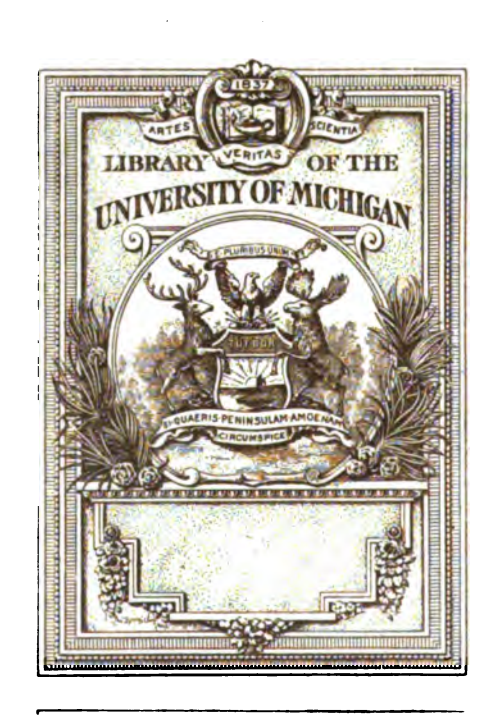
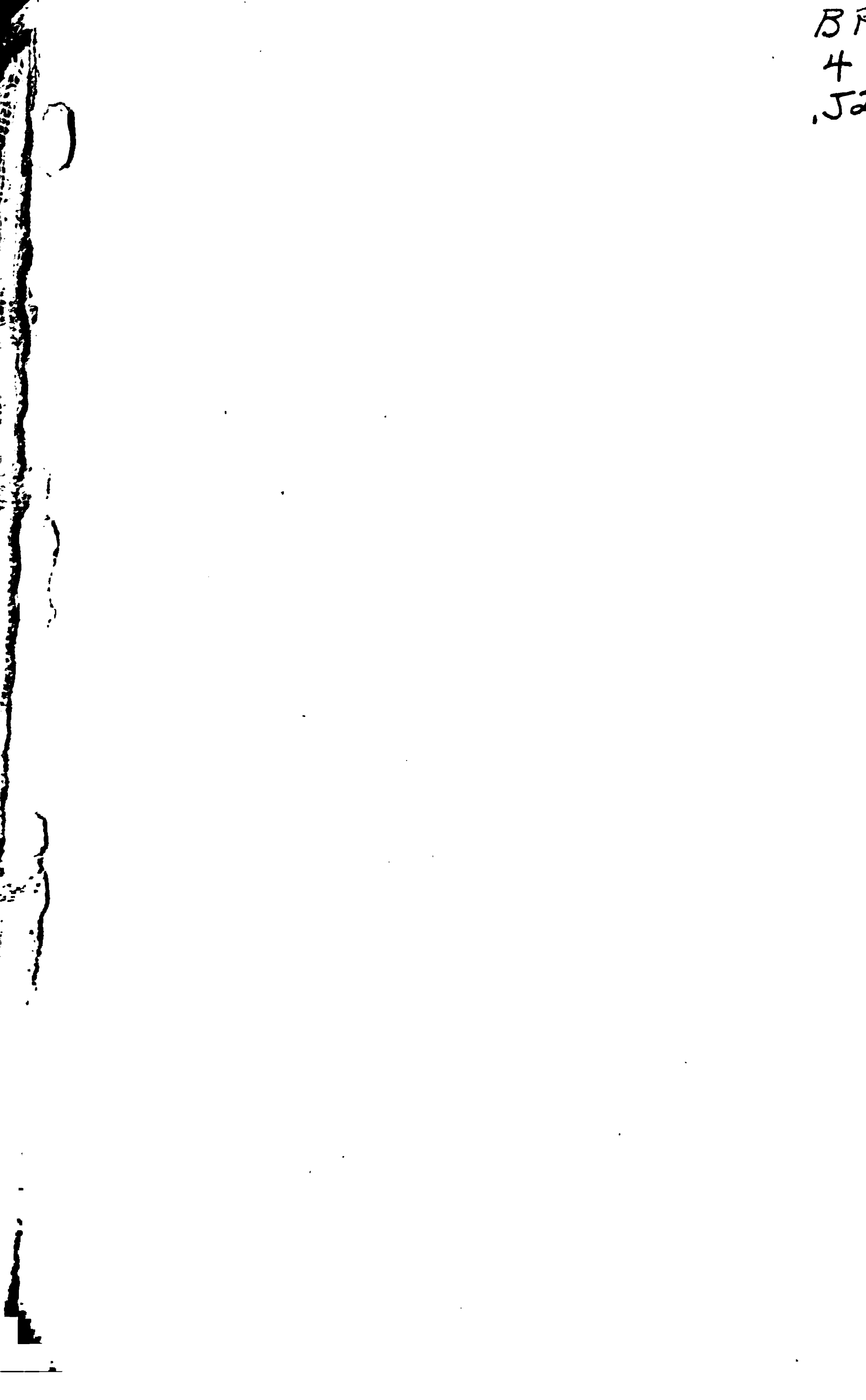
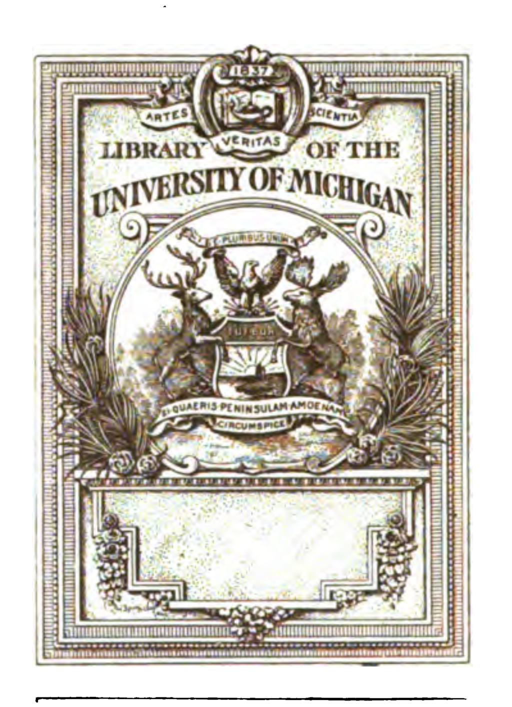
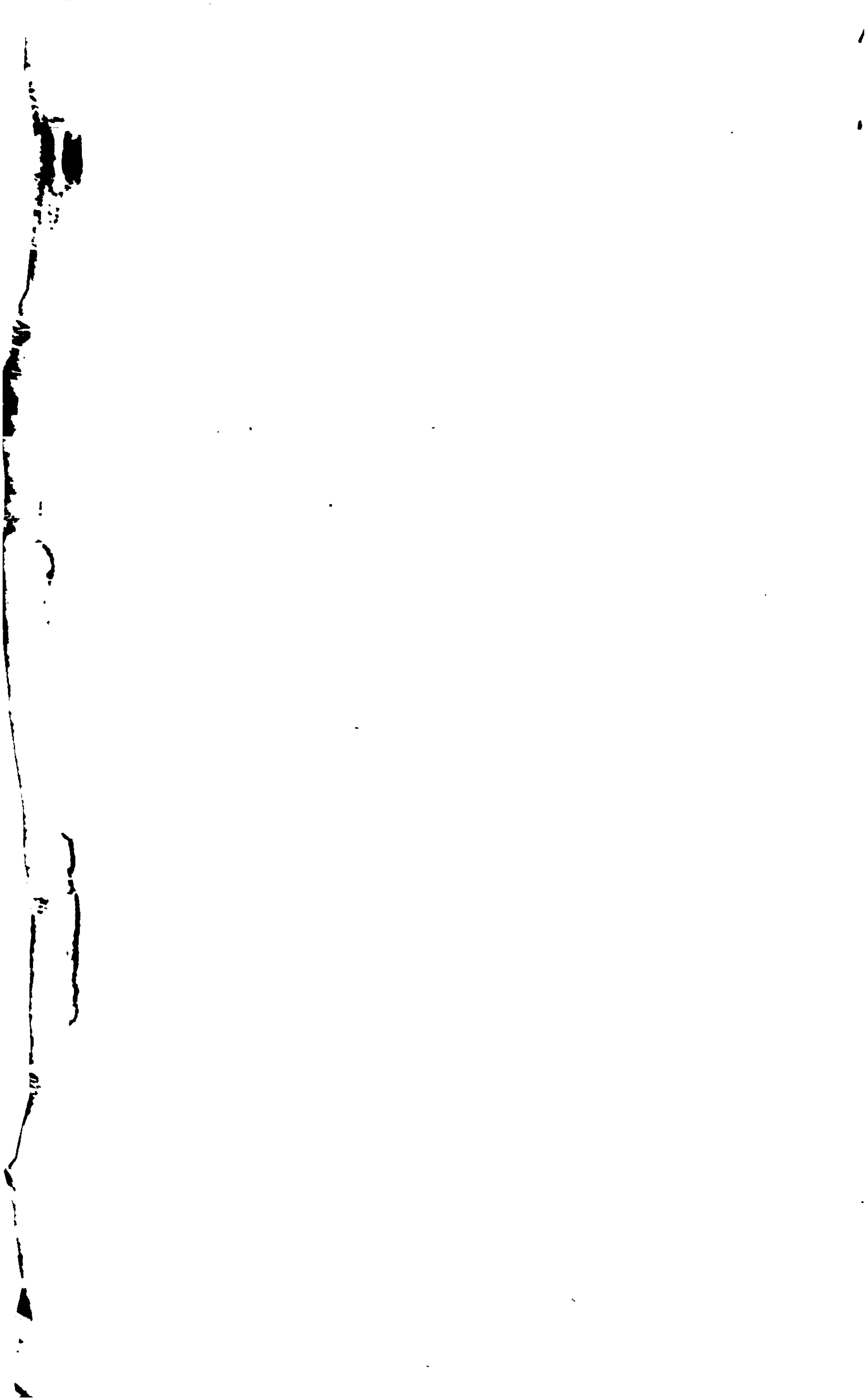
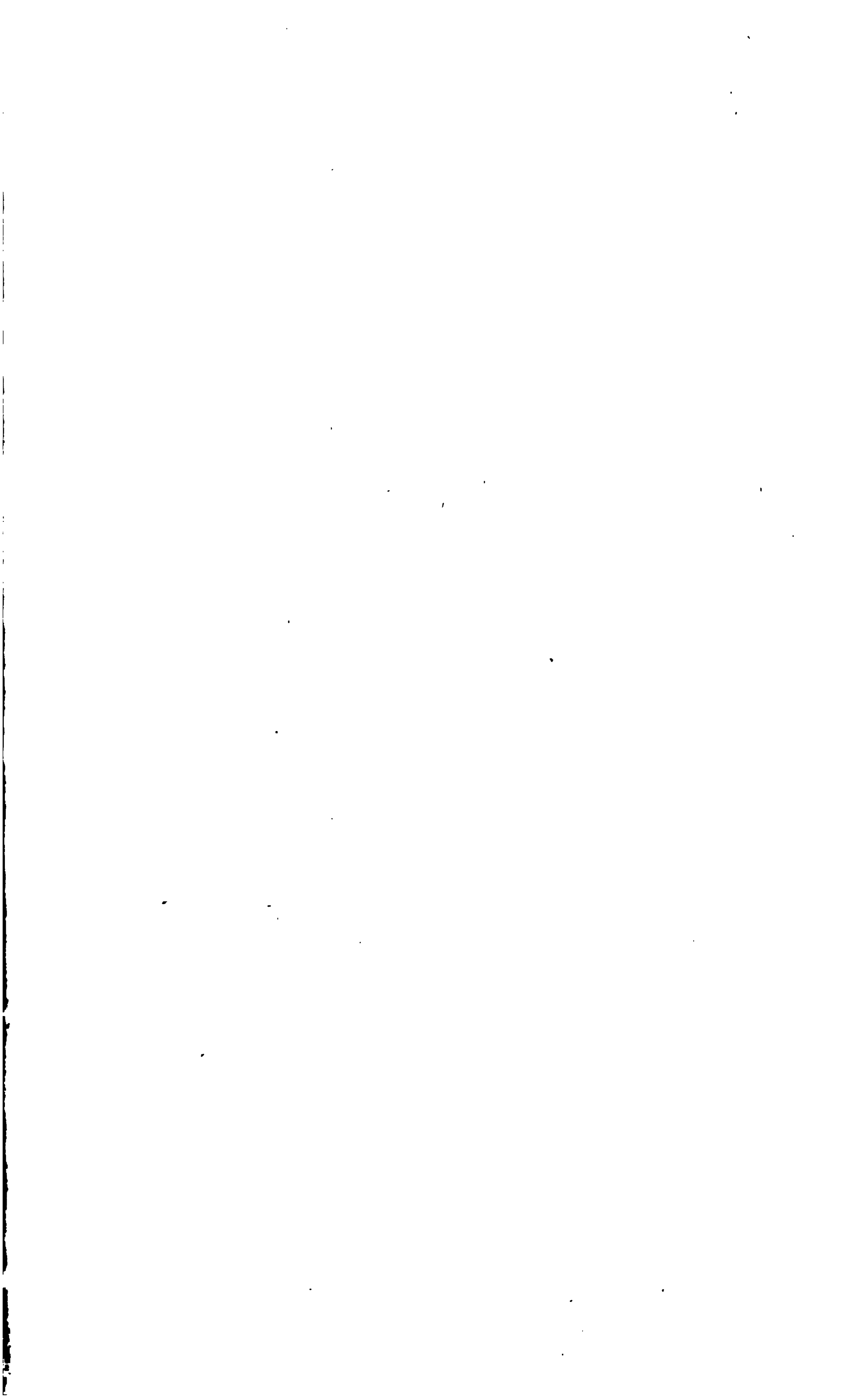

1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE




1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE







JAHRBÜCHER

FÜR

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL, LEIDEN,
STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. HASE, D. LIPSIUS, D. PFLEIDERER, D. SCHRADER.

FÜNFTER JAHRGANG.



LEIPZIG,
VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH.
1879.



Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Inhalt.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

Der Positivismus in der neueren Philosophie.

III. Verwandte Erscheinungen in der Deutschen Philosophie.

Von

Bernhard Pünjer.

Gewiss wird Niemand dem Urtheil widersprechen, mit dem Zeller seine „Geschichte der Deutschen Philosopie" schliesst, dass nämlich die Philosophie unverkennbar in dem Suchen eines Neuen begriffen sei, dasselbe aber gegenwärtig noch nicht gefunden habe. Die Gegenwart zeige vielmehr noch ein solches Auseinandergehen der wissenschaftlichen Ansichten und so viele unsicher tastende Versuche, dass sich auf Grund der geschichtlichen Betrachtung nicht bestimmen lasse, wie bald es wieder zu einem System kommen werde, das einen kleineren oder grösseren Zeitabschnitt beherrsche. Wenn wir uns nun anschicken, die in jüngster Vergangenheit resp. in der Gegenwart hervorgetretenen Bestrebungen der deutschen Philosophie in positivem Geiste uns vorzuführen, — wobei uns das Schwankende dieses Ausdrucks nicht entgeht, — so sehen wir uns vergebens nach einem allumfassenden System um, das demjenigen eines Comte, eines Spencer oder auch nur eines Mill könnte an die Seite gestellt und als charakteristischer Ausdruck der positivistischen Strömung des Deutschen Philosophirens betrachtet

werden. Dennoch fehlt diese Strömung nicht, im Gegentheil, die zahlreichsten und zum Theil einflussreichsten jener „vielen unsicher tastenden Versuche“ gehören ihr an. Denn, wie ebenfalls Zeller urtheilt, — und auch hierin wird Niemand widersprechen, — die „allgemeine Richtung, welche die Philosophie gegenwärtig einschlägt, lässt sich dahin bestimmen, dass nachdem der von Leibnitz bis auf Hegel herrschende Idealismus in Hegel's aprioristischer Construction des Universums seine systematische Vollendung gefeiert hat, die neue Philosopie, mit den Erfahrungswissenschaften und besonders mit der Naturwissenschaft in ein engeres Verhältniss treten, und, deren Ergebnisse und Verfahren für sich verwendend, ihren bisherigen ausschliesslichen Idealismus durch einen gesunden Realismus ergänzen werde.“ Wie nämlich die Philosophie zu keiner Zeit den Einfluss der gleichzeitigen Forschungen innerhalb der Einzelwissenschaften und den allgemeinen Charakter des Zeitbewusstsein's hat verleugnen können, so steht dieselbe auch jetzt unter dem Einflusse der Thatsache, dass unter den Einzelwissenschaften die Naturwissenschaft in den letzten Jahrzehnten die erstaunlichsten Fortschritte gemacht hat und zum Theil deshalb, zum Theil auch wegen ihrer unverkennbaren Verwandtschaft mit der gesammten, auf das Reale gerichteten Strömung des Zeitgeistes ein nicht zu unterschätzendes Uebergewicht in dem Interesse der Zeitbildung behauptet. Und wie fast immer ein bisher über Gebühr zurückgedrängter Faktor, wenn er einmal zur Geltung kommt, mit einer weit über's Ziel hinausschiessenden Stärke sich geltend macht, so hat es auch hier nicht an Uebertreibungen gefehlt. So wird der richtige Gedanke, dass aprioristische Constructionen unmöglich exacte empirische Forschung ersetzen und überflüssig machen können, dahin übertrieben, das Wesen und die Aufgabe der Wissenschaft lediglich in genauer Beobachtung einzelner Thatsachen zu suchen. In dieser Meinung wird nicht bloss voll ungerechter Undankbarkeit übersehen, wie viele fruchtbare Anregungen auch die Naturforschung der streng idealistischen Philo-

sophie verdankt, es wird auch voll Misstrauen jeder Versuch abgewiesen, die durch Beobachtung festgestellten Einzelthatsachen einem allgemeinen Gedanken unterzuordnen. Ferner wird die Methode rein empirischer Einzelwissenschaft ohne Weiteres auf die Philosophie übertragen, als ob es auch hier Nichts geben dürfe, was man nicht sehen und greifen könne. Sind dergleichen Auswüchse zum Theil schon jetzt durch die fortgehende Entwicklung selbst wieder ausgeglichen, so erscheint ein anderer Mangel als desto hartnäckiger. Auch die innerlich berechtigten Versuche, die Resultate der neueren Naturforschung für den Aufbau eines umfassenden philosophischen Systems zu verwerthen, haben noch keinen irgendwie allgemein anerkannten Abschluss gefunden. Das hat seinen Grund zum Theil darin, dass die Naturwissenschaft selbst in vielen Punkten noch keine allgemein anerkannten Resultate gewonnen hat, sondern noch im Stadium des Suchens begriffen ist, vor allem aber darin, dass bisher noch keine Person aufgetreten ist, die naturwissenschaftliche Kenntniss und philosophische Schulung in hinreichendem Grade in sich vereinigt hätte. — Wenn wir nun den in der Gegenwart aufgetretenen „unsicher tastenden Versuchen" uns zuwenden, welche auf dem Boden eines positiven Realismus, also meist mit mehr oder weniger engem Anschluss an die Naturwissenschaft, eine Neugestaltung unsrer philosophischen Forschung anstreben, so liegt absolute Vollständigkeit nicht in unsrer Absicht. Denn auf der einen Seite gehört ja auch das zur Signatur unsrer Zeit, dass in philosophischen, (und leider noch mehr in theologischen) Fragen Jedermann glaubt mitsprechen und urtheilen zu können, so dass unter jenen Versuchen manche vorkommen, die keine weitere Beachtung verdienen. Auf der andern Seite sind einige der hier in Betracht kommenden Gedanken in einer umfangreichen Literatur so vielseitig behandelt und ausgeführt, dass es völlig genügt, einige der wichtigsten Schriften zu nennen. Denn die Aufgabe, welche wir uns vorgesetzt haben, besteht lediglich darin, die Hauptströmungen und wichtigsten Gedanken

vorzuführen, welche innerhalb jener Versuche die Philosophie auf positiver, empirisch-realistischer Grundlage neu aufzubauen, sich geltend machen.

Was ist Philosophie? Diese Frage ist freilich verschieden beantwortet, aber man gewöhnte sich, die Philosophie als Wissenschaft von den Principien des Denkens und des Seins, oder von den letzten Gründen alles Seins (das Denken mit eingeschlossen) den Einzelwissenschaften gegenüber zu stellen. Oder wie Horwicz sich ausdrückt:[1]) „Die Philosophie ist die Wissenschaft der Wissenschaften, nämlich die Wissenschaft der höchsten Ideen, d. h. die Wissenschaft der höchsten, allgemeinsten und wichtigsten theoretischen und der höchsten einschneidendsten, brennendsten praktischen Aufgaben der Menschheit.“ Wir sahen oben, (S. 81 f.) wie Comte die Bedeutung und Aufgabe der Philosophie ganz anders fasst. Indem er die Unterscheidung der positiven Wissenschaften, welche die Erforschung bestimmter Classen in der Erfahrung gegebener Objecte zur Aufgabe haben, und der Philosophie als Wissenschaft der letzten Principien verwirft, indem er die Entstehung der Philosophie herleitet aus der in Folge der Theilung der Arbeit eingetretenen Isolirung der Einzelwissenschaften, stellt er ihr die Aufgabe, die verschiedenen Einzelwissenschaften zu verknüpfen zu einer umfassenden Ueberschau, wie sein encyklopädischer „Cours de philosophie positive“ sie giebt. Und Spencer (S. 444) bestimmt die Aufgabe der Philosophie dahin, Erkenntniss von der allerhöchsten Allgemeinheit zu liefern, oder die Generalisationen der verschiedenen Einzelwissenschaften zu einer einzigen noch höheren zusammenzuschliessen. Dieselbe Ansicht von dem Verhältniss der Philosophie zu den Einzelwissenschaften vertritt auch die jüngste unserer philosophischen Zeitschriften.[2]) Zur Charakteristik der-

---

1) Vgl. die lesenswerthe Abhandlung: Wesen und Aufgabe der Philosophie, ihre Bedeutung für die Gegenwart und ihre Aussichten für die Zukunft. Deutsche Zeit- und Streitfragen. Heft 78. Berl. 1876.

2) Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie unter Mitwirkung von C. Göring, M. Heinze, W. Wundt, herausgegeben von

selben dient schon, dass sie sich auf dem Titel als Organ der „wissenschaftlichen" Philosophie bezeichnet. Unwillkürlich wird man stutzig, — denn giebt es eine Philosophie, die nicht „wissenschaftlich" ist? Doch der Herausgeber belehrt uns, dass zur Constitution aller Wissenschaft zwei Bedingungen erfüllt werden müssten, formal die begriffliche Erfassung und Gliederung des Materials, material, dass der Inhalt der angewandten Begriffe in der Erfahrung gegeben sei. Jene Bedingung erfüllte die speculative Philosophie, nicht aber diese, desshalb muss ihr das Prädikat Wissenschaft abgesprochen werden, und da doch jede Philosophie Wissenschaft sein will, ist sie überhaupt abzuweisen. Der Titel „wissenschaftliche Philosophie" soll also anzeigen, dass die hier vertretene Philosophie es lediglich mit in der Erfahrung gegebenem Inhalt zu thun habe. Diesen Erfahrungsinhalt behandeln nun zunächst die verschiedenen Einzelwissenschaften, mit pleonastischem Ausdruck „Erfahrungswissenschaften" genannt. Das Verhältniss der wissenschaftlichen Philosophie zu diesen Erfahrungswissenschaften wird also dahin bestimmt, dass dieselben Specialwissenschaften sind, welche in der Philosophie die zusammenfassende höhere Einheit finden. Wie nämlich jede einzelne Wissenschaft bestrebt ist, alle ihrer Untersuchung unterstellten Erscheinungen auf einen einheitlichen Begriff zurückzuführen, so sucht die Philosophie für alle diese höchsten Begriffe der Einzelwissenschaften den noch höheren, allgemeinen Begriff. — Ebenso sucht Paulsen den geschichtlichen Nachweis zu liefern, dass von den Griechen her Philosophie die Gesammtheit aller möglichen wissenschaftlichen Erkenntniss, einschliesslich der theoretischen Naturwissenschaft, gewesen sei, dass erst Kant jene Unterscheidung von Philosophie und Naturwissenschaft einführte, die jetzt glücklich wieder

---

R. Avenarius. Erster Jahrg. Lpzg. 1877. Vgl. besonders die beiden Artikel: „Zur Einführung" von Avenarius, und „Ueber das Verhältniss der Philosophie zur Wissenschaft. Eine geschichtliche Betrachtung" von Fr. Paulsen.

zu verschwinden beginne. Wie es nur Ein Material alles gegenständlichen Erkennens gäbe, nämlich gegebene Erscheinungen, und nur Eine Methode der Formung dieses Materials zur Wissenschaft: Induktion und Deduktion, so strebe alles Wissen unaufhaltsam zur Einheit, in der alle Abgrenzungen relativ oder zufällig seien. Wie alles Wirkliche eine Einheit, eine Welt bilde, so bilde alles Erkennen eine Einheit, die Philosophie. Folgerichtig wird daraus die doppelte Forderung abgeleitet, dass es keine Philosophie geben dürfe unabhängig von den Wissenschaften, und dass jede Einzelwissenschaft nach philosophischer Verallgemeinerung streben solle. — Bis jetzt liegt kein Versuch vor, von diesem Gesichtspunkt aus einen umfassenden Grundriss alles Wissens zu geben, wie ihn Comte entworfen hat. Könnte schon das Bedenken erregen, dass die Mathematik von dem gegenständlichen Erkennen gesondert werden muss, „da sie nicht Wissen von Gegenständen enthält, sondern nur indirekt zur Erwerbung von solchen dient," so würde die Verschiedenheit der Methode, (die Comte mit Recht hervorhebt,) mit Nothwendigkeit darauf führen, dass die Vereinigung alles Wissens nicht von dieser oder jener Wissenschaft aus vollzogen werden kann, sondern nur von einem höhern Standpunkt aus. Ferner wird bekanntlich der Begriff, je allgemeiner, desto unbestimmter. Ist es nicht von vorne herein unmöglich, die verschiedenen Wissenschaften einem einzigen höchsten Begriff unterzuordnen, würde dieser nicht nothwendig aller Bestimmtheit entleert und deshalb für die Erkenntniss unbrauchbar sein?

Die Forderung, dass es keine Philosophie geben dürfe unabhängig von den Erfahrungswissenschaften, ist ja insoweit unzweifelhaft berechtigt, als jede philosophische Speculation an den Thatsachen der Erfahrung ihre Bewährung finden muss, wird aber dahin übertrieben, dass neben jenen Einzelwissenschaften gar keine allgemeine höhere Wissenschaft Raum habe. Zunächst ist es die Metaphysik, besonders sofern dieselbe als Wissenschaft vom Uebersinnlichen gefasst wird, welcher man den Krieg

erklärt. „Keine Metaphysik mehr!“ „Auflösung der Metaphysik in Physik!“ sind die oft gehörten Schlagwörter.[1]) Sogar betreffs des bekannten Geschichtschreibers des Materialismus, Fr. A. Lange, bedürfte es noch einer eingehenden Untersuchung, um festzustellen, ob für ihn die Metaphysik lediglich gemüthlichen Werth hat oder auch eine gewisse theoretische Bedeutung. Ja, auch wenn die Aufgabe der Philosophie darin gesetzt wird, „die Begriffe zu bearbeiten,“ oder wenn man ihre Bedeutung darin sieht, im Geiste Kant's die Möglichkeit und die Bedingungen aller Erfahrung zu erörtern, selbst dann wird öfter das gute Recht der Philosophie als selbständiger Wissenschaft bestritten. Als ob wir nicht auch in den Erfahrungswissenschaften auf Schritt und Tritt Begriffe brauchen, welche nicht aus der Erfahrung allein können gewonnen werden, und welche der genaueren Feststellung und Bearbeitung durch philosophisches Denken gar sehr bedürfen. Oder nehmen wir Begriffe wie Causalität, Entwicklung, mechanisches und teleologisches Wirken, u. v. a. Der häufige Missbrauch, der mit denselben getrieben wird, ist grössten Theils darin begründet, dass sie nicht philosophisch bearbeitet und geläutert werden. Oder wenn alle Wissenschaft nur Erfahrungswissenschaft sein soll, ist denn diese vielgepriesene „Erfahrung“ etwas so Einfaches und Selbstverständliches, dass sie keiner vorangehenden Untersuchung bedarf? Meist verfährt man so, meist wird ruhig erfahren und beobachtet, ohne auch nur die Erfahrung selbst näher in's Auge zu fassen. Und doch ist die Frage der Erkenntnisstheorie eine so schwierige und unentrinnbare, dass sie, einmal in's Auge gefasst, nothwendig auch das

---

1) Vgl. z. B. die kleine Schrift von Fabian: Die mechanisch-monistische Weltanschauung. Lpzg. 1877. Dieselbe kündigt sich an als Einleitung einer umfassenden „Physik ohne Metaphysik“, welche alle Erscheinungen des Universums, von der Naturgeschichte des Himmels bis zur Bildung der Erde, von der Entwicklung der Organismen bis zur Entfaltung der höchsten intellectuellen Fähigkeiten auf rein physikalischem Wege durch blosse Bewegung der Atome erklären soll.

Urtheil über die Bedeutung der Philosophie als selbstständiger Wissenschaft stark beeinflusst. Ein interessantes und höchst lehrreiches Beispiel bietet Czolbe.[1]) Als Naturalismus ist sein Denken zu bezeichnen, weil die Ausschliessung alles Uebersinnlichen und die Erklärung der Welt allein durch anschauliche, sinnlich klare Begriffe die Grundsätze sind, welche dasselbe beherrschen. Jene Ausschliessung alles Uebersinnlichen erstreckt sich auf alles, „was an sich oder durch seine eigene Beschaffenheit nicht wahrnehmbar oder übersinnlich sein soll," also auf alle dynamische Erklärungsweisen. Dabei gibt Czolbe zu, dass dieselbe auf einem Vorurtheil beruht, aber „ohne solch ein Vorurtheil ist die Bildung einer Ansicht über den Zusammenhang der Erscheinungen überhaupt unmöglich," und „der Sensualismus macht nicht Anspruch auf grössere Scharfsinnigkeit, wohl aber auf tiefere, ächtere Sittlichkeit." Indem nämlich Czolbe die Annahme des Uebersinnlichen auf die Unzufriedenheit mit dem irdischen Leben zurückführt, sieht er im Naturalismus die Erfüllung des unbedingt verpflichtenden sittlichen Gebot's: Begnüge Dich mit der gegebenen Welt. Die Entstehung des Selbstbewusstseins aus physikalischen Kreisbewegungen und die Objectivität der Sinnesempfindungen sind die charakterischen Hauptgedanken des Sensualismus der ersten Phase. Wie dem gewöhnlichen Materialismus, so ist auch ihm das Psychische nur ein Accidens des Physischen, das Bewusstsein hat seinen zureichenden physikalischen Grund

1) Die drei Phasen seines Philosophirens erscheinen am unzweideutigsten in den drei Hauptschriften: Neue Darstellung des Sensualismus. Lpzg. 1855. Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniss im Gegensatz zu Kant und Hegel. Naturalistischteleologische Durchführung des mechanischen Princip's. Jena und Lpzg. 1865. Grundzüge einer extensionalen Erkenntnisstheorie. Ein räumliches Abbild von der Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung Hrsg. v. Ed. Johnson. Plauen 1875. Vgl. dazu Johnson: Heinrich Czolbe. Königsb. 1873 und die Abhandlung von Vaihinger: Die drei Phasen des Czolbe'schen Naturalismus, in Bergmann's Philos. Monatshefte. Jahrg. 1876.

in der Kreisbewegung physiologischer Kräfte im Gehirn, das Gehirn ist ein complicirter Apparat, geeignet, ihm mitgetheilten Bewegungen eine in sich selbst zurücklaufende Richtung zu geben. Die Qualitäten der Sinneswahrnehmungen, Farben, Töne, etc. werden nicht von der Seele hinzugethan, sondern sind objectiver Natur, beruhen auf qualitativ verschiedenen physikalischen Agentien; die sinnlichen Wahrnehmungen beruhen also auf der mechanischen Fortpflanzung der physikalischen Agentien aus der Aussenwelt in die Nerven des Gehirns. — Fortgehendes Nachdenken und besonders der einschneidende Widerspruch Lotze's liessen Czolbe ein Jahrzehnt später eine wesentlich andere Auffassung vertreten. Jetzt werden drei fundamentale Grenzen der Erkenntniss statuirt. Erstens die Atome. Dieselben brauchen nicht als absolut untheilbar vorgestellt zu werden, sondern nur als gegenseitig untheilbar und undurchdringlich: die Ausdehnung ist nicht eine Eigenschaft, sondern das Substrat der Atome, Anziehung und Abstossung sind deren elementare Eigenschaften und nicht Wirkungen unbekannter Kräfte. Zweitens die zweckmässigen Formen der Welt. Dieselben sind ewig und anfangslos, gleich den Atomen. Drittens die Weltseele, nämlich die im Raume verborgenen Empfindungen und Gefühle. Die Seele des Menschen steht nun einmal auf Seite der materiellen Welt, sofern nämlich die menschliche Seele ein Abbild der objectiven Welt ist, zugleich aber auf Seite der Weltseele, sofern sie nichts Anderes ist, als die Summe der aus Empfindungen und Gefühlen der Weltseele sich zusammenfügenden und in derselben wieder verschwindenden Mosaikbilder. Im Gegensatz zu früher werden nämlich jetzt physikalische Bewegung und psychische Empfindung völlig geschieden, und auf ein verschiedenes Princip zurückgeführt. Indem aber dennoch beide soweit zu einander in Beziehung treten, dass die Empfindungen mit den Schwingungen der Atome untrennbar verbunden sind, dass die Gehirnthätigkeit die psychischen Vorgänge der Empfindung und des Gefühls freilich nicht erzeugt, aber doch aus der Weltseele „auslöst“,

muss als einigendes Band noch ein viertes Princip hinzutreten. Diese ideale Grenze der Erkenntniss ist der letzte Zweck der Welt, das durch die Vollkommenheit bedingte Glück jedes fühlenden Wesens. Damit ist ein Optimismus begründet, der nur auf der Voraussetzung einer umfassenden Teleologie fussen kann, dass nämlich das rein mechanische Zusammenwirken der verschiedenen Ursachen eine vollendete Zweckmässigkeit und Harmonie hervorbringt. — In seiner dritten Phase bezeichnet Czolbe den leeren Weltraum als die substantielle Grundlage des Weltganzen, die zahllos specifisch verschiedenen Atome und die ebenso zahllos specifisch verschiedenen Empfindungen sind die zahllos verschiedenen Attribute dieses substantiellen Weltraumes. Atom und Empfindung erscheinen jetzt beide als Theile der Substanz, nämlich das Atom als ein Raumtheil, der von der Qualität der Festigkeit, Anziehung etc. durchdrungen ist, die Empfindung als ein Raumtheil, der von der Qualität der Bewusstheit und einer besondern Sinnesqualität durchdrungen ist. Beide unterscheiden sich ausserdem noch dadurch, dass den Atomen getrennte und begrenzte Raumtheile zu Grunde liegen, während die Empfindungen im unendlichen Raum continuirlich verbreitet sind, so dass an demselben Raumpunkte ein Atom und ein Stück der überall existirenden Empfindung vorhanden ist. —

Wenn wir an diese interessante Entwicklung eines ernsten Denkers grade in diesem Zusammenhang erinnert haben, so ist damit schon ausgesprochen, dass wir der als „Materialismus“ bezeichneten Denkweise, mit welcher Czolbe's Sensualismus weit gehende Berührungspunkte hat, jede philosophische Bedeutung absprechen müssen. Als die Hauptvertreter dieses vulgären Materialismus erscheinen Carl Vogt, Moleschott, L. Büchner,[1]) als das eigent-

1) Nachdem Rud. Wagners Vortrag „über Menschenschöpfung und Seelensubstanz,“ gehalten auf der Naturforscherversammlung zu Göttingen 1854, den bekannten „Materialismus-Streit“ erregt hatte, ward der Materialismus mit grosser Gewandtheit verkündet von Carl Vogt: „Köhlerglaube und Wissenschaft“, 1854, sowie in zahllosen Vor-

liche Grundbuch desselben des Letzteren „Kraft und Stoff“. Unzweifelhaft wird es für spätere Zeiten ein fast unbegreifliches Zeichen der geistigen Schlaffheit und Fäulniss der gegenwärtigen „Bildung“ sein, dass ein Buch von dieser Seichtigkeit und phrasenhaften Leerheit, ein Buch, so gross im hochmüthigen Absprechen und Verurtheilen, so dürftig und nichtssagend, wo es Beweise gilt, einen so ungeheuren Einfluss gewinnen konnte. Indem wir im Ganzen auf die scharfe Verurtheilung bei Lange hinweisen, (Geschichte des Materialismus. II, 88—105.) beschränken wir uns auf einige kurze Bemerkungen. „Keine Kraft ohne Stoff“, kein „Stoff ohne Kraft“. Das ist das Fundament des ganzen Raisonnements, auf das öfter zurückgegangen wird. Eine Begründung desselben findet sich nicht. Abgesehen von einigen Citaten wird einfach dekretirt, dass alle Kräfte an materiellen Atomen haften, dass das Vorhandensein stoffloser Kraft und kraftlosen Stoffes niemals wahrgenommen, überhaupt undenkbar sei. Gegen den Grundsatz wird nicht viel eingewendet werden. Aber mit keinem Worte wird darauf hingewiesen, dass Stoff und Kraft überhaupt nichts unmittelbar Gegebenes sind, sondern lediglich Hülfsbegriffe, Abstraktionen für unser Denken, um für die unbekannten Ursachen bekannter Erscheinungen wenigstens einen allgemein recipirten Namen zu haben. Hier dagegen werden Kraft und Stoff mit derselben Naivetät als wirklich gegeben aufgenommen, wie das Atom, mit dem es doch dieselbe Bewandtniss hat. So werden diese Begriffe, in der Naturwissenschaft als Hülfsbegriffe zur Erweiterung unserer Erfahrung von unberechenbarem Werth, über dieselbe hinaus angewandt und verfehlen somit ihr Ziel. Ferner kann die Erfahrung nur zu der Behauptung führen, dass unsre Erfahrung bis

---

trägen, welche derselbe als Reiseapostel überall hielt, von Moleschott: „Kreislauf des Lebens,“ 1852. 4. Aufl. 1862. L. Büchner „Kraft und Stoff“ 1855. 13. Aufl. 1874 vielfach in fremde Sprachen übersetzt, „Natur und Geist“, 1857. „Die Stellung des Menschen in der Natur, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft,“ 1869. 2. Aufl. 1872. „Der Gottesbegriff und dessen Bedeutung für die Gegenwart“. 1874. u. v. a.

jetzt noch keinen Stoff ohne Kraft und keine Kraft ohne Stoff vorgefunden hat. Ist nicht einmal ausgeschlossen, dass in Zukunft uns eine Erfahrung dieser Art gegeben wird, so noch viel weniger, dass Kraft und Stoff wol getrennt von einander vorkommen, und nur wegen der besondern Einrichtung unseres Erkenntnissvermögens nicht in dieser Trennung können wahrgenommen werden. Noch folgenreicher ist, dass die Erfahrungsthatsache, dass physische Kräfte und anorganische Stoffe wenigstens für uns stets zusammen sind, sofort auch ohne jeden Beweis auf die ganz heterogenen geistigen Kräfte angewandt wird. Der Gedanke wird zu einem Secret des Gehirns, wie der Urin ein solches der Nieren ist. — Aus diesem untrennbaren Zusammensein von Kraft und Stoff werden dann die weitgehendsten Folgerungen gezogen. Oder richtiger, während zur Erklärung jener Thatsache unleugbar vier Annahmen gleich geeignet sind, nämlich, dass Kraft und Stoff als selbstständige Faktoren sich gegenseitig bedingen, dass beide Erscheinungen eines sie bedingenden Dritten sind, dass alle Kraft nur eine Erscheinung des Stoffs, oder dass der Stoff eine Erscheinung der Kraft ist, — wird ohne alle Prüfung einfach behauptet, dass der Stoff, das allein Wirkliche, die Kraft nichts Anderes sei, als eine Erscheinung, ein Accidens des Stoffs. Statt eines Beweises wird nur der Satz angeführt: „Von je konnte uns über die Existenz einer Kraft nichts Anderes Auskunft geben als die Veränderungen, die wir an der Materie sinnlich wahrnehmen und mit dem Worte Kräfte bezeichnen." Dabei wird ganz übersehen, dass ebenso richtig geschlossen werden kann: Von je konnte uns über die Existenz eines Stoffes nichts Anderes Auskunft geben, als die Einwirkung von Kräften, die wir empfinden, daher ist der Stoff nur eine Erscheinung der Kraft. — Mit derselben Leichtfertigkeit wird dann die Annahme einer Schöpferkraft, welche die Welt in's Dasein rief, einer zweckmässigen Wirksamkeit der Naturkräfte, einer eigenthümlichen Seelensubstanz, einer persönlichen Fortdauer, eines freien Willens etc., nicht etwa widerlegt, sondern

einfach wegdekretirt. Denn nicht bloss Rom hat eine Unfehlbarkeit, der vulgäre Materialismus gibt ihm darin Nichts nach.

Mit welcher Oberflächlichkeit von Vertretern dieser Richtung über die schwierigste Frage abgeurtheilt wird, nämlich über die Frage nach dem Bewusstsein, zeigt vor allem J. C. Fischer[1]) „Das Denken ist eine Gehirnfunktion,“ denn weil das Gehirn das kunstvollste Organ des Menschen ist, muss ihm auch unsre höchste Verrichtung, das Denken zukommen. Wie alles Sein materielles Sein ist, nur das Greifbare begreifbar, so sind auch diejenigen Erscheinungen, welche wir Geist zu nennen pflegen, nur Erscheinungsformen der Materie, der Gedanke ein materieller Vorgang. Das Psychische, das metaphysische Princip gehört in die Kategorie jener komischen Einfälle, die, wie das Jenseits, die Unsterblichkeit der Seele, die Krücken der Stütze bedürftigen unwissenden Menge bilden. Auch die Verknüpfung und Zergliederung der Gedanken ist lediglich Nervenfunktion, denn wie es Nerven gibt mit specifischen Eigenschaften, so dass z. B. gewisse Luftbewegungen als Schall empfunden werden, so gibt es Nerven und Centren, welche aus Empfindungen, Wahrnehmungen etc. Gedanken bilden; wie gewisse Elemente der Netzhaut die Eigenschaft besitzen, Aetherwellen als Licht und Farbe zu empfinden, so besitzen gewisse Elemente des Gehirns die Eigenschaft, Eindrücke, Reize etc. in Gedanken umzuformen. Dass ein Gedanke uns aus dem Schlafe weckt, beweist, dass der Gedanke ein materieller Vorgang ist, dass er Bewegung hervorruft und uns unbewusst unsern Körper bewegt. — In dieser Art geht es fort in einer Schrift, die doch einigen Anspruch auf wissenschaftliche Bedeutung macht.[2])

---

1) Vgl. die Schrift: Das Bewusstsein. Materialistische Anschauung von J. C. Fischer. Lpzg. 1874.

2) Wenigstens genannt werden mögen noch zwei naturalistische Schriften, welche in oberflächlichem Hinweggleiten über die eigentlichen Probleme und in leichtfertigem Absprechen über entgegengesetzte Ansichten den genannten Nichts nachgeben. Ed. Löwenthal,

Unzweifelhaft hat Czolbe wenigstens zum Theil Recht mit seiner Behauptung, der Materialismus stamme nicht aus dem Wissen und Verstande, sondern aus dem Glauben und dem Gemüthe. Die weite Verbreitung desselben war jedenfalls weniger in seiner wissenschaftlichen Stärke begründet, als darin, dass er der auf das Reale und Materielle gerichteten Stimmung der Zeit sympathisch war. Aber dennoch musste er sich ein wissenschaftliches Mäntelchen umhängen können, und das geschah dadurch, dass er sich als die nothwendige Consequenz der Naturwissenschaften ausgab. Freilich ist dieser Anspruch ein unbegründeter, aber dennoch ein scheinbarer. Dieser Schein aber, der soviel Verwirrung erregt hat, hat seinen Grund in jenem zweiten Moment, das in der oben besprochenen Verhältnissbestimmung von Philosophie und Wissenschaft enthalten ist. Der Forderung nämlich, dass keine Philosophie sein solle unabhängig von den Einzelwissenschaften, steht die andere zur Seite, dass in jeder Einzelwissenschaft Philosophie getrieben werden solle. Ist damit Nichts weiter gemeint, als dass auch der Arbeiter auf einem begränzten Gebiet empirischer Forschung, z. B. Physiker, Anatom etc. sich nicht damit begnügen soll, möglichst viele und genaue Einzelbeobachtungen zu registriren, sondern die Aufgabe hat, dieselben unter allgemeine Gesichtspunkte zu ordnen, — so liesse sich nicht viel dagegen einwenden. Meist aber geht die Forderung weiter. Wer in einem Einzelgebiet empirischer Forschung zu Hause ist, hält sich für berechtigt, zu philosophiren, d. h. die in dem engen Gebiet seiner Forschung geltenden Regeln ohne Weiteres auf die allgemeine Auffassung des gesammten Universums anzuwenden. So hat z. B. der Naturforscher als solcher ganz Recht, wenn er nicht nach Zwecken fragt, sondern nur nach Ursachen, wenn er alle Erscheinungen auf die zu Grunde liegenden Stoffe und deren wirkende Kräfte zurückführt, wenn er betreffs der seelischen Vorgänge nur

---

System und Geschichte des Naturalismus. 5. Aufl. Leipzig 1868. Kunis, Vernunft und Offenbarung. Lpzg. 1870.

die physiologischen Vorgänge im Nervensystem und im Gehirn zu erforschen sucht etc. Dagegen schiesst er weit über's Ziel hinaus, wenn er jetzt dieselben Grundsätze auf die philosophische Erforschung alles, auch des geistigen Seins anwendet, die Teleologie leugnet, eine eigenthümliche, stofflose Seelensubstanz ohne Beweis verneint, den Gedanken als blosse Aussonderung des Gehirn's bezeichnet, etc. Aber wer die Philosophie aus ihrer selbständigen Stellung verdrängt hat, hat kein Mittel, ihm zu wehren und jenen bestehenden Schein des Materialismus zu zerstören.

Aber auch abgesehen von dieser missbräuchlichen Erweiterung naturwissenschaftlicher Grundsätze auf allgemein philosophische Fragen, gibt es in der neueren Naturwissenschaft mehrere Punkte, welche von der Philosophie nothwendig Beachtung heischen und auf die Ausgestaltung eines gesunden Realismus in ihr unzweifelhaft von grossem Einfluss sein werden. Es sind das Gedanken, betreffs deren man gar zweifelhaft sein könnte, welcher Wissenschaft sie zuweisen, indem die Philosophie bereits früher als Behauptung oder tiefsinnige Vermuthung hinstellte, was erst in jüngster Zeit die Naturwissenschaft induktiv zu erweisen beginnt. Wir legen dabei weniger als Reuschle[1]) Gewicht auf diejenigen naturwissenschaftlichen Entdeckungen, welche doch mehr nur eine quantitative Ausdehnung unsrer Erkenntniss von der von uns bewohnten Erde aus auf die übrigen Körper des Universum's ermöglichen, dagegen für die Ergründung der letzten Principien des Seins wenig Bedeutung haben. Wenn also Newton durch die Entdeckung der allgemeinen Gravitation „die bisher für eine eigenste Eigenthümlichkeit der Erde gehaltene Schwerkraft als die allgemeinste Kraft im Weltall erkannt hat," wenn Zöllner[2]) es unternimmt, die

1) Philosophie und Naturwissenschaft. Bonn 1874.

2) Vgl. das merkwürdige aber immerhin sehr interessante Werk von Zöllner: Ueber die Natur der Cometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss. Lpzg. 1872.

Entstehung der Cometen aus der Verdampfung meteorischer Körper unter bestimmten Verhältnissen ihrer Spannungskräfte zu erklären, die Bildung des Cometenschweifes aus der mit dieser Verdampfung verbundenen Entwicklung von Elektricität, auf welche die entgegengesetzte Elektricität der Sonne abstossend wirke, also auch diese Erscheinungen, welche noch John Herschel mit einem „tiefgeheimnissvollen Räthsel der Natur" in Zusammenhang dachte, auf Kräfte zurückzuführen sucht, welche uns von der Erde her bekannt sind, wenn die Spectralanalyse uns ermöglicht, die fernsten Weltkörper vermittelst ihres Lichtes einer chemischen Analyse bezüglich ihrer einfachsten Stoffe zu unterziehen, — so ist es allerdings erst dadurch möglich, den Begriff des Weltalls aus dem ihm ursprünglich anhaftenden mystischen Nebel einer unvollziehbaren Vorstellung herauszuschälen, unser Wissen und damit unsre Philosophie zu einer wirklich allumfassenden Erkenntniss des Universums zu erweitern, aber für die innere Gestaltung unsers Wissens, für die Zurückführung der Erscheinungen auf höhere, allgemeine Gesetze ist damit Nichts gewonnen. In diesem Sinne dagegen ist eine andere naturwissenschaftliche Entdeckung von dem grössten Interesse, das Gesetz von der Erhaltung der Kraft,[1]) dessen philosophische Verwerthung uns bereits bei Herbert Spencer begegnet ist. Freilich liesse sich streiten, ob dasselbe eine Entdeckung der Naturwissenschaften sei, finden wir doch schon bei Leibnitz unter den beiden durchgreifenden Gesetzen seiner dynamischen Naturbetrachtung neben demjenigen der Stetigkeit auch dasjenige der Erhaltung der Kraft, ja, dasselbe folgt schon, gleich

1) Da wir hier unmöglich eine auch nur annähernd vollständige Uebersicht derjenigen Schriften geben können, welche von den Gelehrten fast aller Nationen über dies grossartige Problem veröffentlicht sind, begnügen wir uns, von den populären Behandlungen desselben zu nennen J. R. Mayer, Die Mechanik der Wärme. 2. Aufl. Stuttg. 1874. Helmholtz, Ueber die Erhaltung der Kraft. Berlin 1847. John Tyndall, Die Wärme. 1863. Das Licht. (Beide in's Deutsche übersetzt.)

dem parallelen Gesetz von der Unveränderlichkeit des Quantums des vorhandenen Stoffes aus dem von Demokrit aufgestellten Axiom: Aus Nichts wird Nichts. Aber was für Leibnitz mehr nur ein divinatorischer Gedanke war, hat die heutige Naturwissenschaft durch empirische Nachweise bestätigt, oder ist doch wenigstens bemüht, das vorläufig mehr axiomatische Gesetz allmählich auf den verschiedenen Gebieten des natürlichen Geschehens zu verificiren. In dieser Beziehung sind jedoch zwei Momente wohl zu unterscheiden. Der Satz, dass das Quantum der vorhandenen Kraft eine unveränderlich constante Grösse bilde, entzieht sich seiner Natur nach jeder erfahrungsmässigen Beweisführung, und wird, ebenso wie sein Pendent, der Satz von der Unveränderlichkeit des Quantums vorhandener Materie, stets ein Axiom bleiben, abgeleitet aus jenem Axiom: Aus Nichts wird Nichts. Dabei ist jedoch zu beachten, dass dieser Satz nur gilt von der Summe der aktuellen und der potentiellen Kraft (Tyndall), oder der Spannkräfte und der lebendigen Kräfte (Helmholtz), oder des Vorraths von Arbeitskraft und der geleisteten Arbeit. (Die Bedeutung dieser Unterscheidung wird am klarsten aus einem einfachen Beispiel: Liegt ein Gewicht auf der Erde so übt es allerdings einen Druck auf die Oberfläche derselben aus, aber eine Bewegung kann es nicht erregen. Um das Gewicht zu heben, ist der Aufwand einer bestimmten Kraft erforderlich; das ist wirkliche Arbeitsleistung, aktuelle oder lebendige Kraft. Zugleich aber ist dem Gewicht eine bestimmte Spannkraft, potentielle Kraft oder Arbeitsvorrath mitgetheilt, indem es, wenn nicht durch eine andere Kraft daran gehindert, mit einer bestimmten Geschwindigkeit auf die Erde fällt.) Betreffs dieser lässt sich durch Erfahrung Nichts weiter feststellen, als dass Arbeitsleistung, die scheinbar verloren geht, z. B. wenn ein bewegter Körper zur Ruhe kommt, nicht verloren geht, sondern ein genau ebensogrosses Quantum Arbeitsvorrathes erzeugt, dass also in obigem Beispiel das Fallen des gehobenen Gewichts genau das zur Hebung erforderliche Quantum lebendiger Kraft auslöst. — Ganz anders

das zweite Moment jenes Gesetzes, welches die Möglichlichkeit behauptet, nach bestimmten quantitativen Verhältnissen eine Kraft in die andere umzusetzen. Bis jetzt ist freilich für diese wesentliche Einheit sämmtlicher Naturkräfte der experimentelle Beweis noch nicht völlig erbracht, aber wie bereits Bedeutendes in dieser Beziehung geleistet ist, so wird die Naturwissenschaft nicht ruhen ehe dies Ziel erreicht ist. Den Ausgangspunkt für diese Untersuchungen bildete bekanntlich das Verhältniss von Wärme und Bewegung. Obgleich die von Alters her bekannte Erregung von Wärme durch Reiben den Gedanken an eine nähere Verwandtschaft beider nahe gelegt hätte, hielt man die Wärme für einen besondern Stoff, der in den Körpern in grösserer oder geringerer Menge vorhanden sei und dadurch ihre höhere oder tiefere Temperatur bedinge. Jetzt dagegen hält man die Wärme allgemein für eine Art der Bewegung. Wie so manche wichtige Entdeckung, so ward auch diese binnen kurzer Zeit von mehreren Forschern unabhängig von einander gemacht, zuerst von J. R. Mayer, Arzt in Heilbronn, i. J. 1842, dann von Helmholtz 1847, ferner vom Engländer Joule u. A. Dieselben stellten zunächst das Verhältniss der Wärme zur Bewegung von Massen fest, indem sie durch eingehende Beobachtungen und Versuche die Umsetzung von Bewegung in Wärme und umgekehrt von Wärme in Bewegung aufzeigten. Es gelang sogar, das genaue quantitative Verkältniss beider zu ergründen, welches darin besteht, dass eine Wärmeeinheit, d. h. die Wärmemenge, welche erforderlich ist, 1 K. Wasser von 0^0 auf 1^0C. zu erwärmen, 425 Arbeitseinheiten entspricht, d. h. derjenigen Bewegungskraft, welche 1 K. auf eine Höhe von 425^m erhebt. Doch, wie zur Massenbewegung, so steht die Wärme auch zur Molekularbewegung in einem bestimmten Verhältniss. „Mit der Erwärmung eines Körpers ist nämlich der Regel nach auch eine Aenderung in der Anordnung seiner Moleküle verbunden, welche Aenderung eine äusserlich wahrnehmbare Volumenveränderung des Körpers zur Folge hat,

aber auch selbst in solchen Fällen, wo der Körper sein Volumen nicht ändert, stattfinden kann." (Clausius.) Am deutlichsten tritt das zu Tage bei der Veränderung des Aggregatzustandes, d. h. wenn ein fester Körper in einen flüssigen, ein flüssiger in einen luftförmigen übergeht. Beide Vorgänge, in der gewöhnlichen Sprache als Schmelzen und Verdampfen bezeichnet, erfolgen durch Zuführung eines bedeutenden Quantum's Wärme, welche keine Erhöhung der Temperatur, sondern Vergrösserung des Volumens bewirkt. Die Beziehung der Massen- zur Molekularbewegung und beider zur Wärme erhellt auch unzweifelhaft daraus, dass die zum Schmelzen oder Verdunsten erforderliche Wärmemenge je nach dem Druck der auf dem betreffenden Körper lastet, sehr verschieden ist. — In Beziehung auf Wärme und Bewegung, sowohl Molekular- als Massenbewegung ist also die postulirte wesentliche Einheit der scheinbar so verschiedenartigen Kräfte experimentell bewiesen. Auch betreffs der Elektricität deuten manche Umstände, z. B. Erregung der Elektricität durch Reibung, dass gute Wärmeleiter zugleich gute Leiter der Elektricität sind, dass die Wärmebewegung die elektrische Bewegung hemmt u. A. auf eine nähere Verwandtschaft derselben mit der Wärme. Allein Tyndall wenigstens gesteht: „Es liegt hinreichender Grund zu dem Schlusse vor, dass sowohl Wärme als Elektricität Arten der Bewegung sind; wir wissen durch Versuche, dass wir durch Elektricität Wärme, und durch Wärme Elektricität erhalten können. Allein, unsre Ideen in Bezug auf die eigentliche Natur der Veränderung, welche diese Bewegung erleiden muss, um als Elektricität zum Vorschein zu kommen, sind noch sehr roher Art: Wir wissen nämlich in der That hierüber so gut wie Nichts." — Die Verwandtschaft der Elektricität mit dem Magnetismus war schon länger bekannt. Auch betreffs des Lichtes und der chemischen Thätigkeit zeigt sich dieselbe Verwandtschaft mit der Wärme. Allgemein betrachtet man jetzt das Licht nicht mehr als einen besondern Stoff, sondern als Schwingungsbewegung der einzelnen Theilchen des leuchtenden

Körper's, die zu unserm Auge fortgepflanzt wird durch Schwingungen des Aethers. Die Verwandtschaft von Licht und Wärme zeigt sich ja schon dem gewöhnlichen Bewusstsein durch die zugleich leuchtende und wärmende Wirkung aller brennenden Körper, dieselbe wird über allen Zweifel erhoben durch die Beobachtung, dass beim Spectrum ausser den, als farbig sichtbaren Lichtstrahlen ultrarothe Strahlen Wärme wirken, ultraviolette chemische Zersetzungen, dass also die objektive Grundlage dessen, was uns als Wärme, Licht und chemische Wirkung erscheint, wesentlich gleich und nur betreffs der Schnelligkeit der zu Grunde liegenden Schwingungen verschieden ist. — Sind auch gegenwärtig in der Einzelausführung noch manche Lücken, es leidet keinen Zweifel, nachdem der Grundgedanke bereits sicher gestellt ist, wird die Naturwissenschaft nicht ruhen, bis die Verwandtschaft sämmtlicher Kräfte der anorganischen Natur ebenso genau bestimmt ist, wie bereits jetzt diejenige von Wärme und Bewegung. Ja, schon jetzt wendet sie denselben Gedanken der wesentlichen Einheit aller Naturkräfte auch auf das Gebiet der organischen Natur an. Hier ist der althergebrachte Begriff der „Lebenskraft" bereits gestürzt, denn jetzt lässt sich durch Maass und Gewicht feststellen, dass alle Lebensprocesse nur eine Umwandlung, nicht eine Erschaffung von Materie oder von Kraft sind. Die Function der Pflanzen besteht in Nichts Anderem, als dass sie, abgesehen von den wenigen festen Bestandtheilen, welche sie der Erde entnehmen, die Wärme der Sonnenstrahlen umwandeln in chemische Differenzen, damit in dieser Form die Kraft aufgespeichert werde, bis es dem Menschen gefalle, sie durch den chemischen Process des Verbrennen's in seine Dienste zu nehmen. Und wenn die Thiere brennbare Stoffe aus dem Pflanzenreich aufnehmen und dieselben mit dem Sauerstoff aus der Luft verbinden, so entsteht in ihnen ein chemischer Process, der genau den Stoff liefert, den der, in Wärme und Bewegung zerfallende Aufwand des thierischen Organismus verzehrt. Denn auch die Bewegung wird nicht durch die Muskeln hervorge-

bracht, sondern wie das Blatt der Pflanze den mechanischen Effekt des Lichts in chemische Differenz umwandelt, so dient der Muskel nur der Umwandlung der chemischen Differenz in mechanischen Effekt. — Wer könnte sich das Auge verschliessen gegen den Ausblick, den dieser Eine Gedanke gewährt? Jedermann muss, sobald er sich darein versenkt, dem Ausspruch Tyndall's zustimmen: „Die Entdeckungen und Verallgemeinerungen der neueren Wissenschaft bilden ein grossartigeres Gedicht, als je die Phantasie geschaffen hat. Sie sind so gross und staunenswerth, dass eine gewisse Charakterstärke bei ihrer Betrachtung dazu gehört, um uns vor Verwirrung zu bewahren!"

Der höchste aller Gegensätze ist derjenige von Denken und Sein, von psychischer und physischer Kraft. Die Philosophie aller Zeiten hat sich zu sehr um diesen Gegensatz bemüht, als dass sie nicht versuchen sollte, den neu gewonnenen Gedanken der wesentlichen Einheit aller Naturkräfte auch auf dies Problem anzuwenden. Diese Anwendung hat zwei Seiten. Unser geistiges Leben zerfällt auf den ersten Blick in die wesentlich verschiedenen Momente der Receptivität und der Spontaneität. Receptiv verhalten wir uns gegen die äussern Eindrücke, besonders die Sinnesempfindungen. Das unmittelbare Bewusstsein führt nun ganz unbefangen die verschiedenen Qualitäten unsrer Sinnesempfindungen auf ebensoviele Qualitäten der zu Grunde liegenden objektiven Verhältnisse zurück. Hatte auch schon Locke diese Meinung bestritten, so ist doch erst jetzt ganz evident, dass die objektive Grundlage unserer Empfindungen für die verschiedenen Sinne im Wesentlichen gleich ist. Damit ist die Lehre von unsern Sinneswahrnehmungen in ein ganz neues Stadium getreten.[1]) — Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob da-

1) Unter den dadurch angeregten physiologisch-philosophischen Forschungen sind vor allem hervorzuheben die Schriften von H. Helmholtz: Handbuch der physiologischen Optik. Lpzg. 1867. Lehre von den Tonempfindungen. 4. Aufl. Braunschweig 1877. Populäre Vorträge. 3 Bde.

durch der eigenthümliche Charakter unsrer psychischen Thätigkeit in um so helleres Licht trete. Sind nämlich die objektiven Grundlagen unsrer Sinnesempfindungen nur quantitativ verschiedene Schwingungsverhältnisse, so scheint schon die Auffassung derselben als qualitativer Unterschiede die psychische Thätigkeit von der physischen völlig zu scheiden. Andererseits aber erfordert die geistige Thätigkeit unzweifelhaft einen Aufwand von Kraft und ist gebunden an die Thätigkeit bestimmter leiblicher Organe, Nerven, Rückenmark, Gehirn. Steht nun diese Kraft mit den bisher besprochenen Kräften in gleicher Linie, so muss auch sie aus der Umwandlung von physischen Kräften, aus chemischen Zersetzungs- oder mechanischen Bewegungskräften jener Organe entstehen. Dann wäre es eine vielleicht schwierige, aber nicht an sich unlösbare Aufgabe, das Verhältniss dieser Bewegung des leiblichen Organismus zu den sogenannten geistigen Thätigkeiten des Denkens, Fühlens, Wollens klarzulegen und dasselbe auf einen so bestimmten Ausdruck zu bringen, wie der für das Verhältniss von Wärme und Bewegung bereits gefundene. Und da die Thätigkeit der Nerven und des Gehirns, weil ein Theil der Bewegung unsers thierischen Körper's, mindestens irgendwie abhängig ist von der Kraftzufuhr, welche derselbe durch die Aufnahme von Nahrungsmitteln und das Einathmen von Luft empfängt, wäre vielleicht die Hoffnung nicht zu kühn, nach einer allgemein gültigen algebraischen Formel daraus die geistige Thätigkeit durch einfache Rechnung zu gewinnen. Damit wären wir dann glücklich angelangt bei Feuerbach's Paradoxon: „Was der Mensch isst, das ist er!“ Unleugbar ist dies das Ziel, das Manche der Wissenschaft stecken, indem sie es nicht für unmöglich halten, jenen von Laplace hypothetisch gesetzten Geist zu verwirklichen. Freilich hat so stolzem Beginnen einer der bedeutendsten Naturforscher[1]) sein bescheidenes „Ignoramus“ und noch be-

1) Du Bois-Reymond in seinem vielgenannten Vortrag: Ueber die Grenzen des Naturerkennens. Gehalten in Leipzig 14. Aug. 1872. 4. Aufl. Lpzg. 1876.

scheideneres „Ignorabimus“ gegenübergestellt und in der Erkenntniss der Materie und in der Erkenntniss der Empfindung zwei Grenzen der Erkenntniss anerkannt, die nicht bloss jetzt noch nicht überschritten seien, sondern auch niemals würden überschritten werden. Aber ist es schon von vorne herein misslich, zumal in einer Zeit, welche so staunenswerthe Fortschritte der Erkenntniss bringt, eine in aller Zukunft unüberschreitbare Grenze des Erkennens zu bestimmen, so muss die getheilte Aufnahme jener Aeusserung, der masslose Beifall hüben, der schroffe Widerspruch drüben, uns noch bedenklicher machen. Und was ist es im Grunde, jenes scheinbar so bescheidene Ignorabimus? Es sagt nur, das eigentliche Wesen der Empfindung werden wir auch dann nicht erfassen, wenn wir die ihr entsprechende Bewegung im menschlichen Organismus, besonders in Nerven und Gehirn, sowie das Verhältniss beider erkannt haben. Dasselbe meint auch Tyndall:[1]) „Zugegeben, dass ein bestimmter Gedanke und ein bestimmter molekularer Vorgang gleichzeitig im Gehirn stattfinden, so besitzen wir doch nicht das geistige Organ, welches uns befähigte, durch irgend einen Denkprocess vom einen zum andern überzugehen.“ Dies Ignoramus aber ist höchst inhaltsleer. Ganz in demselben Sinne müssen wir sagen, wir werden nie erkennen, was die Wärme ist. Denn trotz des genau bestimmten Verhältnisses, in welchem Wärme und Bewegung in einander übergehen, ist die Wärme durchaus nicht mit der Bewegung identisch und für die Erfassung ihres eigentlichen Wesens ist damit Nichts gewonnen. Jenes Ignorabimus aber dahin auszudehnen, dass wir die der geistigen Thätigkeit parallel gehende physiologische Thätigkeit der Nerven und des Gehirns und das Verhältniss beider nicht würden erkennen können, wäre durchaus gegen die unzweideutige Erklärung des Verfassers.

Mit Entschiedenheit fordert die Anwendung des Ge-

---

1) Fragmente aus den Naturwissenschaften. Uebersetzt v. A. H. S. 143.

setzes von der Erhaltung der Kraft auf die psychischen Vorgänge und behauptet die volle Nothwendigkeit derselben Friedrich Albert Lange.[1]) Wir stossen hier auf eine ganz eigenthümliche Fassung des vorliegenden Problems. Nicht die Umsetzung physikalischer Vorgänge innerhalb des Nervensystems und des Gehirns in psychische Vorgänge und umgekehrt dieser in jene soll jenem Gesetz unterworfen sein, sondern der subjektive Zustand des empfindenden Individuums soll zugleich ein objektiver, eine Molekularbewegung sein, und für diese soll das Gesetz gelten.[2]) Hier wird zugleich das Eingreifen einer psychischen Kraft durchaus abgewiesen. Also, wenn ein Eindruck von aussen, Lichtwellen von äussern Körpern oder von einem Schriftstück, oder Schallwellen aus dem Munde eines Andern unser Organ treffen, so wird unsern Nerven und unserm Gehirn ein Reiz mitgetheilt, der hier gewisse mechanische und chemische Veränderungen hervorruft. Treten wir in Folge dessen in eine Handlung ein, so gehen ähnliche Veränderungen in den motorischen Nerven vor. Dieser Vorgang soll ein ununterbrochener sein und von dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft beherrscht. Die subjektive Reihe der Vorstellungen, Gedanken etc. soll durchaus nicht als Glied in die Causalreihe dieses Verlaufes eintreten. Absichtlich wählt Lange zur Erläuterung seiner Ansicht ein recht drastisches Beispiel. Ein Kaufmann sitzt voll Behagen im Lehnstuhl und pflegt der Mittagsruhe; herein tritt der Diener mit einer Depesche: „Antwerpen, Jonas & Co. fallirt." Der

1) Geschichte des Materialismus. 3. Aufl. Bd. II, S. 370 ff.

2) Hier mag daran erinnert werden, dass wir dieselbe Anschauung allerdings im Zusammenhang mit ganz andern metaphysischen Voraussetzungen und psychologischen Consequenzen finden bei Fries, Neue Kritik der Vernunft, II 224. „Mein Gemüth überhaupt als Gegenstand der innern Erfahrung ist eines und dasselbe mit dem Lebensprocess meines Körpers als dem Gegenstand der äussern Erfahrung. Es ist also nur eine verschiedene Erscheinungsweise der einen und gleichen Realität, welche mir meine Person einmal innerlich und dann als den Lebensprozess äusserlich zeigt."

Kaufmann springt auf, befiehlt anzuspannen, eilt auf's Comptoir, auf die Börse, zu Geschäftsfreunden etc. etc. Bei diesem Vorgang soll lediglich die physikalische Causalreihe ins Auge gefasst, jede Berufung auf Vorstellungen, Gedanken etc. abgewiesen werden, Lange will die Leitungen sehen, die Wege der lebenden Kraft, den Umfang, die Fortpflanzungsweise und die Quellen der physikalischen und chemischen Processe, aus welchen die Nervenimpulse hervorgehen. — Dem unmittelbaren Bewusstsein erscheint diese Theorie sofort als unnatürlich, widerspricht sie doch der allgemein angenommenen Erfahrungsthatsache, dass es geistige Kräfte, seelische Impulse sind, welche im Handeln körperliche Wirkungen veranlassen. Aber auch vor genauerer Betrachtung kann sie nicht bestehen, wie bereits Rudolf Seydel gezeigt hat.[1]) Mit Nachdruck macht derselbe geltend, dass in der angeführten Causalreihe nothwendig Begriff und Vorstellung mit aufgenommen werden muss, dass jene Buchstaben der Depesche jene Wirkung nicht hervorbringen konnten, ohne Vermittlung des daraus gewonnenen Begriffs, ohne die Vorstellung der aus diesem Ereigniss den Leser möglicher Weise treffenden Folgen, der Mittel, diese Folgen abzuwenden etc. Vor allem aber lasse Lange ausser Acht, dass eines der wichtigsten Naturgesetze sei, dass der gleichen Ursache unter gleichen Umständen die gleiche Folge entspreche. Für die physikalische Einwirkung auf die Nerven und das Gehirn des Kaufmanns sei es unzweifelhaft von Bedeutung, ob jene Nachricht ihm mündlich oder schriftlich mitgetheilt werde, ob in Deutscher, Englischer, Französischer oder in irgend einer andern Sprache, ob die Depesche mit Lateinischen oder mit Deutschen Buchstaben, mit blauer oder mit

---

1) Zunächst in einem Vortrag: „Widerlegung des Materialismus und der mechanischen Weltansicht.“ Berl. 1873. Nachdem Lange in der zweiten Auflage seiner „Geschichte des Materialismus“ in wenig eingehender Weise geantwortet hatte, erschien von Seydel eine Abhandlung: „Zur Vertheidigung gegen F. A. Lange.“ Philos. Monatshefte 1875. V.

rother Tinte geschrieben sei, ob es heisse „fallirt" oder „banquerot" etc. etc. Dennoch wäre die Wirkung stets dieselbe. Desshalb muss auch die Ursache dieselbe sein; nämlich die aus der in irgend welcher Form ihm zukommenden Nachricht geschöpften Vorstellung von dem Fallissement des befreundeten Hauses, Vorstellung von dem drohenden Verlust etc.

Wir können jedoch sicher annehmen, dass Lange's Ansicht, wonach die psychische Thätigkeit den blossen Revers der an sich durchaus unbekannten Münze bildet, deren Avers die Vorgänge im Nervensystem und Gehirn sind, nicht von vielen getheilt wird. Meist hält man die psychische Thätigkeit für Folge oder Wirkung der physikalischen Vorgänge. Eine durchgeführte Ansicht von der Anwendung des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft auf das geistige Gebiet liegt in dieser besondern Gestalt noch nicht vor. Desto häufiger freilich finden wir dahin zielende Behauptungen, meist mit diktatorischer Behauptung der Denk- und Willensnothwendigkeit. Desshalb müssen wir dabei noch etwas verweilen, und fragen, ob jenes Gesetz auch auf geistiges Gebiet angewendet werden darf, und ob in diesem Fall jene Nothwendigkeit alles psychischen Geschehens, d. h. Abhängigkeit desselben von bloss physikalischen Ursachen folgen würde. Fassen wir zunächst das Zweite in's Auge. Aus jenem Gesetz würde folgen, dass die mechanischen Bewegungs- und chemischen Zersetzungsvorgänge in Nerven und Gehirn, kurz, die psychophysische Thätigkeit (Fechner) in einem ganz bestimmten Aequivalenzverhältniss stehn zu den äussern Reizen der Sinne auf der einen wie zu den rein geistigen Thätigkeiten auf der andern Seite. Das erste Glied dieses Verhältnisses wäre, dass ein bestimmter äusserer Reiz eine qualitativ und quantitativ bestimmte psychische Thätigkeit erregte. Dies wird uns nachher beschäftigen. Hier wenden wir uns sofort dem zweiten Glied zu, ob nämlich die erregte psychische Thätigkeit, sei's Vorstellung, sei's Empfindung, mit anderen geistigen Thätigkeiten des Vorstellens, Wollens etc. in Beziehung tritt nach psychi-

schen Gesetzen, oder nach den mechanischen Gesetzen des physikalischen Reizes. Nennen wir dies ganze Spiel der Vorstellungen etc. hier der Kürze wegen „Association,“ so fragt sich, ob dieselbe nach psychischen oder physiologischen Gesetzen erfolgt. Jenes behauptet St. Mill, dieses Comte, wir sehen also, dass wesentlich verwandte Denker darüber uneinig sind. Uns genügt hier der Nachweis, dass das Gesetz von der Erhaltung der Kraft die Frage nicht zu Gunsten der physiologischen Gesetze zu entscheiden vermag. Das in jenem Gesetz enthaltene Moment, dass eine Kraft nach einem ganz bestimmten quantitativen Verhältniss in eine andere umgesetzt werde, fordert diese Umsetzung nach beiden Richtungen hin. Wie also nicht bloss Bewegung in Wärme, sondern auch Wärme in Bewegung umgesetzt werden kann, so hier nicht bloss psychophysische Kraft in psychische sondern auch psychische Thätigkeit in psychophysische. Dabei ist eine eigenartige Wirkungsweise jeder besondern Kraft nicht ausgeschlossen, z. B. die Wärme wirkt nicht bloss durch Umsetzung in Bewegung, sondern auch durch Mittheilung von Wärme, die freilich stets mit Erregung von Bewegung verknüpft ist. So vermöchte auch eine psychische Thätigkeit, etwa eine Vorstellung, statt unmittelbar in psychophysische Thätigkeit zurückzukehren, nach ihren eigenthümlichen psychischen Gesetzen andere psychische Thätigkeiten, Vorstellungen etc. zu erregen. Dabei kann nur gefordert werden, dass dieselben von einer entsprechenden psychophysischen Thätigkeit begleitet werden. Aber, wohlgemerkt, dann ist nicht die psychophysische Thätigkeit das Primäre, das Bedingende, die psychische Thätigkeit das Secundäre, das Bedingte, sondern umgekehrt. Glaubt man jetzt noch etwa der Sache beikommen zu können durch das andere Moment jenes Gesetzes, dass das Quantum der Kraft stets gleichbleibe, so ist einfach darauf zu verweisen, dass wir im Gehirn ein, durch Ermüdung bisweilen etwas erschöpftes, aber durch Blutcirculation und Schlaf sofort wieder angefülltes, reichhaltiges Reservoir von potentieller psychophysischer Kraft

besitzen. — Aber sind wir überhaupt berechtigt, jenes Gesetz ohne Weiteres auf die geistige Thätigkeit anzuwenden? Es sei zunächst gestattet darauf hinzuweisen, wie J. R. Mayer, der erste Entdecker jenes Gesetzes, ermahnt, den Uebergang von der todten in die lebende Natur mit ruhiger Besonnenheit zu thun. Vor einem doppelten Missverständniss hätten wir uns zu hüten, indem wir weder das auf physikalischem Gebiet Gewonnene auf andern Gebieten gradezu aufgeben, noch es allzu consequent festhalten. Freilich gelte der Satz von der Erhaltung der Kraft auch auf dem Gebiet der Physiologie, aber indem auf physikalischem Gebiet sich kein Analogon finde von der Erzeugung, könne der physikalisch richtige Satz „ex nihilo nil fit" schon in der Physiologie nicht mehr angewandt werden, viel weniger noch auf geistigem Gebiet. Der französische Physiker Adolphe Hirn statuire seiner Ansicht nach ebenso schön als wahr dreierlei Arten von Existenzen, die Materie, die Kraft, die Seele oder das geistige Princip, denn weder die Materie noch die Kraft vermöge zu denken, zu fühlen, und zu wollen. — Soviel steht jedenfalls fest, Erfahrung und Beobachtung bieten uns bis jetzt keine Bestätigung für jene Ausdehnung dieses Gesetzes. Der Punkt an dem dieser Erfahrungsbeweis anzuknüpfen hätte, wäre unzweifelhaft die Aequivalenz zwischen den äussern physikalischen und den innern psychischen Kräften. Dass eine direkte Aequivalenz hier nicht stattfindet, liegt für Jedermann auf der Hand, hat doch derselbe äussere Eindruck nicht bloss bei verschiedenen Individuen, sondern auch bei einem und demselben Individuum unter verschiedenen Umständen ganz verschiedene psychische Wirkung. Jedenfalls also muss ein Mittelglied eingeschoben werden, die sogenannte psychophysische Thätigkeit, oder der Vorgang in Nerven und Gehirn. Diese aber entzieht sich im Augenblick ihrer Wirksamkeit jeder Beobachtung, und so fehlt jeder Anhalt für jene gesuchte Aequivalenz.

Den Versuch, diese Kluft zwischen der physikalischen und der psychischen Welt an der Hand genau beobachteter

Thatsachen zu überbrücken, macht die Wissenschaft der Psychophysik, welche sich zur Aufgabe stellt die Betrachtung alles psychischen Geschehens als Folge physischer Ursachen, um so eine Physik der Seele zu schaffen, als ob Hobbes Recht hätte: Mens nihil aliud erit, praeterquam motus in partibus quibusdam corporis organici. Nachdem Bernoulli bereits 1738 darauf hingewiesen, dass der Zuwachs an innerer Befriedigung durch äussern Erwerb nicht diesem letztern, sondern dem Verhältniss des Erwerbs zu dem bereits vorhandenen Vermögen entspreche, nachdem Euler 1739 die Function für die Abhängigkeit der Empfindung der Tonintervalle von dem Verhältniss der Schwingungszahlen festgesellt hatte, darauf Steinheil 1837 und Poyson 1856 die Sterngrössen mit den photometrischen Intensitäten der Sterne durch eine logarithmische Formel verknüpften, statuirte zuerst E. H. Weber eine gewisse Beziehung zwischen Reiz und Empfindung. Wirken auf uns zwei Reize von derselben Qualität aber verschiedener Intensivität, z. B. zwei verschieden starke Lichtreize, so bemerken wir diesen Unterschied nur, wenn derselbe eine gewisse Grösse erreicht, und die erforderliche Grösse des Unterschiedes ist abhängig von der Stärke der Reize. Indem Weber durch eine Reihe von Beobachtungen und Versuchen betreffs des Tastsinnes und Gemeingefühls die gesetzmässige Abhängigkeit des eben merklichen Unterschiedes zweier Reize von ihrer Stärke berechnete, trat er der zu lösenden Aufgabe näher, ein Mass für die psychischen Vorgänge und ihre Abhängigkeit von den physikalischen Reizen aufzufinden. Er stellte fest, dass zwei Reize, welche ein Organ treffen, um als verschieden empfunden zu werden, eine gewisse Differenz haben müssen und dass diese Differenz mit der Grösse der sie bildenden Reize zu- und abnimmt, also nicht eine absolute, sondern eine relative ist. Z. B. Muss ich zu 10 Pfund 1 Pfund hinzuthun um den Unterschied zu bemerken, so zu 100 Pfund 10 Pfund, dagegen zu 1 Pfund nur $^1/_{10}$ Pfund. Dies Weber'sche Gesetz bildet noch jetzt die Grundlage aller psychophysischen Untersuchungen.

Hieran knüpft auch Fechner[1]) an. Das Weber'sche Gesetz enthält offenbar noch keine allgemeine Formel betreffs des Verhältnisses von Reizgrösse zu der zugehörigen Empfindungsgrösse. Denn indem nur gesagt wird: werden zwei Reize erhöht, so muss auch die Differenz derselben entsprechend erhöht werden, sollen dieselben noch als unterschieden empfunden werden, liegt ein Mass für die Empfindung noch nicht vor. Um dies zu gewinnen, nimmt Fechner noch eine andere Thatsache hinzu, nämlich „die Thatsache der Schwelle.“ Dieselbe besagt, dass ein Reiz, wie auch ein Reizunterschied, (auf jenen bezieht sich die Reiz-, auf diesen die Unterschiedsschwelle) eine gewisse Grösse erreichen muss, wenn derselbe als Empfindung zum Bewusstsein kommen soll. Diese Grösse nun, welche die Empfindung haben muss, um ins Bewusstsein zu kommen, wird als constante psychische Grösse angenommen und damit die sogenannte „Ebenmerklichkeit“ des Reizes oder des Reizunterschiedes zur Einheit des psychischen Masses gemacht. Der ihr entsprechende physische Reiz ist am kleinsten, wenn noch kein Reiz vorhanden ist, also die Unterschiedsschwelle mit der Reizschwelle zusammenfällt und wächst proportional dem Reiz. Damit ist ein direktes Verhältniss zwischen physischem Reiz und psychischer Erregung aufgefunden. Dasselbe besteht darin, dass der physikalische Reiz in geometrischer Progression wachsen muss, soll die entsprechende Empfindung in arithmetischer Progression zunehmen. Da nun dasselbe Verhältniss zwischen der Zahl und ihrem Logarithmus obwaltet, wird das Fechner'sche Gesetz dahin formulirt: Die Grösse der Empfindung steht im Verhältniss, nicht zur absoluten Grösse des Reizes, sondern zum Logarithmus der Grösse

1) Vgl. Fechner's Elemente der Psychophysik. 2 Bde. Lpzg. 1860. Zugleich sei hier bemerkt, dass die allgemeine philosophische Anschauung Fechner's eine eigenthümliche Verknüpfung der Atomistik mit pantheistischer Weltbeseelung ist. Die Atome sind raumlose oder punktuelle Wesen, die Seele ist nicht auf Ein Atom beschränkt, die einzelnen Gestirne und das ganze Universum sind beseelt, so dass die menschlichen Seelen Theile oder Höhepunkte dieser All-Seele bilden.

des Reizes, wenn dieser auf den Schwellenwerth, d. h. diejenige Grösse, bei welcher die Empfindung entsteht und verschwindet, als Einheit bezogen wird. Wie den Bewusstseinsgrad der Empfindung, so will Fechner auch den Grad der Unbewusstheit aus dieser Formel ableiten. Sobald nämlich der Empfindungswerth geringer ist als 1 tritt die Empfindung nicht ins Bewusstsein, und zwar je weiter unter 1, desto mehr bleibt sie vom Bewusstsein entfernt, desto unbewusster. Ein negativer Empfindungswerth soll nämlich nach Fechner nicht etwa eine Empfindung von negativem Charakter, etwa Kälte — oder Unlust — gegenüber der Wärme — oder Lustempfindung repräsentiren, sondern Empfindung von verschiedenen Graden der Unbewusstheit. — Natürlich hat es Fechner nicht an Widerspruch gefehlt.[1]) Die Hauptangriffe richten sich gegen die Annahme, der eben merkliche Empfindungsunterschied sei eine constante Grösse. Es wird eingewandt, dass nach dieser Annahme die Ebenmerklichkeit zweier Reizunterschiede eine Empfindung der Gleichheit dieser Unterschiede einschliesse, was der Erfahrung widerspreche, Wenn z. B. der Unterschied von 1 Gr. und 1 Gr. 25 Mgr. eben merklich sei, so werde bei Hebung von 1 K. die Ebenmerklichkeit des Unterschiedes erst bei Hinzufügung von 25 Gr. erreicht, diese Unterschiede selbst aber würden niemals als gleich empfunden. Ferner finde die Vergleichung zweier Empfindungen nur mit Hülfe der Erinnerung statt, diese aber gebe die Empfindung nie mit voller Schärfe wieder, so dass die Vergleichung ungenau bleibe.[2]) Auch gegen die Auffassung der unbewussten

---

1) Besonders sind zu nennen: Delboeuf, ferner Hering: Zur Lehre von der Beziehung zwischen Leib und Seele. Abth. I. Wien 1876. P. Langer: Die Grundlagen der Psychophysik. Jena .1876. Georg Elias Müller: Zur Grundlegung der Psychophysik. Kritische Beiträge. Berl. 1878. Dazu die Entgegnung von Fechner: In Sachen der Psychophysik. Lpzg. 1877.

2) Diese von Langer besonders betonte Erwägung sucht Müller durch folgende Argumentation ad absurdum zu führen: Wir sollen uns vorstellen, dass die einem vorhandenen Erinnerungsbilde ent-

Empfindungen, sogar gegen die Sicherheit der angewandten Versuchsmethoden richtet sich der Widerspruch. Naturgemäss können wir hier auf die Einzelheiten dieser Verhandlungen nicht eingehen, und noch weniger selbst in dieselben eintreten. Soviel wenigstens steht fest, dass bis jetzt ein irgend wie gesichertes Fundament für die Bestimmung des Verhältnisses, in welchem psychische Vorgänge, selbst die einfachsten Empfindungen, und zwar lediglich nach Seite der Intensität, zu den veranlassenden äussern Reizen stehen, noch nicht gefunden ist.

Diese Bemühungen, das geistige Leben von der Seite der demselben unleugbar zur Seite gehenden und irgendwie zu Grunde liegenden Thätigkeit unsres leiblichen Organismus aus, besonders der Nerven und des Gehirn's, zu erforschen, hat auch eine neue Art der psychologischen Untersuchung gezeitigt, nämlich die physiologische Psychologie.[1] Wundt stellt derselben die Aufgabe, diejenigen Lebensvorgänge zu erforschen, welche zwischen äusserer und innerer Erfahrung in der Mitte stehen und desshalb die Anwendung beider Beobachtungsmethoden, der äusseren und der inneren, erforderlich machen, um von hier aus eine Totalauffassung sämmtlicher Lebens-

---

sprechende Empfindung innerhalb zweier bestimmter Grenzempfindungen gelegen habe. Diese Grenzempfindungen können wir uns wieder nur durch ein Erinnerungsbild vorstellen, und so gelangen wir zu Grenzempfindungen zweiter, dritter Ordnung u. s. w. in infinitum. — Dabei liegt jedoch der Fehler auf der Hand, nämlich in der Betonung des Umstandes, dass wir diese Grenzen uns vorstellen sollen. Gemeint ist nur, dass die Empfindung in der Erinnerung gleichsam eine grössere Breite annimmt, so dass eine geringe Verschiedenheit nach oben und unten die neu eingetretene Empfindung nicht als verschieden erscheinen lässt.

1) Von den hierher gehörigen Schriften sind unzweifelhaft die bedeutendsten: W. Wundt: Grundzüge der physiologischen Psychologie. Lpzg. 1874. Adolf Horwicz: Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage. Th. I. Halle 1872. Th. II, H. 1. Halle 1875, Th. II, H. 2. Magdeb. 1878. (Th. III ist noch zu erwarten.) Selbst die Schrift von Luys: Das Gehirn. Lpzg. 1877 ist in physiologischer und mehr noch in psychologischer Beziehung ungenügend.

vorgänge zu ermöglichen. Horwicz stellt ausser dieser physiologischen Grundlage der Psychologie noch die Forderung, sämmtliche Seelenprocesse auf ein einfaches Grundelement zurückzuführen. Obgleich den turbulenten Behauptungen der Materialisten gegenüber betont wird, „dass die Frage nach der Grundursache der seelischen Erscheinungen oder nach dem Wesen der Seele nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft als eine offne angesehen werden muss," wird aus der unleugbaren Wechselbeziehung zwischen Seele und Leib das Recht der physiologischen Betrachtung hergeleitet. Wie aber der leibliche Organismus aus der Zelle, so muss auch das gesammte seelische Leben aus einem einzigen einfachen Grundschema abgeleitet werden. — Diejenigen Theile des Organismus, welche der geistigen Thätigkeit dienen, sind das Nervensystem und die Centralorgane des Rückenmarks und des Gehirns. Der anatomische Bau dieser Organe ist völlig bekannt, dagegen schon die chemische Zusammensetzung derselben durchaus ungenügend erforscht. Nur vermuthen lässt sich, dass sie Stoffe enthalten, welche durch chemische Zersetzung eine grosse Menge Arbeitskraft auszulösen vermögen. Betreffs der functionellen Bedeutung dieser Organe wissen wir nur, dass die Nervenzellen die centralen Functionen beherbergen, die Fasern dagegen der Leitung dienen; aber betreffs verschiedener Functionen der drei Theile der Zellen lässt sich Nichts feststellen, während von den Fasern wahrscheinlich der Axenfaden der Leitung, die Markscheide der Isolirung dieser Leitung dient. Ueberdies ist es nur wahrscheinlich, nicht aber sicher, dass die den Nerven mitgetheilten Erregungszustände in allen Fällen gleich sind; dieser Erregungszustand besteht nicht in einfacher Uebertragung der äussern Reizbewegung sondern in Auslösung von Bewegungsvorgängen im Nerven, aber auch diese sind unbekannt, nur dass man weiss, dass mit denselben ein gewisses elektromagnetisches Verhalten Hand in Hand geht, ohne mit ihnen identisch zu sein. Wundt zeigt noch, dass mit dem Eintritt des Reizes im Nerven sich sowohl er-

regende als hemmende Wirkungen zeigen, und zwar so, dass anfangs die hemmenden, später die rascher wachsenden erregenden Wirkungen überwiegen. Ferner kennt man zwei Gesetze der Nervenleitung, dasjenige der isolirten Längsleitung, d. h. dass jeder Nerv den mitgetheilten Erregungszustand ohne Querleitnng in der Richtung der Längsaxe bis an's Ende fortleitet, und dasjenige der doppelsinnigen Leitung, d. h. dass diese Fortleitung nach beiden Richtungen der Axe hin stattfinden kann. Die Verschiedenheit der Leistung der Nerven kann desshalb nur in den Endapparaten begründet sein. Deren gibt es zwei, den peripherischen und den centralen. Die sensiblen Nerven haben ihren peripherischen Endapparat besonders in den fünf Sinnen, welche wegen der durchlassenden Medien, der Endausbreitung des Nerven und der accommodirenden Bewegung des Organ's in hohem Grade vollkommene Aufnahmeapparate sind. Die den Gemeingefühlen dienenden sensiblen Nerven sind betreffs ihres peripherischen Endapparates fast unbekannt. Die motorischen Nerven sind je mit einem Muskel verknüpft und haben einen doppelten centralen Endapparat, nämlich im Rückenmark und im Gehirn. Ueberhaupt redet man nicht von Einem Centralorgan, sondern von mehreren, Rückenmark, Gehirn, Sympathikus. Aber betreffs der Functionen dieser Centralorgane gehen die Meinungen auseinander. Horwicz bezeichnet die Versuche, für jedes einzelne Organ oder gar für die verschiedenen Theile desselben, besonders des Gehirns, eine ihm speciell zukommende Function aufzufinden, als erfolglos. Alle Seelenthätigkeiten fänden in allen Centraltheilen statt, und sicher sei nur das Gesetz der stufenweisen Unter- und Ueberordnung, wonach das Cerebrospinal-Nervensystem eine Reihe derartig einander übergeordneter Systeme bildet, dass jedes folgende Glied das vorhergehende umfasst und mit neu hinzutretenden Organen zu einer höhern Einheit erhebt, ferner das Gesetz der Hemmungen, wonach das Gehirn auf die Thätigkeit der niedern Organe einen hemmenden Einfluss auszuüben vermag. Wundt dagegen bezeichnet als Sitz der

Reflexbewegung besonders das Rückenmark und verlängerte Mark. Die Vierhügel sind die Centralorgane des Gesichtssinnes, und zwar das vordere Paar für die sensorischen Leistungen des Sehorgan's, beide zusammen für die motorischen. Die Sehhügel vermitteln die Verbindung der Ortsbewegungen mit den Tastempfindungen. Der Streifenhügel bildet den wichtigsten Knotenpunkt derjenigen Leitungsbahn, welche die Uebertragung der Willensimpulse an die Muskeln übermittelt. Die Grosshirnhemisphären dienen der Intelligenz und dem Willen. Da diese Localisation der Leistungen jedoch nicht von besondern Eigenthümlichkeiten der Organe oder ihrer Theile abhängt, sondern von deren Anordnung, kann auch stellvertretend ein Theil die Function des andern übernehmen.

Bis jetzt ist für die genauere Erforschung der psychischen Vorgänge fast Nichts gewonnen. Die weiteren Untersuchungen lehnen sich noch loser an die physiologischen Thatsachen an, lassen daher der eigenthümlichen Deutung derselben und damit den besondern Meinungen immer mehr Raum. Das einfachste Element aller psychischen Thätigkeit ist die Empfindung. Die Ursache derselben ist ein Reiz, entweder ein äusserer oder ein innerer. Der innere Reiz erregt die Empfindungen des Gemeingefühls, die uns völlig unbekannt sind. Der äussere Reiz erregt die Sinnesempfindung, deren wichtigsten Momente die Intensität und die Qualität sind. Betreffs der Intensität schliesst Wundt sich den Untersuchungen Fechner's an, doch sahen wir oben, wie bestritten dieselben sind. Betreffs der Qualität ist zu unterscheiden zwischen den allgemeinen Reizen des mechanischen Stosses, der Elektricität, der Wärme, der chemischen Schwankungen, welche alle Sinne in gleicher Weise erregen, und den speciellen Reizen, welche für die vier Hauptsinne erforderlich sind. Deren Empfindungen bilden ein qualitativ verschiedenes Continuum (der verschiedenen Farben, Töne etc.) und sind deutlich von einander unterschieden. Das hängt sicher mit der besondern Structur der Organe zusammen, besonders mit den verschiedenen Endigungsformen der

Nerven, indem beim Gehör wie beim Tasten unmittelbare Uebertragung der mechanischen Bewegung, beim Geruch und Geschmack chemische Einwirkung stattfindet, beim Gesicht eine eigenthümliche Umwandlung der Bewegung des Reizes, wahrscheinlich verknüpft mit chemischen Einwirkungen. Das Nähere ist vollständig unbekannt; nur vermuthen können wir, dass, wenn die Nerven, ihrer gleichen Structur entsprechend, auch gleiche Function haben, die qualitative Verschiedenheit der Sinnesempfindungen auf bloss quantitativen Verhältnissen ein und desselben Nervenprocesses oder auf verschiedenen Schwingungszahlen der Nervenerregung beruhen. Wohl vermögen wir den Bau der Sinnesorgane, besonders des kunstvoll eingerichteten Auges zu zergliedern, können nachweisen, wie im Auge auf der Netzhaut ein umgekehrtes verkleinertes Bild der äusseren Gegenstände entsteht, welche Muskelbewegungen das einfache Sehen mit zwei Augen ermöglichen, können vermuthen, wie das Ohr von verschiedenen Tönen verschieden afficirt wird, aber der psychische Akt der sinnlichen Wahrnehmung ist uns nachher ebenso unbekannt, wie vorher. —

Noch mehr zeigt sich dies, sobald wir tiefer in die psychologischen Probleme eindringen, z. B. bei der Frage nach dem Bewusstsein. Auch Wundt muss zugestehen, dass das Bewusstsein selbst die Bedingungen aller inneren Erfahrung ist und deshalb alle Versuche, das Wesen desselben aus dieser zu erkennen, entweder zu tautologischen Umschreibungen führen oder zur Bestimmung der im Bewusstsein wahrgenommenen Thätigkeiten, die deshalb das Bewusstsein bereits voraussetzen. Nur die Bedingungen, unter denen das Bewusstsein vorkommt, lassen sich aufzeigen, nämlich die Bildung von Vorstellungen durch die Synthese der Empfindungen in räumlich-zeitlicher Ordnung, und das Gehen und Kommen der reproducirten Vorstellungen. Nun war freilich für die Reproduction angenommen, dass die unbewusst gewordenen Vorstellungen „als eine Disposition zum Vorstellen vorhanden sind, welche auf einer physiologischen Disposition in den Centraltheilen

beruht," und betreffs der Bildung von Vorstellungen, dass sie „an bestimmte Verhältnisse der physischen Organisation gebunden" sei. Die Annahme eines bestimmten Organs des Bewusstseins wird abgewiesen und die physiologische Grundlage der Einheit des Bewusstseins in dem Zusammenhang des ganzen Nervensystems gefunden. Wenn deshalb auch die Annahme verschiedener, einander coordinirter oder subordinirter Arten von Bewusstsein abzuweisen ist, können doch vielleicht niedrigere Centraltheile, wenn die höheren von ihnen getrennt sind, einen gewissen Grad des Bewusstseins entwickeln. Aus dem Bewusstsein entwickelt sich alsdann das Selbstbewusstsein, indem der die Vorstellungen vereinigenden Thätigkeit des Bewusstseins eine unterscheidende zur Seite tritt, welche die aus dem eignen Körper herrührenden Empfindungen, Bewegungs- und Gemeingefühle, nebst dem innern Verlauf der Vorstellungen, den äussern Eindrücken gegenüberstellt. — Horwicz sucht das verlangte einfache Grundelement sämmtlicher seelischen Processe auf psycho-physischem Gebiet. Wie das einfachste Element des reich gegliederten Nervensystems aus der Verbindung je einer centripetalen und einer centrifugalen Faser durch Zellen- und Commissurfaser besteht, so bildet die innige und nothwendige Verbindung von Empfindung und Bewegung das einfache Element der seelischen Processe. Die Bewegung ist unmittelbare Folge der Empfindung, übt aber auf dieselbe zugleich eine Rückwirkung aus, indem sie die ursprüngliche Empfindung abändert und ausserdem das mit der Bewegung verbundene Muskelgefühl hinzuthut. Ursprüngliche Empfindung, Bewegung mit Muskelgefühl, abgeänderte Empfindung, diese Dreiheit bildet das einfachste psychische Element. Da ohne Ausnahme alle geistigen Processe sich aus demselben aufbauen, kann das Bewusstsein nur eine, in der stetigen Entwicklung der seelischen Thätigkeiten nicht scharf abzugrenzende Stufe sein, oder, will man alles Psychische als bewusst bezeichnen, so beginnt die Function des Bewusstseins von kleinsten Werthen und steigt unmerklich. Da nun die

Physiologie lehrt, dass je deutlicher und bewusster die Empfindungen sind, desto häufiger die sensiblen Nerven durch Nervenzellen hindurchgehen, so ist wahrscheinlich, dass die Perception nicht in den ersten, auch nicht erst in den höhern, sondern gradweis immer vollkommener in allen Zellen zu Stande kommt. Am meisten Auskunft über das Bewusstsein bietet vielleicht die Betrachtung der Reproduction. Ein specielles Organ für die Reproduction zeigt die Physiologie nicht, doch dienen derselben wahrscheinlich die Commissuren. Reproduction ist die Ueberleitung von Reizen, überwiegend nach der sensiblen Seite, in bestimmter, durch Dispositionen angegebener Richtung und auf Residuen, die von ältern Reizzuständen aufbewahrt sind. Diese Aufbewahrung von Spuren der Reizzustände beruht freilich auf dem allgemeinen Beharrungsgesetz der Kräfte, doch ist dabei zu beachten, dass das Organ der psychischen Thätigkeit in einem steten Stoffwechsel begriffen ist, dass deshalb die Beharrung nur auf einer gewissen psychischen Selbstthätigkeit beruhen kann. (Man beachte die Abweichung von Wundt's physiologischen Spuren.) Von der Sinneswahrnehmung unterscheidet sich die Reproduction dadurch, dass sie auf Spontaneität, jene auf Receptivität beruht, daher Erstere ohne unser Zuthun erscheinen, Letztere nur zurückgewiesen werden kann. Wie die Empfindung als seelische Reaction auf physische Bewegung mit jeder andern Kraftwirkung unvergleichlich ist, so auch das Beharren der Vorstellung, das auf fortdauerndem Trieb beruht. Das Entschwinden der Vorstellung beruht wahrscheinlich auf einem willkürlichen Hemmungsact, das Wiederbewusstwerden nicht bloss auf Entfernung der Hemmung, sondern wahrscheinlich auf willkürlicher Beziehung zu andern Vorstellungen. Denn bewusste und unbewusste Vorstellung, auf deren Unterscheidung die Reproduction beruht, gehen, je nach der Ab- oder Zunahme des Gefühlsantheils, in einander über und wirken wechselseitig auf einander. — Das Gefühl ist überhaupt nach Horwicz der Ausgangspunkt unsrer gesammten psychischen Entwicklung. Die Empfindung ist

nämlich die gemeinsame Quelle von Wahrnehmung und Gefühl. Die Betrachtung der fünf Sinne, der Gemeingefühle, des Ort- und Zeitsinnes zeigt uns, dass alle sinnliche Empfindungen sowohl objectiv, d. h. Wahrnehmung vermittelnd, als subjectiv sind, d. h. Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen erweckend. Und zwar in der Art, dass, je mehr das Eine der Fall ist, desto weniger das Andere. Da nun die Objectivität der Empfindung in gradem Verhältniss steht zu ihrer Frequenz, so ist wahrscheinlich, dass der früheste, elementare Faktor der sinnlichen Empfindung das einfache Sinnesgefühl ist, dass die Empfindung erst nach dem Maasse ihrer Häufigkeit durch den abstumpfenden Einfluss der Gewöhnung ihre Gefühlsempfindlichkeit verliert und erst dadurch befähigt wird, objective Erkenntniss zu vermitteln.

Das ist im Allgemeinen die Grundlage, auf welcher Horwicz im zweiten Theil die „Analyse des Denkens“ oder die „Grundlinien der Erkenntnisstheorie“ und die „Analyse der qualitativen Gefühle“ aufbaut. Aber je tiefer er damit in die eigentlich psychologischen Untersuchungen eindringt, desto seltener und desto lockerer werden die Anknüpfungen an die Physiologie. Es ist das kein Tadel gegen das Werk; dessen Bedeutung und hoher Werth liegt in der feinen Beobachtung der psychischen Processe, es zeigt nur, dass von der Physiologie, abgesehen von einigen wenigen elementaren Punkten, für die Erforschung der psychischen Processe wenig Förderung zu erhoffen ist. Ein besonderes Organ lässt sich für das Denken ebenso wenig entdecken, wie für das Bewusstsein; auch ist die im Bewusstsein erfahrungsmässig gegebene Einheit der Seele nicht nachweisbar in der Form eines Zusammenlaufens aller Leitungsbahnen in Ein Centrum. Dass das Gefühl die erste Grundlage aller psychischen Gebilde sei, wird auch für die Erkenntnisstheorie verwerthet. Probleme erhält unser Denken dadurch, dass unsre Sinne in einer uns unbekannten Weise afficirt werden. Aber die weitere Erforschung dieses Unbekannten beruht nicht auf rein theoretischem, sondern stets auf praktischem Gefühls-

Interesse. Deshalb fragen wir nicht: Was ist das? sondern in Verbindung mit einem bestimmten Gefühl beginnen wir unsre Untersuchung mit einer bestimmten Disjunction, etwa: Essbar oder nicht? gefährlich oder nicht? Erst wenn das Gefühlsinteresse abgeblasst ist, tritt die rein theoretische Frage auf: Was ist das? — Auch der Denkprozess beginnt mit dem einfachen psychischen Element. Wenn nämlich die von der Empfindung bewirkte Bewegung eine bestimmte abgeänderte Empfindung bewirkt hat, vor allem die Linderung einer unangenehmen, und mit der Wiederkehr des Reizes alle drei Momente dieses Elements in die Erinnerung treten, so bildet sich der erste Schluss: Das Gefühl habe ich gehabt, — damals half das, — folglich thue ich das. Dies Wiedererkennen des Früheren als eines dem Gegenwärtigen Gleichen ist das Urtheil; daraus bildet sich der Begriff als Zusammenfassung des mehreren Gemeinsamen in eine Einheit. Das Causalitätsverhältniss ist uns unmittelbar gegeben im Verhältniss von Empfindung und Bewegung. Die einzelne praktische Erfahrung, dass eine bestimmte Empfindung durch eine bestimmte Bewegung aufgehoben wird, ist das Ursprüngliche und nicht das sogenannte allgemeine Causalitätsbedürfniss. Diese Causalität und Identität als Mittel alles Vergleichens und Unterscheidens sind die beiden Elemente alles unsers Denkens, jene bietet das Materiale, diese das Formale desselben. Dieselben sind desshalb auch Erkenntnisse a priori, freilich nicht als klar ausgesprochene Sätze, aber als Kategorien, als Eigenthümlichkeiten unsrer Empfindungs- und Bewusstseinsreaction. Daher beruht auch der Act der Apperception nur darauf, dass etwas zunächst als unbekannt Erscheinendes durch fortgesetzte Betrachtung mit dem Bekannten in Beziehung gesetzt und somit ebenfalls als bekannt aufgefasst wird.

Auch in der „Analyse der qualitativen Gefühle“ sucht Horwicz bei der Physiologie wenigstens Anknüpfungspunkte. Betreffs der Fragen, was das Gefühl seinem Wesen nach sei, worin es seinen Grund habe, wie es sich

zu den übrigen seelischen Processen verhalte, in welcher Weise es sich höher und höher complicire, soll die Physiologie uns wenigstens darüber aufklären, in welchen Organen und durch welche Functionen derselben Gefühle zu Stande kommen. Aber auch hier ist die Ausbeute gering; Horwicz knüpft an an die oben erwähnte Unterscheidung der hemmenden und erregenden Wirkung im Nerven. Jene sucht in der Nervenmasse complexere Verbindungen zu bilden, und dadurch die frei werdende Arbeit zu binden, diese durch die Auflösung complexer Verbindungen positive Moleculararbeit zu erzeugen. Hierin sieht er das zu Grunde liegende physiologische Analogon der psychologischen Unterscheidung der beiden Gefühlszustände der Lust und Unlust. Freilich nicht so, dass der psychologische Gegensatz der Lust und Unlust jenem physiologischen Gegensatz der Erregung und Hemmung völlig parallel gesetzt werden könnte. Zunächst hängen Lust und Unlust nicht von der Qualität, sondern nur von der Intensität der Empfindung ab. Hier aber ist das Verhältniss nicht, wie häufig vorgestellt wird, der Art, dass Lust und Unlust als positive und negative Grössen einander gegenüber stehen, getrennt durch einen in der Mitte liegenden Nullpunkt. Wie die schwächsten, nur eben empfundenen Reize Unlust erregen, erst stärkere Lust, dann wieder zu stark gesteigerte Unlust, so sind alle Gefühle von Hause aus und ihrer Natur nach gemischte, die sowohl Lust als Unlust enthalten, nur mit quantitativem Ueberwiegen bald des Einen bald des Andern. Von den beiden Molecularprocessen, deren Bedeutung für den thierischen Organismus in „Ersatz“ und „Verbrauch“ besteht, ist nun bald dieser, bald jener angenehm, je nach den Umständen. Daher lässt sich dieser Parallelismus des Physischen und Psychischen nicht weiter bestimmen als bis zur Feststellung einiger allgemeiner Sätze, nämlich dass es für jedes Organ und für den ganzen Organismus eine Gleichgewichtslage gebe, um welche unsre Gefühle gravitiren, so dass Entfernung Unlust errege, Wiederannäherung Lust; dass dies Gleichgewicht ein relatives und

labiles, innerhalb gewisser Grenzen veränderliches sei, dass wir nicht die Zustände, sondern die Veränderungen empfinden, dass es keinen Nullpunkt des Reizes und des Gefühls gebe. Horwicz selbst muss zugeben, „dass der zureichende Grund des Gefühls in einem irgend wie gearteten Chemismus der Nervenmolecule nicht vollständig gefunden werden könne.“ Das Wesen des Gefühls besteht in der Selbsterhaltung, d. h. in der Art und Weise der Reaktion auf die Veränderung, also in dem Innewerden des Nutzens und des Schadens, die Lust ist Ausfluss der Stärke des psychischen Seins, die Unlust der Schwäche, des Unvermögens. Im Einzelnen lässt sich dann bei den sinnlichen Gefühlen, vor allem bei dem auf Ermüdung beruhenden Muskelgefühl und dem Gemeingefühl ein Zusammenhang mit physiologischen Processen nachweisen, weit weniger schon bei den ästhetischen Gefühlen der Harmonie der Töne, Farben-Harmonie, Form- und Maassgefühlen. Steigt aber die Untersuchung noch höher, zu den intellectuellen, moralischen und historischen Gefühlen, so lässt uns die Physiologie noch mehr im Stich und trägt zur Erkenntniss der eigenthümlich psychischen Vorgänge Nichts bei.

Wundt, dessen physiologische Untersuchungen viel mehr auf Einzelnheiten eingehen, bietet weniger Versuche, die psychologischen Phänomene auf Grund derselben zu deuten und zu begreifen, obgleich er durch die Annahme, jede Vorstellung lasse eine Disposition zurück, begründet in bleibender Veränderung in den Nerven und Centralorganen, dafür einen bedeutenden Anhaltspunkt gewonnen hätte. Wo er höhere psychologische Fragen berührt, zeigt sich ebenfalls, dass dieselben aus den physiologischen Untersuchungen wenig Licht gewinnen. —

Wir können daher wohl das Schlussurtheil dahin abgeben: Bis jetzt sind erst für die allereinfachsten psychischen Erscheinungen die entsprechenden physiologischen Vorgänge entdeckt; es ist kaum wahrscheinlich, dass es gelingen wird, die physiologische Grundlage oder Parallele, (oder wie man sonst sagen will) der verwickelteren psychischen Processe völlig klar zu legen; die bisherigen Er-

folge geben keinen Grund zu der Erwartung, dass, wenn dies dennoch geschehen sollte, die Erkenntniss der wesentlich psychischen Vorgänge dadurch bedeutend gefördert würde.

Bildet somit der erste Satz der mechanischen Wärmetheorie, welcher die Constanz aller in der Welt enthaltenen lebendigen und spannenden Kräfte behauptet, den Ausgangspunkt für weitgehende Versuche, alle Kräfte, die uns im Weltall entgegentreten, nach einem bestimmten quantitativen Massverhältniss auf einander zurückzuführen, so knüpfen sich an den zweiten Satz derselben verschiedene kosmologische Speculationen. Derselbe behauptet nämlich einen allmählichen Ausgleich aller Wärmedifferenzen. „In allen Fällen, wo eine Wärmemenge in Arbeit verwandelt wird, und der diese Umwandlung vermittelnde Körper sich schliesslich wieder in seinem Anfangszustande befindet, muss zugleich eine andre Wärmemenge aus einem wärmeren in einen kälteren Körper übergehen, und die Grösse der letzteren Wärmemenge im Verhältniss zur ersteren ist nur von den Temperaturen der beiden Körper, zwischen welchen sie übergeht, und nicht von der Art des vermittelnden Körpers abhängig“ (Clausius). Danach ist Temperaturdifferenz die nothwendige Bedingung der Wärmebewegung, ihre Folge, wo sie ohne Dazwischentreten eines vermittelnden Vorgangs geschieht, Ausgleich dieser Differenz. Daraus würde folgen, dass das Weltall sich einem Endzustande nähert, wo alle Wärmeunterschiede sich ausgeglichen haben und alle Materie in äusserster Disaggregation im Weltraum zerstreut wäre. Oder, fassen wir nur unser Sonnensystem ins Auge, so nimmt alles Wachsen und Leben auf der Erde und den übrigen Planeten seinen Ausgang von der Wärme, welche die Sonne immerfort ausstrahlt. Woher aber bekommt die Sonne einen angemessenen Ersatz für die stete Wärme-Ausstrahlung, deren Grösse in unvorstellbaren Zahlen ausgedrückt wird? Erhält sie etwa keinen Ersatz, so wird mit der Zeit ihr Vorrath erschöpft sein und diese Quelle des Lebens wird versiegen. Von diesen Erwägungen aus

hat denn auch eine Reihe von Forschern: Clausius, Thomson, Helmholtz, Tait. u. A. den schliesslichen Stillstand der Welt behauptet. „Wir können den gesammten Kraftvorrath der Welt in zwei Theile theilen, der eine davon ist Wärme und muss Wärme bleiben, der andere, zu dem ein Theil der Wärme der heisseren Körper und der ganze Vorrath chemischer, elektrischer und mechanischer Kräfte gehört, ist der mannichfaltigsten Formveränderung fähig, und unterhält den ganzen Reichthum wechselnder Veränderungen in der Natur. Aber die Wärme der heissen Körper strebt fortdauernd durch Leitung und Strahlung auf die weniger warmen überzugehen und Temperaturgleichgewicht hervorzubringen. Daraus folgt, dass der erste Theil des Kraftvorraths bei jedem Naturprocess fortdauernd zunimmt, der zweite fortdauernd abnimmt, und wenn das Weltall ungestört dem Ablauf seiner physikalischen Processe überlassen wird, wird endlich aller Krafvorrath in Wärme übergehen und alle Wärme in das Gleichgewicht der Temperatur kommen. Dann ist jede Möglichkeit einer weitern Veränderung erschöpft, dann muss vollständiger Stillstand aller Naturprocesse eintreten“ (Helmholtz).

Diese Aussicht auf eine ewige Ruhe des Weltalls wirkt auf Manchen gar abschreckend, um so mehr, als damit das oft verkündete Axiom der Ewigkeit der Welt aufgegeben werden müsste, und doch war es so bequem, auf Grund dieses Axioms der rohen theologischen Vorstellung von einer Schöpfung der Welt und einem endlichen Untergang derselben entgegen zu treten. Daher hat es auch an Gegnern dieser Meinung nicht gefehlt. Mayer lässt der Sonne den entsprechen Ersatz an Wärme zukommen durch mechanischen Stoss, indem ohne Unterbrechung kosmische Materie, Planeten, Cometen, Asteroiden, die sich auf ihrer Bahn durch den Weltraum der Sonne immer mehr nähern und deren Vorhandensein in nächster Nähe der Sonne die Zodiakallichtmasse vermuthen lasse, in dieselbe stürzen. Das würde jedoch den gefürchteten Ausgleich nur hinausschieben, nicht gänzlich auf-

halten können, solange die räumliche Endlichkeit des Weltalls angenommen wird. Doch wird behauptet, beim Zusammenstoss grosser Massen erreiche die dadurch erzeugte Wärme eine solche Höhe, dass die Sonne zum Chaos verbrennen und dadurch der Keim zu einer neuen Weltbildung gegeben sein würde. Aehnlich sind die Ausführungen von Reuschle, der überdies Einspruch dagegen erhebt, ein in endlichen Verhältnissen gültiges Gesetz auf das unendliche Universum anzuwenden. O. Caspari[1]) sucht ferner geltend zu machen, dass der vorausgesetzte Ausgleich der Temperaturdifferenzen gar nicht stattfinde, weil es zur Eigenthümlichkeit des das Weltall erfüllenden Aethers gehöre, nach dem Gesetz der Interferenz Kälteherde zu bilden, welche eben jenen Ausgleich verhindern.

„Die Welt besteht aus den Atomen und dem leeren Raum.“ In diesem Satz stimmen die materialistischen Systeme des Alterthums und diejenigen der Neuzeit mit einander überein. Während aber jene nur wenig Anknüpfungspunkte vorfanden, über den Aufbau des Universum's aus den zu Grunde liegenden Atomen mehr als einige rohe Vermuthungen aufzustellen, mussten diese immer wieder zur Bestimmung der Atome zurückkehren, nachdem die scheinbar verschiedenen Kräfte und Eigenschaften der Körper als wesentlich verwandt erkannt waren. Zunächst lag es nahe, den Elementarstoffen, welche die Chemie uns kennen lehrt, gewisse unveränderliche Qualitäten zuzuschreiben. Das thut noch Wiener.[2]) Derselbe lässt den Stoff oder die Materie aus Körper- und Aethertheilen bestehen, welche sich gegenseitig abstossen. Während aber der Aether aus gleichen Theilchen oder Atomen besteht, gibt es von Körper-Atomen so viele verschiedene Arten, als chemisch einfache Körper, die durch Anziehung und Ab-

1) Die Thomson'sche Hypothese von der endlichen Temperaturausgleichung im Weltall. Beleuchtet vom philosophischen Gesichtspunkt. Stuttgart 1874.

2) Die Grundzüge der Weltordnung. Erstes Buch: Die nicht geistige Welt oder Atomenlehre. Lpzg. u. Heidelb. 1869.

stossung bedingte verschiedene Anordnung dieser Atome bewirkt die eigenthümliche Form und Wirkungsweise der Körper. — Offenbar aber muss jetzt der Gedanke nahe liegen, auch jene Qualitäten der Elemente nur als bestimmte unter gleichen Verhältnissen in gleicher Weise wiederkehrende Formen der allgemeinen und ihrem Wesen nach einheitlichen Bewegung des Stoffes aufzufassen. Indem somit die Elemente als blosse Modificationen einer gleichartigen Urmaterie erscheinen würden, verlören die Atome immer mehr von ihrer Greifbarkeit und der Stoff würde immer mehr aufhören, als Princip des Seins zu gelten.

Dass die blosse Fortbildung des Atomismus an der Hand der exakten Wissenschaften mitten in die dynamische Naturauffassung hineinführt, hat Lange (Geschichte des Materialismus. 3. Aufl. II. 181—220) an der geschichtlichen Entwicklung des Atombegriffs in höchst instructiver Weise gezeigt. Interessant ist, dass in jüngster Zeit ein und derselbe Denker diesen Weg beschrieben hat, nämlich Alexander Wiessner.[1]) Er selbst bezeichnet

1) Da wir in den Atomen nichts Anderes sehen können als einen Hülfsbegriff für die physikalische und chemische Rechnung, mit dem wir jedoch die objektive Wirklichkeit zu erfassen nicht im Stande sind, geben wir betreffs dieser Untersuchungen hier nur ganz kurze Andeutungen. Nur erinnert sei an Spiller: Der Weltäther als kosmische Kraft. Berl. 1873. Die Entstehung der Welt und die Einheit der Naturkräfte. Berl. 1871. Derselbe glaubt die Raumerfüllung der Materie, die Constanz der molekularen Gewichtsunterschiede, sowie die Wiederkehr der gleichen Krystallformen nur erklären zu können durch die Annahme ausgedehnter und gestalteter Atome. Der Weltäther ist der grosse Faktor, der den Specialphänomenen der Adhäsion, Cohäsion, Elasticität der verschiedenen Aggregatzustände, den Generalphänomenen der Centrifugalität, der Rotation und Abplattung, sowie den grossen Erscheinungen des Lichtes, der Wärme, der Elektricität und des Magnetismus zu Grunde liegt. Ja, sogar der Uebergang in das Gebiet des Organischen wird gewagt, um an der Hand der physiologischen Processe auch die Vorgänge des Geisteslebens zu erfassen. Die dynamische Naturauffassung wird als supranaturalistisch abgewiesen, bei der es einen „Bäcker gebe, aber keinen Teig.“ — Noch weniger können wir eingehen auf die phantastischen Specula-

die durchgemachte Wandlung als den Sprung aus dem materialistischen Atomismus, nicht etwa in den Dynamismus, sondern unmittelbar in den Theismus. Diese Wandlung aber sei nicht unvermittelt oder nur von aussen vermittelt vor sich gegangen, sondern habe sich mit der Nothwendigkeit eines Naturgesetzes vollzogen. Schon in seiner ersten Schrift fasst Wiessner die Atome nicht als ausgedehnt, als theillose Quanta, sondern als intensive Grösse, als „punktuelle Richtungsenergie“. Dieser Begriff des Atom's lässt es nicht mehr zu, dasselbe als substantiellen oder materiellen Träger der Kraft zu fassen, sondern zwingt, dasselbe als Aktualitätsmoment zu denken, als Akt oder Funktion oder Kraftäusserung eines zu Grunde liegenden lebendigen Subjekts. Der ganze Stoff erscheint als „die Selbstauswirkungs- oder Darstellungsthat eines einzigen Kraftwesens, eines Universal-Ichs, das unter dem Modus der Punktualenergie seine Lebendigkeit bethätigt, aber das an der Atomgebahrung die Aktualitätsform seines Wesens hat.“ Als dies Kraftsubjekt wird nun, — merkwürdig genug! der Raum bezeichnet. Der Raum ist der unterschiedslos-extensive Faktor, der fähig ist, durch Unterbrechung und Markirung in qualitativer Weise, d. h. im Sinne der Zustandsänderung oder Empfindung alterirt zu werden. Der Raum ist das Geistige, die Einheit, das Subjektive im All, das empfindende quale! Er

---

tionen Zöllner's in den „Principien einer electro-dynamischen Theorie der Materie.“ Im Anschluss an die philosophische Auffassung des Raumes als einer dreifach ausgedehnten, in sich selbst congruenten, ebnen Mannichfaltigkeit, sucht er die Atome und die durch deren Aggregation gebildeten Körper als Schattenbilder der vierfach ausgedehnten Welt der Dinge an sich zu begreifen. — Auch Wiessner's Aufstellungen, besonders über die Bedeutung des Raumes, der förmlich zum Gott erhoben wird, erscheinen uns zu phantastisch, als dass sie eine ausführliche Darstellung und eingehende Widerlegung verdienten. Die beiden in Betracht kommenden Schriften sind: Das Atom oder das Kraftelement der Richtung als letzter Wirklichkeitsfaktor. Lpzg. 1874. Vom Punkt zum Geiste! Oder: Der unbewegte Beweger. I. Theil: Die aktuelle Seinsform der Punktualenergieen oder die objektive Weltseite. Lpzg. 1877.

— das Allem immanente, das Allem transcendente, das allgegenwärtige, einheitliche, untheilbare Wesen — ist die Seele des All's, ist Gott.“ Die Atome sind Nichts Andres als „Kraftmomente, Realakte, durch welche das geistige Allwesensein Empfinden stimulirt, — Atome sind Empfindungsstimulatoren.“ — Sicher wird ausser dem Autor Niemand in Anlass solcher Phantastereien behaupten, dass damit „das Denken bei einem entscheidenden Wendepunkte angelangt, und dass der Tag lichter Erkenntniss nahe sei!“

Noch mehr in den Vordergrund tritt heutzutage ein anderer Gedanke der Naturwissenschaft, die Entwicklungslehre.[1]) Nicht etwa weil dieselbe bedeutender wäre als jenes Grundgesetz von der Erhaltung der Kraft, — auf den ersten Blick erhellt, dass Letzteres die allgemeine, umfassende Grundlage ist, auf welcher Erstere sich aufbaut. Aber dieselbe ist nicht bloss leichter verständlich, handgreiflicher, sie führt auch rascher zu den beliebten praktischen Resultaten, bietet den gewünschten Angriffen auf die Religion und andere vom Alter geheiligte Institutionen wenigstens scheinbare Stützpunkte, ferner haben, unbegreiflich genug, die hervorragendsten Vertreter dieses „neuen Evangeliums“ es nicht verschmäht, ihre Weisheit auf den Gassen zu verkündigen um die grosse Masse der Ungebildeten für sich zu gewinnen. — Der Gedanke einer Entwicklung, zunächst aller organischen Wesen aus Einer oder doch wenigen Urformen, gehört ur-

---

1) Wir beschränken uns hier umsomehr auf möglichst kurze Bemerkungen, als wir schon einmal an diesem Ort (Jahrb. 1877. Heft 1.) denselben Gegenstand besprochen haben. Ferner sind die Verhandlungen über denselben so gewöhnlich, dass hinlängliche Bekanntschaft mit den in Betracht kommenden Fragen allgemein vorauszusetzen ist. Von der fast unübersehbaren Literatur seien hier nur zwei Werke erwähnt, welche die Frage nach den religiösen und ethischen Consequenzen besonders ins Auge fassen: R. Schmid: Die Darwin'schen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral. Stuttg. 1876. G. P. Weygoldt: Darwinismus, Religion, Sittlichkeit. V. d. Haagener Gesellschaft gekrönt. Leiden 1878.

sprünglich der Philosophie an, die heutige Naturwissenschaft kann denselben nur deshalb für sich in Anspruch nehmen, weil sie ihn durch eine Fülle von Thatsachen zu stützen und durch einige Hülfstheorien zu erklären unternommen hat. Zwei Punkte sind dabei von besonderer Bedeutung, dass dieselbe nämlich auf den Menschen ausgedehnt wird, und zwar nicht blos die Abstammung seines körperlichen Organismus von thierischen Ahnen behauptet, sondern auch das gesammte seelisch-geistige Leben derselben Betrachtung nach dem Gesetz der Entwicklung unterworfen. Ferner, dass im Process der Entwicklung alle Teleologie ausgeschlossen wird.

Man beruft sich dafür gerne auf Kant, der dem Naturforscher die Aufdeckung des Causalzusammenhangs zur alleinigen Pflicht macht, ohne zu bedenken, dass derselbe, die Forderung streng durchgeführt, die Teleologie nicht einmal soviel berücksichtigen durfte, sie zu leugnen. Geschichtlich begreift sich diese Opposition gegen die Teleologie daraus, dass besonders in der Aufklärungszeit die Zweckmässigkeit in sehr äusserlich anthropomorphistischer Weise gefasst zu werden pflegte, die meisten heutigen Naturforscher aber zu wenig philosophisch gebildet sind, um den Gedanken einer immanenten Zweckmässigkeit fassen zu können. Und doch wird ihnen sogar an einzelnen Punkten ihrer angeblich rein exakten Beobachtungen unwiderleglich nachgewiesen, dass sie mit einer rein mechanischen Erklärung die verschiedenen Formen der Entwicklung unmöglich begreifen können, sondern bei strengerem philosophischen Denken von der Theorie der Descendenz durch die natürliche Auslese im Kampfe um's Dasein nothwendig zur Evolutionstheorie fortgetrieben würden, deren treibende Kraft gerade in dieser immanenten Teleologie beruht. Diese einseitige Auffassung der Teleologie spricht sich z. B. naiv genug darin aus, dass selbst Häckel, der die mechanische Weltanschauung mit allerschroffster Polemik gegen die Teleologie durchzuführen sucht, als den grossen Gedanken der Entwicklungslehre „die Idee der Continuität der Causalreihe in der organi-

schen wie in der anorganischen Natur" bezeichnet, indem sie „zeigt wie Zweckmässigkeit der Bildungen in den Organismen auch ohne alle Einmischung von Intelligenz durch das blinde Walten eines Naturgesetzes entstehen kann." Als ob nicht das zweckmässige Wirken eines Naturgesetzes auch eine Zweckmässigkeit wäre!

Fast noch verwirrender ist der andere Punkt. Wie die Organismen aus dem Anorganischen abgeleitet werden, so wird auch der Mensch als Glied des Thierreiches betrachtet. Nicht bloss insofern, als die Abstammung des menschlichen Organismus von thierischen Ahnen behauptet wird, sondern insofern, als auch das höhere, geistige Leben, das eigenthümliche Seelenleben des Menschen mit seiner reichen Entfaltung in Wissenschaft und Kunst, Sittlichkeit und Religion als Produkt eben derselben allmählichen Entwicklung des Menschen aus dem Thier angesehen wird. Häckel gibt darüber meist nur einzelne aber weitgehende Andeutungen: alle Wissenschaften sollen zu Theilen der Zoologie werden, die Psychologie, die Ethik, schliesslich wol auch die Culturgeschichte, sollen nur an der Hand der Entwicklungstheorie völlig erkannt werden können.

Hier eröffnet sich ein reiches Feld für philosophische und unphilosophische Versuche und Phantastereien. Denn die Versuche, welche bis jetzt in dieser Richtung vorliegen, lassen nicht hoffen, dass irgend etwas Bleibendes hier wird zu Tage gefördert werden. Dahin gehört zunächst der Versuch von O. Caspari,[1] im Geiste Darwin's, den

---

1) Die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwicklung des natürlichen Geisteslebens. 2 Bde. Lpzg. 1873. — Der im gleichen Geiste geschriebenen „Culturgeschichte" von Hellwald würde durch besondere Berücksichtigung eine unverdiente Werthschätzung widerfahren. — Nur erwähnt sei, dass auch das Werk von Carl Twesten: Die religiösen, politischen und socialen Ideen der asiatischen Culturvölker und der Aegypter in ihrer historischen Entwicklung. Berl. 1872. 2 Bde. in streng naturalistischem Geiste gehalten ist. Der Verf. bekennt sich als entschiedenen Anhänger der positiven Philosophie Comte's, dessen Bestimmung der Sociologie, welche „von der thatsächlichen Untersuchung der einzelnen Gesellschaftssphären bis zur idealen Conception der einheitlichen

er als den Newton der Biologie verehrt, eine psychologische Ergänzung der Descendenztheorie zu geben, um aus der Geschichte des ursprünglichen Geisteslebens die jetzt in geistiger Beziehung zwischen Thier und Mensch bestehende Lücke auszufüllen. Deshalb wird die psychologische Forschung angeknüpft an die Untersuchung, welche Stellung der Mensch nach dem Bau seines Körpers einnimmt innerhalb des Thierreichs. Sämmtliche Deciduaten zeichnen sich aus durch hervorragende Intelligenz und Scharfsinn, gegenüber den mehr sanften und einfältigen Indeciduaten. Während nun aber unter ihnen die Raubthiere besonders das Selbstgefühl entwickeln, also durch Selbstsucht und Tapferkeit ausgezeichnet sind, bei den Nagern und Affenarten dagegen das Mitgefühl besonders hervorragt, zeigt sich im Menschen das rechte Gleichgewicht zwischen beiden Grundgefühlen. Das verträgliche Familienleben zeigt ein stark entwickeltes Mitgefühl, doch tritt uns ebenso das stolze Selbstgefühl der Raubthiere entgegen. Deshalb, weil der Mensch in psychischer Beziehung die charakteristischen Eigenschaften aller Hauptstämme der Deciduaten in sich vereinigt, ist seine Abstammung nicht auf einen derselben zurückzuführen, sondern auf den gemeinsamen Ursprung aller. Seiner Gestalt nach ein Gemisch von Affe und Raubthier, stand der Mensch zunächst im heftigen Kampfe mit allen übrigen Deciduatenarten, aber vermöge seines Naturell's siegte er, denn dem Affen war er durch seine Tapferkeit überlegen, dem Raubthier durch seinen Gesellschaftssinn, der ihn früh einen Schutzverband gegen seine Feinde bilden liess. — In ähnlicher Weise wird die Staatenbildung und dadurch veranlasste Arbeitstheilung der Menschen nach Analogie der Insektenstaaten, die Entwicklung der Sprache

---

Menschheit aufsteigen soll," er zum Grundsatz seiner Darstellung macht. Daher fehlt es natürlich nicht an Angriffen auf die Speculation, der in nächster Zukunft die Physiologie allen Raum entziehen werde, wie gegen das Christenthum, das in den feindlichsten Gegensatz gegen alle Fortschritte der Wissenschaft getreten sei und dem deshalb ein Ende gemacht werden müsse.

im Zusammenhang mit der Vögelsprache und der, durch den aufrechten Gang bedingten Ausbildung des menschlichen Brustkastens besprochen. „Ganz in der nämlichen Weise wie bei den übrigen Entwicklungsprocessen des Geistes," so soll es auch betreffs der Religion gelten, „die Verbindungslinien mit der Thierwelt richtig zu ziehen, um durch diese zusammenhangsvolle Construction auch die einheitliche vorgeschriebene Basis zu gewinnen, auf der allein sich wahrheitsgemäss die ganze Entwicklung aufbaute und von der aus allein sie klar zu begreifen ist." Nun, wer sucht, der wird finden, — und so kann es uns nicht wundern, dass schon in der Thierwelt die Spuren der Religion gefunden, andrerseits die anfängliche Religion des Menschen als durchaus thierisch bezeichnet und damit jeder Unterschied aufgehoben wird, freilich nur, indem die Religion unter der Hand zu einem unbestimmten Etwas zerrieben wird, das Niemand wiedererkennt, und doch wieder zugestanden, dass sie in der menschlichen Gesellschaft erst zur eigentlichen Entfaltung kommt. Wie diese selbst dargestellt wird im Zusammenhang mit der Verehrung der Häuptlinge, dem Dienste der Todten, der Feuererfindung etc, übergehen wir hier füglich.

Die Entwicklung des Denkens im Zusammenhang der Descendenztheorie darzustellen, sind bis jetzt erst unbedeutende Versuche gemacht. In den Werken von Darwin und Häckel finden sich einige allgemeine Andeutungen. Doch auch sie beschränken sich meist auf diejenige Seite des psychischen Lebens, welche mit dem körperlichen Organismus unverkennbar in engstem Zusammenhange steht, nämlich auf die Entwicklung der Sinneswerkzeuge. Doch hier dürfte grade der gewichtigste Einwand gegen die ganze Descendenztheorie am meisten treffen, wie nämlich minimale Veränderungen des Organismus für die Erhaltung im Kampfe um's Dasein bereits von Vortheil sein sollen, z. B. eine zum Sehen noch ungenügende, minimale Minderung der Undurchsichtigkeit der Körperoberfläche dort, wo sich später das Auge bildete. Sollte man etwa versuchen, derartige Gedanken auch auf die höhern Stufen

psychischer Entwicklung auszudehnen, so dürfte doch daran zu erinnern sein, dass der Unterschied der menschlichen Sprache als Begriffssprache von den unwillkürlichen Lauten der Thiere nicht unterschätzt werden darf. Die begriffliche Abstraktion, welche der menschlichen Sprache zu Grunde liegt, ist doch etwas so entschieden qualitativ Anderes, dass sie unmöglich aus der blossen Summation niedrer Vorgänge und Fähigkeiten erklärt werden kann.[1])

Dagegen sind an der Hand und im Geiste der Entwicklungslehre die naturalistischen Versuche zur Erklärung der ethischen Probleme wieder aufgetaucht.[2]) Wenn

---

1) Einen ausführlichen Versuch, die Darwinistischen Gedanken auf das psychologische Gebiet anzuwenden enthält die interessante Schrift des Franzosen Th. Ribot: Die Erblichkeit. Eine psychologische Untersuchung ihrer Erscheinungen, Gesetze, Ursachen und Folgen. Deutsch von Otto Holzen. Lpzg. 1876. Auf Grund eines reichen Materials werden Gesetze für die Vererbung psychischer Thätigkeiten aufgestellt.

2) Am ersten wird man einen solchen Versuch vermuthen in der Schrift von Carneri: Sittlichkeit und Darwinismus. Drei Bücher Ethik. Wien 1871. Freilich bezeichnet der Verf. als Aufgabe der Ethik, nachzuweisen, dass zwischen den Resultaten der Naturforschung und dem Gesetz der Sittlichkeit, wie es aus einer unbefangenen Erforschung der Begriffswelt sich ergibt, kein Widerspruch bestehe; freilich gilt ihm auf dem Gebiet der Naturforschung der Darwinismus und der oft erwähnte Kampf ums Dasein als die höchste und sicherste Wahrheit, denn die Seele besteht nur in der hohen, bis zur Selbständigkeit fortgeschrittenen Differenzirung eines central zusammen wirkenden Organismus, und der Unterschied des Menschen gründet sich nur auf die grössere Differenzirung des Kehlkopfs, des Gehirns, der Extremitäten und auf den aufrechten Gang, — aber wie es schon ein eigenthümliches Unternehmen ist Hegel's Dialektik mit Darwin's Untersuchungen zu verknüpfen so kommt der Verf. über allerlei Gerede über ethische und andere Fragen nicht zu ernsten Untersuchungen, am wenigsten zur Entwerfung einer allmählichen Entwicklung der Sittlichkeit. — Auch die übrigen hierher gehörigen Schriften sind recht oberflächlich: F. Maier: Versuch einer „monistischen" Begründung der Sittlichkeitsidee. Stuttg. 1876. — Mit höchst gehässigen Angriffen auf das Christenthum. — Paul Rée: Der Ursprung der moralischen Empfindungen. Chemnitz 1877. — Hervorragend in der leichtfertigen Art, in welcher die schwierigsten Probleme als gelöst betrachtet und über entgegengesetzte Ansichten hochmüthig abgesprochen wird.

F. Maier als die drei Stufen der Sittlichkeit, welche bereits in der Natur vorhanden sei, aber im Menschen die höchste Vollendung erreiche, die Ordnung als Maass in der Verbindung, Vereinigung in der Arbeitstheilung, das Aufgeben der Individualität zum Wohle Anderer, das Mitgefühl, welches nur Befriedigung findet in der Sorge um Andrer Glück, bezeichnet, so kommt er in letzter Linie auf denselben Gedanken, den Häckel ausspricht und Rée weiter ausführt, dass nämlich das Gute und das Böse auf dem Gegensatz der egoistischen und der unegoistischen Triebe beruhe. Wenn man, und vielleicht mit Recht, den socialen Trieb, wie derselbe sich zur Volksliebe und sogar zur allgemeinen Menschenliebe ausdehnt, auf eine Erweiterung der natürlichen Elternliebe zurückführt, so findet sich allerdings bei den Thieren, besonders denjenigen höherer Ordnung, etwas jenem Gegensatz Analoges. Nur Schade, einmal, dass zwischen dem Natürlichen und Ethischen nicht die gewünschte Einheit, sondern im Gegentheil der schroffste Gegensatz herrscht, wenn dort, im Kampf um's Dasein, der rücksichtslose Egoismus, das treibende alles beherrschende Princip ist, hier dagegen die Aufopferung für Andre als gut gepriesen, der Egoismus als böse verdammt wird. Ferner zeugt es von mangelhafter Beobachtung der sittlichen Verhältnisse, wenn behauptet wird: nur egoistische Handlungen werden böse, nur unegoistische Handlungen werden gut genannt. Nur Ein Beispiel, an dem dieser Kanon sofort als unrichtig sich erweist: Wohlthätigkeit wird allgemein als sittlich gut bezeichnet; gibt Jemand soviel fort, dass er dadurch selbst sich der Mittel der Existenz oder des Wirkens entblösst, oder gibt er an solche, die dadurch nur mehr verdorben werden, so ist die That ebenso uneigennützig, wird aber dennoch als böse getadelt. — Als gesetzgebende Autorität erkennt diese naturalistische Betrachtung der Ethik nur die Gemeinschaft, welche als gut bezeichne, was der Gemeinschaft nütze, als böse, was ihr schade. Und doch lehrt wieder ein Beispiel, dass dieser Gesichtspunkt nicht ausreicht: warum werden nicht von der Ge-

meinschaft alle diejenigen Glieder ausgeschlossen oder gar getödtet, welche ihr nur zur Last sind? — Wie die Begriffe des Guten und Bösen, so soll auch die subjective Verpflichtung des Einzelnen im Gewissen nur auf Gewöhnung an das Urtheil der Gemeinschaft zurückgehen. Das Gefühl der Freiheit, der Verpflichtung, der Verschuldung etc., ist leere Einbildung. — Es liegt auf der Hand, dass diese Art der Betrachtung viel zu sehr auf der Oberfläche bleibt, als dass sie die schwierigen ethischen Probleme auch nur annähernd lösen könnte. Die wichtigsten Fragen, wie aus einer Natur ohne Zweck der nach Zwecken handelnde Mensch hervorgehen könne, wie die unleugbaren Thatsachen der persönlichen Verbindlichkeit und Zurechnung zu erklären seien, werden kaum begriffen, geschweige denn gelöst.

Schon oben haben wir an den Vertretern des Darwinismus eine folgenschwere Unklarheit hervorgehoben. Es wird gegen alle und jede Teleologie polemisirt, dabei wird aber nicht unterschieden zwischen einer rein äusserlichen, den Causalzusammenhang aufhebenden und einer immanenten, die wirkenden Ursachen sich dienstbar machenden Zweckmässigkeit. So kommen denn neben der entschiedensten Verwerfung aller Teleologie doch wieder Ausdrücke vor, welche eine immanente Zweckmässigkeit einschliessen. Diese Unklarheit muss sich nun nothwendig wieder da geltend machen, wo im Anschluss an die Entwicklungstheorie eine allgemeine Weltanschauung gewonnen werden soll, oder wo der Uebergang von der Naturwissenschaft zur Naturphilosophie gesucht wird. Der Naturphilosoph Häckel nimmt als das letzte Substrat alles Seins und Geschehens, als das wahrhaft Seiende kleinste diskrete, nicht weiter theilbare Massentheilchen der Atome an, umgeben von Aetheratomen, beide ausgerüstet mit anziehenden und abstossenden Kräften, die nach den Newton'schen Gesetzen wirken. Die Summe dieser Atome und ihrer Kräfte ist in Zeit und Raum ewig dieselbe, aber die Form ihrer Zusammenordnung ist steter Veränderung unterworfen. Diese Veränderungen, welche

lediglich nach dem Causalgesetz, ohne Einfluss irgend eines Zwecks erfolgen, bilden die verschiedenen Formen der anorganischen Stoffe, sowie die Organismen, welche durch die rein mechanischen Vorgänge der Vererbung und Anpassung in einer Fülle mannichfaltiger Formen sich aus einander legen. Ja, auch unsere geistige Thätigkeit, das Denken wie das scheinbar freie Wollen, beruht auf eben derselben Grundlage, so dass die ganze Völker- und Culturgeschichte sich auflösen liesse in einen physikalisch-chemischen Process, aufs strengste beherrscht vom Causalgesetz. Denn als die „Grundidee des Monismus" wird bezeichnet „die Idee des Mechanismus, d. h. der Gedanke, dass überall Ein nothwendiger Zusammenhang herrscht und demgemäss die ganze uns erkennbare Welt Ein einheitliches Ganze ist." Mit diesem Grundsatz allein ist für die genauere Bestimmung der Atome und des sie beherrschenden Gesetzes noch viel Spielraum gelassen; wird mit der mechanischen Weltanschauung wirklich Ernst gemacht, so langen wir bei den rein materiellen Atomen des Demokrit an, wird die Zweckmässigkeit nur als äusserliche verneint, dagegen als immanente den Kräften selbst beigelegt, so werden die Atome zu Leibnitzischen Monaden. Häckel selbst schwankt in den ältern Schriften unklar zwischen beiden Anschauungen.[1]) Vor ihm waren jedoch schon andere dazu fortgeschritten, den materiellen Atomen eine gewisse geistige Kraft zuzuschreiben. So macht Fechner[2]) geltend, dass die Auslese im Kampfe um's Dasein zu bestandfähigen Gebilden und zu fortschreitender Vervollkommnung nur dann führen könne, wenn den mechanichen Atomkräften zweckmässige und unzweckmässige Erfolge nicht durchaus gleichgültig wären, sondern in denselben eine „Tendenz zur Stabilität" herrsche, welche aus einer beliebigen chaotischen Ordnung einer Vielheit

---

1) Vergleiche darüber die interessante Schrift von Konrad Dieterich: Philosophie und Naturwissenschaft. Tübingen 1875.

2) Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte. Lpzg. 1873.

von materiellen Elementen durch die Wirksamkeit ihrer innern Kräfte eine Constellation hervorgehen lasse, in der jeder Theil dazu beiträgt, den andern und damit das Ganze in einen bestandfähigen Zustand zu versetzen und darin zu erhalten. Damit wäre sofort eine innere Teleologie zugelassen. — Aber noch weiter hat Andere die Consequenz ihres Denkens geführt. Die grosse Kluft zwischen vernünftigen und unvernünftigen Wesen ist für alle Erfahrung thatsächlich gegeben. Soll diese Kluft überbrückt und die psychische Thätigkeit mechanisch erklärt werden, so ist das nicht dadurch möglich, dass das psychische Leben geleugnet, sondern nur dadurch, dass es irgendwie auf die materiellen Vorgänge übertragen wird. Um das Seelenleben aus dem mechanischen Zusammenwirken der Atome erklären zu können, muss man nothwendig irgend welches Seelenleben in diese Atome hineinverlegen. So kommt Zöllner dazu, der Materie als die allgemeinste Eigenschaft und als nothwendige Bedingung zur Begreiflichkeit der sinnlichen Veränderungen Empfindung beizulegen. Da nämlich das unmittelbare Material aller unsrer Erkenntniss die Sinnesempfindung ist und erst aus diesem Material der Verstand die Aussenwelt aufbaut, da ferner die Vorstellung einer Empfindungsqualität sich nicht auf die Vorstellung causaler Beziehungen in Raum und Zeit reduciren lässt, so bleibt nur die Alternative, „entweder auf die Begreiflichkeit der gedachten Erscheinung für immer zu verzichten, oder die allgemeinen Eigenschaften der Materie hypothetisch um eine solche zu vermehren, welche die einfachsten und elementarsten Vorgänge der Natur unter einen gesetzmässig damit verbundenen Empfindungsprocess stellt.“ Man könnte etwa bei der relativen Bewegung zweier materieller Punkte die Verwandlung von Potentialenergie in Bewegungsenergie mit einer Lustempfindung verbunden denken und umgekehrt die Verwandlung von Bewegungs- in Potentialenergie mit einer Unlustempfindung. Einfluss auf die Bewegung der Materie würde diese Empfindung nur dann bekommen, wenn wir annehmen, dass die Bewegungen innerhalb eines ab-

geschlossenen Gebietes von Erscheinungen sich so verhalten, als ob sie den unbewussten Zweck verfolgten, die Summe der Unlustempfindungen auf ein Minimum zu reduciren. Das mechanische Streben nach Gleichgewicht hätte dann seinen tieferen Grund in dem psychischen Streben nach möglichster Verminderung der Unlust und Erhöhung der Lust. „Auf der niedrigsten Stufe der Organismen wird die Wechselbeziehung der Individuen durch Reize vermittelt, welche bei allen zweckmässigen Veränderungen eine Lustempfindung, bei allen unzweckmässigen eine Unlustempfindung auslösen und hierdurch alle Thätigkeitsäusserungen mit der Zeit in zweckmässige zu verwandeln streben."

Auch Häckel wendet sich in seinen spätern Schriften[1]) dieser Auffassung der Atome zu. „Die neueren Streitigkeiten über die Beschaffenheit der Atome, die wir in irgend einer Form als letzte Elementar-Factoren aller physikalischen und chemischen Processe anerkennen müssen, scheinen am Einfachsten durch die Annahme gelöst zu werden, dass diese kleinsten Massentheilchen als Kraftcentra eine constante Seele besitzen, dass jedes Atom mit Empfindung und Bewegung begabt ist." „Die Entwicklungslehre des Seelenlebens zeigt uns, wie dasselbe von der niedern Stufe der einfachen Zellseele durch eine erstaunliche Reihe von allmählichen Entwicklungsstufen sich bis zur Menschenseele hindurch gearbeitet hat." Dadurch erhält der naturwissenschaftliche „Monismus", oder die „monistische" Naturphilosophie trotz aller heftigen Polemik gegen die Teleologie ein Gepräge, das gar sehr abweicht von der mechanischen Atomistik eines Demokrit.

„Monismus" ist nämlich die Bezeichnung dieser modernen Denkart. Wenn dieser Name mit Emphase geltend gemacht wird gegenüber Materialismus und Idealismus, als ob diese mit ihrer Zurückführung resp. der Kraft auf

---

1) Vgl. besonders: Die Perigenesis der Plastidule. 1876 und: Die heutige Entwicklungslehre im Verhältniss zur Gesammtwissenschaft. 1877.

den Stoff oder des Stoffes auf die Kraft im Dualismus stecken geblieben wären, so beruht dies Vorgeben auf einem Irrthum. Auch jene Systeme waren streng monistisch, d. h. einheitlich. Das Charakteristische des modernen Monismus besteht vielmehr darin, dass er, im Geiste des modernen Axiom's: „Keine Kraft ohne Stoff, und kein Stoff ohne Kraft!“ Stoff und Kraft nicht aufeinander zurückzuführen sucht, sondern aus dem „Monon“, einem mit Kräften versehenen Stoff-Atom das Weltall aufzubauen unternimmt.

In der oben bezeichneten Wendung begegnet sich dann der naturwissenschaftliche Monismus mit Gedanken, die auf ganz anderm Boden gewachsen sind. So verkündigt auch Ludwig Noiré[1]) einen Monismus im Anschluss an Darwin, R. Mayer und L. Geiger, vor allem abhängig von Schopenhauer. Der natürliche Entwicklungsgang des Wissens bringt es mit sich, dass dasselbe von der anthropomorphen Betrachtung der Natur ausgeht. Der gegenwärtige Standpunkt wird gekennzeichnet durch das Streben, alles auf die Bewegung der Atome zurückzuführen. Der Fehler dieser Betrachtungsart liegt darin, dass man nicht erkennt, das Empfinden sei etwas ebenso Ursprüngliches, wie die Bewegung. Sobald dieser Irrthum, dass das Empfinden ein unterscheidendes Kriterium der organischen Wesen sei, aufgegeben ist, das letzte Ziel des Wissens aufgedeckt, an der Hand der Entwicklungsgeschichte von der Betrachtung des eigenen Ich ausgehend, das ursprüngliche Empfinden in seinen niedersten Formen zu erfassen. Das Weltall besteht in letzter Linie aus ganz gleichen Atomen, welche Kraft und Stoff in sich vereinigen, denn: „Keine Kraft ohne Stoff, kein Stoff ohne Kraft.“ Diese Einheit

1) Mit übermässigem Selbstbewusstsein erhebt Noiré in einer Reihe unklar und breitspurig geschriebener, an Wiederholungen reicher Schriften den Anspruch, den endgültigen Abschluss aller philosophischen Forschung gefunden zu haben. Wir nennen nur zwei: Der monistische Gedanke. Lpzg. 1875. Einleitung und Begründung einer monistischen Erkenntnisstheorie. Lpzg. 1877.

wird „Monon“ genannt. Die beiden Ureigenschaften desselben sind Bewegung und Empfindung; die Einheitsform aller Bewegung ist der Raum, die Einheit aller Empfindung die Zeit, daher sind Zeit, Raum, Causalität die reinen Formen, in welchen die Welt als Erscheinung uns gegeben ist. Das wahre Wesen der Dinge ist die Bewegung, sofern es als subjektive Causalität sich äussert, das Empfinden, sofern die objektive Causalität der Welt darin einzieht. Auf dem allmählichen Wachsthum der Empfindung beruht der wunderbare Fortschritt in der Entfaltung der Wesen zu immer mehr besonderten Individuen und zu immer vollkommneren Bildungen. Das Bewusstsein erwacht in Folge eigenthümlicher Zusammenlagerung der Atome, veranlasst durch den Gegensatz der dem Atom einwohnenden Bewegung gegenüber einem andern. Jedes Wesen in der Welt ist also eine vom geistigen Inhalte erfüllte Monade, deren Körper mechanisch bewegter Stoff ist, der aber Form. Grösse etc. durch jenes Geistige erhält.

Denselben Gedanken einer allgemeinen Beseelung der materiellen Atome finden wir auch ausgesprochen von Avenarius,[1]) den wir bereits im Eingang erwähnten als Vertreter einer mit Comte übereinstimmenden Begriffsbestimmung der Philosophie. Die Empfindung ist erfahrungsmässig das Prädikat wenigstens einer gewissen Zahl von Substanzen; daraus folgt das Bedürfniss, sie als Eigenschaft der Substanz schlechthin zu denken. Die Unmöglichkeit, die Empfindung aus der unempfindenden Substanz abzuleiten, wird unzweifelhaft zur Anerkennung der empfindenden Substanzen oder der „bewussten Atome“ hinführen. Das Seiende ist zu denken als Empfindung, welcher Nichts Empfindungsloses zu Grunde liegt. Die

1) Vgl. die Schrift: Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmaasses. Lpzg. 1876. Leider können wir auf diese interessante Schrift, die neben manchen anregenden Gedanken auch manche eigenthümliche Schwächen hat, hier nicht näher eingehen.

enge Verbindung von Empfindung und Bewegung neben der Unmöglichkeit, Empfindung aus Bewegung abzuleiten, führt dazu, alles Sein dem Inhalt nach als Empfindung, der Form nach als Bewegung zu denken.

Blicken wir zum Schluss noch einmal zurück auf den Weg, den wir durchwandert haben. Auf den ersten Blick kann es scheinen, als wäre es nur eine bunte Reihe verschiedenartiger Versuche, die Welt zu begreifen, zugleich aber Versuche, denen kaum ein bleibender Werth zuzugestehen wäre. Dem aufmerksamen Beobachter entgeht jedoch das Gemeinsame derselben nicht und ebensowenig ihre bleibende Bedeutung, wenn diese auch weniger in einem fest gesicherten Resultat bestehen dürfte, als in einer gewissen Direktive, welche künftige Versuche davon erhalten. Ueberall macht sich die Bedeutung der objektiven Wirklichkeit, der äussern Realität geltend. Das fortgehende Studium der Natur, die eingehende Beschäftigung mit der Welt der körperlichen Dinge lässt dieselbe zu bedeutend erscheinen, um nach Art hochfliegender idealistischer Speculationen sie auch ferner noch in die Schablone einiger vom Geist entlehnter Kategorien zu zwängen. Daher das Dringen auf Erfahrung, genaue Beobachtung, sinnliche Wahrnehmung, daher das Bemühen, den Stoff zu begreifen, auch der sogenannten „todten" Materie beizukommen. Es kann nicht wundern, dass dies Streben zunächst dazu führte, es einmal mit dem realen Moment alles Seins, mit dem Stoff oder der Materie zu versuchen, ob nicht vielleicht hier der Schlüssel des Welträthsels liege. Bald genug jedoch zeigte sich ernsten Denkern die Unmöglichkeit, von hier aus das Weltall zu begreifen, das ideale Moment alles Seins, die Kraft in ihrer vielfachen Erscheinungsform, der Gedanke in seiner unleugbaren Besonderheit, lässt sich nun einmal nicht aus dem Stoff allein begreifen. Seitdem ist „Monismus" das allgemeine Losungswort. Man scheut sich, mit dem entschiedenen Idealismus den Stoff zurückzuführen auf den Geist als letzten Grund, man erkennt die Unmöglichkeit, mit dem entschiedenen Materialismus die Kraft, in höchster

Linie den Geist, als blosse Funktion des Stoffes aufzufassen. Deshalb sucht man die Lösung in möglichster Zusammenbindung beider Gegensätze in der letzten Einheit des Weltalls, im Monon, und zwar in der Weise, dass man die psychischen Thätigkeiten, wenigstens die elementarste, die Empfindung, ohne Weiteres auf dasselbe überträgt. Doch was ist damit gewonnen? Nicht mit Unrecht hat man Schopenhauer zum Vorwurf gemacht, dass er den Begriff des Willens, der bisher in dem enger begränzten Kreise etwas ganz Bestimmtes bezeichnete, durch seine Verallgemeinerung entleert habe. Ganz dasselbe gilt von dieser Bestimmung des „Monismus". Was wir gewohnt sind, am Menschen Empfindung zu nennen, ist es nicht, was am „Monon" also genannt wird, sondern nur ein unklares, unbestimmtes Analogon. Wegen dieser Unbestimmtheit aber trägt ein solches Analogon Nichts bei zur Erkenntniss der angenommenen letzten Einheiten, ja, sobald von der Empfindung des Stoffs, der Atome etc. geredet wird, sind wir in Gefahr, den jetzt stehenden Begriff auch für das menschliche Geistesleben zu verwischen und zu verlieren. Künftige Versuche dürften also einen andern Weg einschlagen müssen, um mit der Formel des „Monismus" der Lösung des Welträthsels näher zu kommen.[1])

---

1) Zu unsrer Freude finden wir denselben Gedanken ausgesprochen in der höchst lehrreichen Schrift von Rudolf Eucken: Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart. Lpzg. 1878. Art. Monismus-Dualismus.

Zur Textkritik des Jesaia.

Von

Prof. G. Studer.

Zweiter Artikel.

Das Wechselverhältniss zwischen Kap. 7 und 8.

Schon manchem Leser dieser Kapitel, die sich beide auf dasselbe politische Ereigniss, den syro-ephraimitischen Krieg beziehen, muss die grosse Aehnlichkeit aufgefallen sein, die in der symbolischen Einkleidung der darin enthaltenen Orakel zu Tage tritt. Beide knüpfen die Weissagung von der Erfolglosigkeit des von den verbündeten Königen von Damaskus und Samaria gegen Juda unternommenen Feldzuges und dem in naher Zeit bevorstehenden Fall ihrer Reiche an die Geburt und Altersentwicklung eines Kindes, das im achten Kapitel ausdrücklich, im siebenten muthmasslich, als ein Kind des Propheten selbst bezeichnet wird. In dem einen dieser Orakel wird eine gänzliche Verödung des Landes, vor dessen Königen jetzt dem judäischen Könige graut (c. 7, 16), in dem anderen eine Ausplünderung desselben, indirekt also eine Niederlage der zwei Könige durch die assyrischen Waffen (c. 8, 4), vorausgesagt. Ob damit zwei aufeinander folgende Phasen des Kriegs mit Assyrien gemeint sind, und zwar so, dass in verkehrter Ordnung Kap. 7 zuerst das Endergebniss, Kap. 8 eine darauf erst vorbereitende Niederlage vorhergesagt werde, ist streitig: ebenso die Bestimmung des Zeitabschnittes, dessen Eintreten für

jedes dieser Ereignisse an dem Alter der zwei Schicksalskinder abgemessen wird und ihre Beziehung auf die Realität der Geschichte. Abgesehen von der Complication und Unklarheit, welche diese doppelte Zeitmessung an zwei verschiedenen Kindern für Begebenheiten, die nicht weit auseinander liegen, mit sich bringt, so zeigt sich in dieser Wiederholung und Gleichförmigkeit der symbolischen Einkleidung eine gewisse Armuth der Phantasie, die namentlich an einem Jesaia in hohem Grade befremden und die Frage entschuldigen muss, ob wir hier nicht eine aus den historischen Schriften längst bekannte Erscheinung vor uns haben, dass nämlich ein und dasselbe Factum nach verschiedenen Quellen mit einigen Variationen in Namen und Nebenumständen doppelt erzählt wird? Und eine verschiedene Quellenschrift liegt unstreitig den beiden Kapiteln zu Grunde, sofern das 7. Kap. von Jesaia in der dritten Person spricht, während er im achten selbstredend auftritt.

Um diese Zweifel und Verdachtsgründe entweder zu rechtfertigen oder zu zerstreuen, wird aber eine genauere, kritisch-exegetische Erläuterung eines jeden dieser Kapitel ihrer wechselseitigen Vergleichung vorangehen müssen, und umsoweniger überflüssig erscheinen, als die Deutung aller Einzelheiten in denselben noch keineswegs so festgestellt ist, dass sie auf übereinstimmende Billigung der Fachmänner rechnen dürfte, um daraus ohne Weiteres Folgerungen auf den Gesammtinhalt und die Tendenz desselben ziehen zu können. Wir beginnen dabei mit dem achten Kapitel, welches, als von Jesaia unmittelbar herrührend, bei einer Vergleichung der beiden Kapitel nothwendig die Grundlage und der Ausgangspunkt sein muss.

I.

Kapitel 8.

V. 1—4. In den vier ersten Versen dieses Kapitels erzählt uns Jesaia: er habe von Gott den Auftrag erhalten, unter Beiziehung unverwerflicher Zeugen auf eine grosse Tafel in allgemein verständlicher Schrift zu schrei-

ben: לְמַהֵר שָׁלָל חָשׁ בַּז. Die Worte lauten vermöge des vorgesetzten Lamed wie die Ueberschrift eines Orakels, vgl. c. 5, 1. Aber statt des erwarteten Orakels, das nun folgen sollte, fährt Jesaia zu erzählen fort, wie ihm die Prophetin hierauf einen Sohn geboren, dem er auf Gottes Befehl eben jenen Namen Maherschalal chaschbaz gegeben habe, und knüpft daran sogleich die Erklärung: dieser Name bedeute symbolisch die Plünderung der Hauptstädte des aramäischen und ephraimitischen Staates, Damaskus und Samaria's, durch die Assyrer, und zwar werde diese erfolgen, bevor noch der Neugeborene den Vater- und Mutternamen werde sprechen können. —

Ein unbefangener Leser wird sich nun in der Darstellung dieses Vorgangs des Gedankens an ein Hysteron Proteron kaum erwehren können. Oder scheint die natürliche Folge der Begebenheiten, die uns hier erzählt werden, nicht vielmehr die gewesen zu sein: dem Propheten wird von seiner Gattin ein Knabe geschenkt, dem er in Folge höherer Inspiration jenen Namen gibt, der eine Weissagung auf die in kurzer Frist bevorstehende Besiegung der Könige von Aram und Israel durch die Assyrer enthielt. Diese Weissagung schreibt er in einer förmlichen Urkunde mit Zeugenunterschrift in grossen Jedermann lesbaren Lettern auf, damit sie ihm bei ihrem Eintreffen zur Rechtfertigung gegen den Unglauben diene, mit dem sie von seinem Volke aufgenommen worden war. Wir lesen ja einen ganz ähnlichen Vorgang Kp. 30, 8. Dadurch, dass der Prophet die Ausplünderung der beiden Länder bei der Geburt seines Knäbleins als schon in kurzer Zeit, vielleicht in Jahresfrist, bevorstehend vorher verkündigt, hat er seine Sehergabe gewiss schon hinreichend gerechtfertigt. In's Unglaubliche würde sie aber unter Beibehaltung der massorethischen Satzfolge dadurch gesteigert, wenn er jenes politische Ereigniss schon vor der Schwangerschaft und Entbindung seiner Gattin, also auch diese mit, vorausgesagt hätte; denn ohne besondere göttliche Eingebung konnte er doch nicht vorauswissen, dass seine Gattin gerade mit einem Knäblein schwanger

gehen würde, und in diesem Falle hätte sich der göttliche Befehl v. 1 nicht auf das Aufschreiben jenes Orakels beschränken, sondern auch eine mit Hosea 1, 2. 3, 1 analoge Aufforderung zu ehelicher Beiwohnung enthalten müssen. Das Orakel über Maherschalal. würde dann etwa, wie dasjenige an Zacharia Luc. c. 1, 13 gelautet haben: „siehe, deine Gattin wird einen Sohn gebären, des Name sollst du Maherschalal. heissen; denn bevor der Knabe den Vater- und Mutternamen wird stammeln können, wird man u. s. w.“; statt aber dieses Orakel in extenso anzuführen, hätte Jesaia sich begnügt, es nur im Allgemeinen als ein Orakel „über Mahersch.“ zu bezeichnen und dann sofort v. 3 u. 4 die Ausführung des göttlichen Befehls erzählt. Alle diese, an und für sich nicht wahrscheinlichen Suppositionen von Zwischengedanken, die man in den einfachen Wortlaut des Textes einschwärzen muss, werden überflüssig und diese Häufung des Wunderbaren, die für den Hauptzweck der Weissagung ganz unnöthig ist, wird vermieden, wenn man die Ordnung der Verse 1 und 2, und 3 und 4 geradezu umstellt und also das Kapitel mit V. 3 und 4 beginnt. Wie diese Verwirrung in den massoretischen Text gekommen ist, ob absichtlich oder unabsichtlich, wüsste ich nicht zu sagen. Nur soviel ist mir gewiss, dass man ihr nicht etwa damit ausweichen kann, dass man die Aoriste der Verse 3 und 4 im Sinne eines Plusquamperfekts nähme; denn dieser Annahme widerstrebt der hebräische Sprachgebrauch.

Das Misstrauen der Hofpartei und ihres Anhangs unter dem Volke in des Propheten mündliche Verheissung, ein Misstrauen, das ihn eben veranlasste, sein Orakel für die kommenden Zeiten Jedermann verständlich und lesbar in Schrift zu verfassen, hatte aber seinen Grund theils in einer Ueberschätzung der Macht der beiden feindlichen Könige, theils in der Geringschätzung der Macht und Fürsorge des unsichtbar auf Zion waltenden Königs der Könige, der ihnen doch von ihren Vätern her als der lebendige und allmächtige Gott selbst hätte bekannt sein sollen. Daher fügt Jesaia jenem ersten Orakel

ein zweites hinzu (V. 5—16), das jenen Ungläubigen die verdiente Beschämung und Strafe verkündigen, den Schwachgläubigen und Verzagten aber Trost und Ermunterung einflössen sollte. Was in demselben etwa der Erklärung bedürfen möchte, ist Folgendes:

V. 6. In V. 6 haben die Massorethen aus irgend einem Missverständnisse dem Infinitiv von מסס die Consonanten des gleichlautenden und häufig vorkommenden Substantivs מָשׂוֹשׂ, Freude, (24, 8. 11. 32, 14. 65, 18) substituirt, das hier weder grammatisch möglich, noch seiner Bedeutung nach passend ist. Denn 1) verlangt der folgende Akkusativ einen Verbalbegriff, von dem er abhänge und 2) ist es nicht denkbar, dass auch nur eine Minderzahl der Bewohner Jerusalems sich des künftigen Sieges der beiden Könige hätte freuen sollen, und steht diese Voraussetzung in direktem Widerspruch mit der Furcht und dem Schrecken, die nach V. 12 unter ihnen herrschen. Vielmehr ist hier von dem im Cal wenig gebräuchlichen מסס der noch von יען abhängige Inf. constr. absichtlich gewählt, um mit dem vorhergehenden מאס eine Paronomasie zu bilden, und ebenso ist die Verbindung dieses Verbums mit einem Akkusativ der gewöhnlicheren mit מפני vorgezogen, um dem Akkusativ bei מאס einen parallelen Akkusativ bei משׂשׂ gegenüber zu stellen; und dies darf hier um so weniger befremden, weil משׂשׂ doch nur der Paronomasie zu Liebe die Stelle von ירא vertritt. Hinwieder steht das sanft fliessende Wasser Siloa's in einem antithetischen Parallelismus zu dem reissenden Euphratstrome, und nur das Streben nach einer solchen Antithese mag es rechtfertigen, dass der auf Zion waltende allmächtige Gott mit diesem Tropus bezeichnet wurde. Denn eigentlich ist es der Gegensatz des kleinen unbedeutenden judäischen Staates gegenüber dem grossen gewaltigen Assyrien, der zu dem Bilde der beiden Wasser Veranlassung gab. Aber dem Propheten fliesst hier die Vorstellung des jüdischen Staates mit derjenigen seines Schirmgottes in Einen Begriff zusammen, und er will das Vertrauen auf die irdische Macht dem Vertrauen

auf die überirdische, göttliche Macht gegenüberstellen. Jenes falsche auf Unglauben beruhende Vertrauen war eben der Grund, weshalb die schützende und rettende Macht des an dem kleinen Siloa verehrten Gottes von dem zagenden Volke verkannt und geringgeschätzt wurde, so dass sein König, statt auf diesen Gott zu vertrauen, bei dem Assyrerkönige eine ihn selbst mit dem Untergang bedrohende Hülfe und Rettung suchte.

V. 7. In V. 7 ruht auf den Worten את־מלך א'—כבודו, in welchem כְּבוֹדוֹ wol nur ein kürzerer Ausdruck für חֵיל כָּבֵד (37, 2) ist, mit Rücksicht auf 7, 17. 20, der Verdacht eines Interpretaments.

V. 8—10. Die Schlussworte des V. 8 אַרְצְךָ עִמָּנוּ אֵל fasst man gewöhnlich als Anrede an das c. 7, 14 mit diesem Namen belegte Schicksalskind. Allein eine Anrede an ein in dem ganzen übrigen Abschnitte nicht genanntes Subject wäre doch sehr sonderbar, und müsste um so befremdlicher erscheinen, wenn die beiden Orakel c. 7 und 8, wie wir zu zeigen suchen werden, ganz unabhängig von einander entstanden sind, eine Rückbeziehung des einen auf das andere also lediglich auf Rechnung des Ordners dieser Orakel käme. Dazu kommt, dass die im 9. Verse an die Feinde, die soeben als Vollstrecker einer göttlichen Strafsentenz eingeführt waren, so unerwartet ergehende Aufforderung, sich nur an dem Volke Gottes zu versuchen, um sofort der Erfolglosigkeit ihrer Bemühungen bewusst zu werden, nur dann erklärlich wird, wenn schon im achten Verse eine Wendung des bis dahin drohenden Inhaltes des Orakels zu einer, wenigstens für die Frommen im Lande, tröstlicheren Aussicht stattgefunden hat. Diese erlangt man aber nur, wenn עִמָּנוּ־אֵל, wie gleich nachher (v. 9), in appellativem Sinne genommen wird. Die Worte bilden dann den Nachsatz zu dem als Conditionalsatz vorausgehenden וְהָיָה—אַרְצְךָ (das Perf. היה in einräumendem Sinne wie הָיוּ c. 30, 4), und der Sinn ist: Aber mag auch die Ausbreitung seiner Flügel die volle Breite deines Landes sein — mit uns ist Gott. Tobt daher immerhin ihr Hei-

den u. s. w. Das Suffix in ארצך geht auf העם הזה V. 6, zu dem sich nun in עמנו der Prophet mit den seinen Worten vertrauenden Frommen in Gegensatz stellt; an diese richten sich auch seine aufmunternden Worte V. 12 f. Von dem Bilde des überströmenden Wassers ist der Prophet plötzlich zu dem eines mit ausgebreiteten Flügeln herbeifliegenden Raubvogels übergegangen, mit welchem auch Jerem. 48, 40. 49, 22 die das Land Moab und Edom überziehenden Chaldäer verglichen werden; dafür war vielleicht ein ähnlicher tropischer Gebrauch des Wortes Flügel für Heeresflügel, wie er sich in andern Sprachen findet, mit bestimmend.

V. 11—13. Der Gedankengang ist in diesen Versen folgender: Unter dem Drucke der göttlichen Hand fühlt sich der Prophet gewarnt, den Weg zu wandeln, den „dieses Volk“ eingeschlagen hat. Dieser Irrweg, von dem er auf Gottes Geheiss auch seine Freunde zurückhalten soll, wird V. 12 näher bezeichnet als eine falsche Anwendung des Wortes קֶשֶׁר, d. i. aufrührerische Verbindung, Verschwörung, besonders gegen die königliche Gewalt (2. Kön. 11, 14). Jesaia und seine Gesinnungsgenossen sollen nicht alles mit קֶשֶׁר benennen, was von diesem Volke so benannt wurde, und nur vor Gott sollen sie Furcht empfinden und nicht vor dem, was diesem Volke Furcht und Schrecken einflösst.

Was ist nun das, was dieses Volk Verschwörung nennt, obgleich es diesen Namen nicht verdient, und vor was, oder vor wem fürchtet es sich? Die Verschwörung ist sicher nicht, wie man insgemein annimmt, die Verbindung der beiden Könige wider Juda. Denn warum sollte dem Volke nicht gestattet sein, diesem von Juda unverschuldeten Ueberfall irgend einen missbeliebigen Namen zu geben? Es ist reine Willkür, wenn Gesenius erklärt: haltet die Verbindung der beiden Könige nicht für eine gefährliche Verbindung, oder Knobel: „Haltet sie nicht für eine faktische Verschwörung, da sie wegen ihrer Erfolglosigkeit diesen Namen nicht verdient, und lasst euch durch sie nicht in Schrecken setzen.“ Vielmehr

empfehlen der Zusammenhang der Stelle und eine genauere Rücksicht auf die damalige politische Lage folgende Auffassung: Das feige, furchtsame Volk hielt alle diejenigen, die mit Jesaia von einem Hülfegesuch bei dem mächtigen Assyrien, den reissenden und vielen Wassern des Euphratstromes, nichts wissen wollten, sondern sich verliessen auf den Gott ihrer Väter am schwach fliessenden Wässerchen Siloa's, für Verschwörer gegen das Staatswohl und gegen den König,[1]) dessen Zorn sie zu fürchten hätten. Diesen mattherzigen und glaubenslosen Leuten gegenüber ruft der Prophet im Namen seines Gottes den Seinen zu: Haltet es nicht gleich diesem Volk für eine strafwürdige Empörung gegen den König, wenn ihr andern Ansichten huldigt und sie offen aussprechet, und wenn ihr euch fürchten wollt, so fürchtet euch vor Gott, dessen heiligen Namen jene durch ihren Unglauben und ihr Misstrauen entweihen und dessen Strafgerichte sich drohend über ihren Häuptern zusammenziehen.

In V. 12 verlangt übrigens die Concinnität, dass vor ולא תעריצו ein dem את־מוראו entsprechendes Objekt אֶת־מַעֲרָצְתוֹ vorausgehe, das vielleicht aus dem Text gefallen ist.

V. 16—23. Ob mit V. 16 ein neuer, bei einem andern Anlasse gesprochener Vortrag beginne, oder nur der vorhergehende in einem neuen Ansatze sich fortsetze, möchte zweifelhaft scheinen. Für letztere Annahme spricht, dass keine den Versen 1—5 analoge Einleitung vorausgeht und der Inhalt sich noch in demselben Gedankenkreise fortbewegt. Ueberzeugt nämlich, dass alle Opposition gegen die zu Assyrien neigende Hofpartei und die von ihr beherrschte und terrorisirte öffentliche Meinung vergeblich sei, erlässt der Prophet im Namen Gottes eine Art Interdikt an alle „von Gott Unterrichteten" (למודי יי׳), d. h. wol an alle Prophetenjünger, aufzuhören mit Warnen

1) So betrachtete Amazja, der Oberpriester Jerobeams II., die Unglücksweissagungen des Propheten Amos als ein קֶשֶׁר wider den König, Amos 7, 10.

und Belehren des Volks, da es wegen seines Unglaubens dessen nicht mehr werth sei, und bei ihm doch nur taube Ohren finde.[1]) Er selbst will sich in seinem Gottvertrauen nicht irre machen lassen, da ihm die Namen seiner Kinder und sein eigener, die von Gott gegeben sind, gleichsam Bürgschaft leisten für eine bessere Zukunft nach überstandenem Strafgericht.[2]) Ist dann die Noth aufs Höchste gestiegen und findet das Volk bei seinen heidnischen Wahrsagern und Todtenbeschwörern (vgl. 2, 6) weder Rath noch Hülfe, dann werden sie zu ihren Propheten zurück-

---

1) Die artikellosen תעודה (Ermahnung) und תורה (Belehrung) möchte ich nicht auf die vorhergehenden Verkündigungen beziehen, sondern auf die prophetische Thätigkeit überhaupt, sofern sie den Zweck hat, vor dem Abfall von Gott zu warnen und das Volk zu belehren, wie seine Gerichte vermieden werden könnten. Diese Belehrung soll von den Propheten eingewickelt und zusammengerollt (צרור) werden wie eine Schriftrolle, die man bei Seite legt, und versiegelt (חתם), wie man Werthgegenstände in versiegelten Beuteln aufhebt, dass sie bis zu ihrem Gebrauch eingeschlossen und unangetastet bleiben. Und zwar soll der Prophet dies veranstalten unter Gottes Schülern, d. h. er soll unter allen denen, die von Gott Offenbarungen erhalten und unterrichtet werden, die Mittheilung solcher göttlichen Belehrungen einstellen und hemmen.

2) Die ihm und seinen Kindern ertheilten Namen Jesaia, Immanuel (?), Maherschalalchaschbaz und Schearjaschub waren gleichsam verkörperte Weissagungen und lebendige Symbole dessen, was in der Zukunft früher oder später geschehen werde. Dass Jahwe allein das Heil und die Rettung Israels sei, war eine Wahrheit, welche Jesaia gegen alle abweichenden Meinungen seiner Gegner standhaft behauptete: Gott ist mit uns war der Trostspruch, womit die frommen Verehrer Jesaias sich über die Sorgen und Befürchtungen des syroephraimitischen Krieges und das von Assyrien her drohende Verderben hinwegsetzten: Aram und Ephraim, die jetzt Jerusalem mit Krieg überziehen, werden in Bälde die Beute des Assyrers sein, und das Strafgericht, das nachher auch über Juda ergehen wird, wird immerhin einen Rest übrig lassen, der sich zu Gott bekehren und den Samen zu einer regenerirten Gottesgemeinde bilden wird. Diese Namen begreifen also gerade die Hauptpunkte der Weissagung unseres Propheten, und sein festes Vertrauen auf die einstige Verwirklichung ihrer symbolischen Bedeutung liess ihn selbst in den trüben Verhältnissen und Aussichten der Gegenwart nie verzagen und in Hoffnungslosigkeit versinken.

kehren, um von ihnen Trost und Belehrung zu erhalten; allein zu spät; es bleibt ihnen nur rathlose Verzweiflung.

In V. 19 steckt aber eine noch ungelöste Schwierigkeit. Die gewöhnliche Auffassung dieser Worte lässt den Propheten voraussetzen, das Volk werde bei dem Verstummen aller Jahweorakel seinen Propheten zumuthen, die heidnischen Todtenorakel zu befragen, wie einst Saul that in einem ähnlichen Falle (1 Sam. 28, 6 ff.); dann aber sollten diese sie an ihre Götzen weisen, denen sie mehr Vertrauen geschenkt hatten, als dem Gott ihrer Väter, die mögen ihnen nun rathen und helfen. Allein die Frage: soll denn ein Volk nicht bei seinem Gott anfragen? erscheint in einem solchen Zusammenhang unpassend. Man müsste nämlich vorher ergänzen: so antwortet ihnen, und diese Antwort müsste nothwendig ablehnender Art sein, da doch die Propheten einer Aufforderung, heidnische Todtenbeschwörer um ein Orakel zu bitten, unmöglich entsprechen konnten. Wenn sie also das Volk an seinen Gott wiesen, so müsste darunter Jahwe gemeint sein und jene Frage also den Sinn haben: Warum wollt ihr die heidnischen Götzen befragen und nicht lieber euern eigenen Gott? Wird aber vorausgesetzt, das Volk schicke seine Propheten zu heidnischen Orakeln weil sie ihm im Namen Jahwes keine Antwort mehr geben konnten, so würde die Frage: warum wollt ihr nicht lieber euern eigenen Gott befragen? sehr einfältig lauten, da ja das Volk diesen Rath schon befolgt hatte und eben dessen Erfolglosigkeit sie bestimmen musste, es nun mit heidnischen Orakeln zu versuchen. Dazu kommt, dass die folgenden Worte: für die Lebenden bei den Todten? nur dann einen Sinn hätten, wenn man von dem die Frage einführenden הלא die Negation fallen liesse, so dass der ersten, eine bejahende Antwort voraussetzenden Frage: soll ein Volk nicht bei seinem Gott anfragen (und somit auch ihr bei Jahwe?), die negative Frage: soll es bei Todten (Götzen oder abgeschiedenen Geistern) anfragen für die Lebendigen? entsprechen würde. In diesem Falle würde aber vor dem zweiten Gliede noth-

wendig ה ohne לא wiederholt sein. Endlich scheint es überhaupt absurd, dass das Volk die Propheten auffordere, sich bei den Todtenbeschwörern Raths zu erholen. Warum Andere schicken, da sie ja selbst gehen konnten? Und würden sie sich dazu gerade an Jesaia und die übrigen למודי יהוה gewendet haben? denn unter den אליכם können doch keine Andern verstanden werden, als die schon V. 12 und 13 Angeredeten.

Allen diesen Schwierigkeiten der Grammatik und des Sinnes lässt sich durch die nicht allzu gewagte Vermuthung abhelfen, dass die Worte des Volks an die Propheten infolge eines Homoioteleuton in unserm Texte ausgefallen seien und was wir jetzt als solche lesen vielmehr die Antwort enthalte, welche die Propheten der an sie gestellten Bitte entgegenstellen. Diese Bitte enthielt aber nicht die unerhörte Zumuthung, heidnische Orakel in Ermangelung der eigenen für das Volk zu befragen, sondern gewiss lautete der ursprüngliche Text vielmehr also: Wenn sie zu euch sprechen werden: Fragt doch an bei Jahwe, eurem Gott, so saget ihnen: Fraget ihr vielmehr bei den Todtenbeschwörern und den Wahrsagern! Sollte denn ein Volk nicht seine Götter befragen? für die Lebenden bei den Todten? Die Propheten erhalten somit von ihrem Haupt und Vorsteher den Auftrag, das Volk in diesem Falle an diejenigen Götter zu weisen, die es in der letzten Zeit als solche betrachtet hat, an die Götter der Phönizier und Philistäer (2, 6. 8). Jahwe galt ihnen nicht mehr als Gott: warum also bei ihm fragen? Es ist ja ganz natürlich — wird mit bitterem Hohn beigefügt — dass man die Todten um Rath frage für die Lebenden, dass man sie aus ihren Grüften citire, um den Lebenden beizustehen! der lebendige Gott, den man näher hätte, vermag ja nichts!

Eine andere Lücke muss vor V. 21 stattfinden, wo das Suffix in בה sich auf ein vorher nirgends zu findendes ארץ bezieht. Die Ergänzung des Fehlenden ist uns hier nicht so leicht gemacht, wie im vorigen Falle. Wenn dem Propheten vielleicht als Realparallele Amos 8, 11

vorgeschwebt hat, so liesse sich vermuthen, es sei V. 20 ein Satz ähnlichen Inhaltes vorhergegangen: „siehe ich sende einen Hunger in das Land, nicht einen Hunger nach Brod und nicht einen Durst nach Wasser, sondern zu hören das Wort Gottes.“ — Diesen geistlichen Hunger und Durst hat Jesaia in die Worte eingekleidet: לתורה ולתעודה, mit welchen das Volk sich selbst auffordert, zu seinen früheren Rathgebern und Warnern, den Verkündigern des דבר י"י, zurückzukehren. Auf diesen Hunger weisen auch die Ausdrücke ורעב und ירעב hin, und das folgende עבר בה entspricht dem, was bei Amos in die Worte gefasst ist: und sie werden schweifen von Meer zu Meer und werden von Nord nach Ost umherlaufen, um das Wort Gottes zu suchen und werden es nicht finden.

Das letzte Versglied von V. 21 ופנה למעלה steht in Parallelismus mit ואל ארץ יביט des folgenden Verses, von dem es durch eine falsche Versabtheilung getrennt ist. Der Sinn ist: Mag er sich oben nach seinem Gott, oder auf Erden bei seinem Könige nach Hülfe umsehen, nirgends ein Lichtstrahl der Hoffnung, überall nur Dunkel und eine Nacht, auf die kein Morgenroth folgt (V. 20), und so flucht er seinem Gott im Himmel und seinem König auf Erden.

Soll aber der mit כי eingeführte V. 23 nicht ganz abgerissen dastehen, ohne dass etwas vorherginge, das er eben begründen soll, so dürfen wir die letzten Worte in V. 22 ואפלה מנדח den vorangehenden Substantiven nicht coordiniren, sondern müssen sie ihnen in adversativem Sinne entgegenstellen, so dass in einer plötzlichen Wendung der Rede, wie wir sie oben V. 8 angenommen haben, schon mit ihnen die Schilderung der hoffnungslosen Lage des Volks in die Verheissung einer tröstlicheren Zukunft übergeht: Er wendet sich nach oben, blickt zur Erde — und siehe Bedrängniss und Dunkel,[1]) Finsterniss der

1) Den weiblichen Formen צרה und חשכה entsprechen in der Parallelstelle 5, 30 die männlichen צר und חֹשֶׁך, die dort durch eine falsche Accentuation getrennt sind, während sie in einem ähnlichen

Drangsal — aber eine Finsterniss — verscheucht soll's werden. Denn siehe u. s. w.

In der Erniedrigung der Landschaften Sebulon und Naphthali, von der V. 23 die Rede ist, erblickt man wol mit Recht eine Anspielung auf das 2. Kön. 15, 29 erzählte Factum, wonach die Einwohner der nördlichen Theile des Reiches Israel diesseits und jenseits des Jordans nach Besiegung des Königs Pekach durch die Assyrer in's Exil abgeführt wurden, wiewol dort von Sebulon ebensowenig die Rede ist, als hier von Gilead: die beiden Stellen ergänzen sich wechselseitig. Dadurch wird aber der Anfang unseres Kapitels mit seinem Schluss in einen chronologischen Widerspruch verwickelt. Denn hier wird jenes Ereigniss als ein bereits der Vergangenheit angehörendes dargestellt, dagegen nach V. 4 steht die Besiegung Pekach's erst noch bevor; sie soll erst erfolgen, wenn ein damals geborener Knabe den Vater- und Mutternamen wird sprechen können. Daraus folgt, dass wenigstens V. 23 nicht in eine mit dem Anfange des Kap. gleichzeitige Rede gehören kann. Ferner bringt dieser Vers obschon er durch die Wörter מוצק, und מועף zu V. 22 in genaue Beziehung gebracht ist, gerade durch diese Rückbeziehung auf das מעוף צוקה des V. 22, eine Störung in die Gedankenverbindung. Denn die V. 22 erwähnte Bedrängniss bezieht sich nach V. 7 nicht auf Israel, sondern zunächst auf Juda. Ebenso können die c. 9, 1—6 eröffneten messianischen Aussichten, die in dem jetzigen Contexte nur eine weitere Ausführung der den beiden Landschaften Sebulon und Naphthali V. 23 verheissenen glücklicheren Zukunft zu sein scheinen, nicht wol auf diese beschränkt werden, sondern tragen, wie aus der Analogie von V. 3 mit c. 10, 26. 27 hervorgeht,

---

engen Genitivverhältniss zu einander stehen, wie in unserer Stelle מעוף צוקה. Die dort folgenden Worte: וָאוֹר חָשַׁךְ sind vielleicht in לָאוֹר וְחֹשֶׁךְ zu verbessern, so dass לָאוֹר dem לארץ gegenübersteht und ebenfalls von נִבַּט abhängt: „nach dem Lichte (der Sonne) schaut er, aber es ist dunkel."

einen allgemeineren Charakter; sie gehören jener Zeit an, wo Samaria bereits gefallen war (c. 10, 9, 10), d. h. der Zeit des Hiskia, als die Assyrer sich auf ihrem Zuge gegen Aegypten im Vorbeigehen auch Jerusalems versichern wollten und nun Jesaia seinen verzagten Mitbürgern nicht allein die Befreiung von Assyriens Joch, sondern den Bekehrten (dem שְׁאָר יָשׁוּב) ein Aufhören allen Krieges und eine Zeit ewigen Friedens unter dem Scepter eines vollkommenen Herrschers davidischen Geblüts verhiess, 9, 4 f. 11, 1 ff.

Aus dem allem scheint mir zu folgen, dass 8, 23, von den Worten an ואפלה מנדח, nebst der daran geknüpften messianischen Weissagung cap. 9, 1—6, erst von dem Sammler dieser Orakel hier eingeschaltet worden ist, weil ihn die 9, 1 erwähnten חֹשֶׁךְ und ארץ צלמות an die חֲשֵׁכָה und צרה in 8, 22 erinnerten. —

Nachdem wir uns so eine Uebersicht über den Inhalt des achten Kapitels verschafft haben, wird uns die kritische Beleuchtung des Inhaltes und der Composition auch des siebenten Kapitels in den Stand setzen, der Eingangs aufgeworfenen Frage nach dem wechselseitigen Verhältniss der beiden Orakel zu einander näher zu treten.

II.

Kap. 7.

Das siebente Kapitel gehört mit den Kpp. 20 und 36 bis 39 zu denjenigen Stücken der Orakelsammlung, in welchen der Prophet nicht selbstredend auftritt, sondern wo von ihm in dritter Person gesprochen wird. Kap. 7 schildert uns sein Auftreten unter Achaz, Kpp. 36—39 sein Verhalten gegenüber Hiskia, jedesmal in einer höchst kritischen Lage des Königs und des ganzen Reichs. Es scheinen diese, auch von dem Verfasser der BB. der Könige benutzten, Kapitel ursprünglich Theile einer von Propheten im Interesse ihres Standes und der Theokratie überhaupt geschriebenen Königsgeschichte ausgemacht zu haben, in welcher das Eingreifen der Propheten in die Angelegenheiten des Hofes und des Gemeinwesens mit Vorliebe be-

rücksichtigt wurden, und sie gehörten vielleicht jenem grossen nationalen Geschichtswerke an, welches unter dem Namen „Annalen der Könige Juda's und der Könige Israels“ in unsern historischen Büchern so oft citirt wird. Dass solchen Berichten aus Drittmannshand nicht dieselbe historische Autorität beigelegt werden kann, wie den Selbstaufzeichnungen des Propheten, scheint selbstverständlich. Zwar machen die Spuren einer detaillirten Kenntniss der damaligen Verhältnisse, die feine Psychologie in der Charakteristik der auftretenden Personen und das mit den uns aus seinen eigenen Schriften bekannten Lebensansichten und Lehren so übereinstimmende Gepräge der dem Propheten beigelegten Aussprüche und gelegentlichen Aeusserungen Anspruch auf vollständige Glaubwürdigkeit; sie verrathen eine Abfassungszeit, die von den erzählten Thatsachen nicht sehr weit entfernt sein kann, und einen Verfasser, der mit dem Propheten genau bekannt war, vielleicht einer aus dem Kreise seiner unmittelbaren Schüler; andererseits tritt aber, namentlich in Kp. 38, in dem Bericht über Hiskias Krankheit und Heilung, das Bestreben, den Propheten als Weissager und Wunderthäter erscheinen zu lassen, so deutlich an den Tag, und was uns dort von dem Verhalten Gottes und seines Propheten dem kranken Könige gegenüber erzählt wird, widerspricht so sehr unsern geläuterten Vorstellungen von der Gottheit, dass wir darin eine echt geschichtliche Relation nicht erkennen können; und so darf sich die historische Kritik nicht abhalten lassen, auch die Erzählung unseres siebenten Kapitels in Beziehung auf ihre Glaubwürdigkeit und die Zuverlässigkeit der in ihr enthaltenen Ueberlieferung einer unbefangenen Prüfung zu unterziehen; zumal wir dieselbe hier nicht einmal aus erster Hand haben, sondern die Möglichkeit vorhanden ist, dass der Redactor unserer Orakelsammlung sie nicht getreu und vollständig aufgenommen, Einiges daraus weggelassen, Anderes hinzugesetzt, mit Fremdartigem vermengt oder sie sonst verändert habe. Nur eine in's Einzelne eingehende Untersuchung, besonders von V. 1—16, kann uns Gewissheit

verschaffen, ob zu einem solchen Verdacht irgend Grund vorhanden ist.

V. 1. Der erste Vers erzählt uns die geschichtliche Veranlassung zu dem V. 4—10 dem König Achaz ertheilten Orakelspruch. Der unpassende Zusatz ולא יכל — עליה der die nachher beschriebene Angst des Königs und die beruhigende Versicherung des Propheten als überflüssig erscheinen liesse, ist unzweifelhaft erst später aus 2. Kön. 11, 5 in unsern Text hinübergetragen worden. In dem dortigen summarischen Bericht steht er ganz an seinem Platze.

V. 3. Warum V. 3 dem Propheten befohlen wird, seinen Sohn Schearjaschub mitzunehmen? In dem folgenden Auftritt zwischen Jesaia und dem Könige greift dieser nirgends activ ein und wird überhaupt nicht weiter berücksichtigt. Soll er stillschweigend durch seinen blossen Namen daran erinnern, dass Jerusalem nicht ganz untergehen, sondern ein Rest übrig bleiben werde, der durch seine Bekehrung zu Gott sich einer bessern Zukunft würdig machen werde? Dem Könige bliebe dabei die Entscheidung überlassen, ob auch er zu diesem Rest gehören wolle. Der Namen Schearjaschub wird 10, 21. 22 in jenem Sinne erklärt. Allein wenn das nicht schon früher in einem andern Zusammenhange geschehen ist, so bleibt hier, wo dieser Namen zum erstenmale erscheint, eine solche, an und für sich gesuchte und nicht sehr wahrscheinliche, Beziehung desselben auf die gegenwärtige Lage dem Leser rein unverständlich. Die einfachste Antwort auf jene Frage ist: Der Prophet soll seinen Knaben mitnehmen als *Zeugen* dessen was er dem Könige verkünden soll. Was also in dem Fall mit dem Maherschalal. die *schriftliche* Urkunde mit Zeugenunterschrift, das soll hier dereinst das *mündliche* Zeugniss des Knaben leisten, in dessen jugendlicher Phantasie dieser Vorfall einen unauslöschlichen Eindruck hinterlassen musste.

V. 8. In V. 8 werden die Worte ובעוד — מעם nun wol allgemein als ein späteres Einschiebsel anerkannt, und es bleibt nur fraglich, nach welcher Berechnung der klügelnde

Glossator die 65 Jahre, die er für die noch übrige Dauer des Reiches Israel angenommen hat, herausgebracht habe? Nimmt man nämlich das erste Regierungsjahr des Achaz als Ausgangspunkt, so kommt man nach 65 Jahren statt in das 6. Jahr des Königs Hiskia, wo Samaria fiel (2. Kön. 18, 10), in die Regierungszeit des Königs Manasse, und rechnet man von der Wegführung der Einwohner des Zehnstämmereichs 65 Jahre zurück, so führt uns dies in die Regierung von Hiskias Grossvater Usia. Eine ziemlich unsichere Vermuthung ist, der Interpolator habe als Zeitpunkt, wo Ephraim aufgehört habe ein Volk zu sein, die Regierung des mit Manasse gleichzeitigen Asarhaddon II. angenommen, der nach Esra 4, 2 Samaria mit Colonisten aus den Euphratländern neu bevölkerte, und wem an der Erklärung jener 65 Jahre so viel gelegen ist, mag sich dabei beruhigen.

V. 8. In V. 8 ist zwar die neutestamentliche kirchliche Beziehung der Alma auf die Jungfrau Maria und ihren Sohn durch die historische Kritik beseitigt, allein eine allseitig befriedigende Erklärung dafür nicht aufgestellt worden. Denn mag nun das Wort eine Jungfrau oder missbrauchsweise eine junge Frau bedeuten, immer bleibt dabei störend der Artikel, der sie entweder als eine schon früher genannte, oder als eine Anwesende bezeichnet, und keine dieser beiden Voraussetzungen findet im Context einen Anhaltspunkt. Am einfachsten scheint es noch, die Artikelform mit Ewald als Gattungsbegriff zu fassen: diejenige, die jetzt weder Mädchen noch Greisin, sondern eben eine Jungfrau ist. Das Bedeutsame in dem Vorzeichen, das der Prophet gibt, sagt man, falle nicht auf die Mutter, sondern auf das Kind und die Zeit seiner Geburt. Es wird nicht länger dauern, als zur Empfängniss und Geburt desselben nöthig ist, so wird die Jungfrau die es zur Welt bringt, ihm den bedeutsamen Namen „Gott ist mit uns" geben können, weil dann die Gefahr, die Jerusalem jetzt bedroht, mit Gottes Beistand beseitigt sein wird.

Wenn aber so die Mutter gleichsam nur als Zeit-

messer dienen soll, warum hat denn der Prophet gerade eine „Jungfrau" dazu auserwählt? Eine verheirathete Frau, z. B. die eigene Gattin des Jesaia, oder die Vermählte des Königs, konnte ja diesen Maasstab ebensogut bieten. Dazu will diese unbestimmt generelle Fassung, wonach eine jede Jungfrau, gleichgültig welche, ein in Jahresfrist von ihr geborenes Knäblein Immanuel nennen werde, zum Charakter eines Wahrzeichens nicht recht passen. Vielmehr sollte gerade eine bestimmte Person, ein bekanntes Individuum, bezeichnet werden, an dem man die Erfüllung jener Voraussage würde wahrnehmen und nachweisen können. Oder wird man dies ein אות nennen, wenn jede beliebige Jungfrau sobald sie schwanger werden und einen Sohn gebären wird, denselben wird Gott mit uns nennen können? Die Wahl jenes Ausdrucks bleibt also auch bei dieser Erklärung räthselhaft, zumal man nach Analogie der anderen symbolischen Namen der Kinder des Propheten immer geneigt sein wird, auch diesen Immanuel für sein eigen Kind und die Alma, seine Mutter, für des Propheten Gattin zu halten. Und will man dies durch Deutung der עלמה als „junge Gattin" plausibel machen, so bleibt immer die Schwierigkeit mit dem Artikel, den man hier nicht wie in dem Titelnamen הנביאה (c. 8, 3), sondern nur in dem Falle, dass die junge Frau anwesend, oder dem Leser sonst schon bekannt war, begreiflich finden kann. Dies ganz unvorbereitete Auftreten jener Alma gibt der Darstellung dieses Vorfalls einen Charakter von Unvollständigkeit und etwas Fragmentarisches, das sich auch darin zeigt, dass die V. 3 begonnene Erzählung zu keinem ordentlichen Abschluss kommt.

V. 15. Sowie gewöhnlich V. 15 verstanden wird, möchte es kaum gelingen, ihn gegen die Zweifel, welche Hitzig gegen dessen Aechtheit geltend gemacht hat, in Schutz zu nehmen. Fasst man ihn nämlich in dem Sinne, dass der Knabe bis zu der angedeuteten Altersstufe Sane und (wilden) Honig essen werde, weil dann das Land Juda nach V. 22 durch den Zusammenstoss assyrischer und ägyptischer Heere so vollständig verheert und seiner fleis-

sigen Bevölkerung beraubt sein werde, dass es nur noch Triften mit überreichem Graswuchs für den Nomaden und wildreiche Berge für den Jäger darbieten werde, so passt dazu nicht die Begründung des folgenden V. 16, der nicht von Juda, sondern von der Verwüstung Arams und Ephraims handelt. Lässt man dagegen den 15. Vers als Einschiebsel aus, so begründet Vers 16 sehr gut den dem Knaben Vers 14 gegebenen Namen Immanuel; denn „Gott ist mit uns“ werden dann die von jenen beiden Reichen bedrohten Judäer und das Haus Davids sprechen können. Freilich ist damit der Trost, den der Prophet dem König in der gegenwärtig drängenden Noth bringen will, ziemlich weit hinausgeschoben, wenn man nicht die dafür angegebene Zeit „bevor noch der Knabe das Gute wählen, das Böse wird verwerfen können“, wider den Sprachgebrauch, etwa auf ein oder zwei Jahre beschränken will. Ebenso unbestreitbar scheint der weitere Grund, den Hitzig gegen die Aechtheit des 15. Verses anführt: es sei nämlich nicht abzusehen, weshalb hier von dem Knaben als etwas Besonderes ausgesagt werde, was nach V. 22 von jedem in dem Lande Uebriggebliebenen gelte.

Dem letzteren Einwurfe könnte indessen begegnet werden, wenn יאכל nicht im Sinne des Futurs, sondern als Jussivus gefasst würde: Sane und wilden Honig *soll* der Knabe bis zum Alter seiner Mündigkeit geniessen, oder negativ ausgedrückt: er soll sich des Genusses aller Erzeugnisse des Ackerbaus, der Gartencultur und des Weinbaus enthalten, damit er zu einer gleichsam verkörperten Weissagung und beständigen Mahnung an das jenen beiden Ländern bevorstehende Schicksal diene, bis sich in der V. 16 angegebenen Zeit des Propheten Verheissung erfüllt und ihn als Verkündiger göttlicher Wahrheit gerechtfertigt haben wird. Der Knabe hätte also nach einer doppelten Seite hin seine Bestimmung als Wahrzeichen zu erfüllen, einerseits durch seine Geburt und den ihm bei derselben ertheilten Namen, durch den er verbürgt, dass Juda nicht sich selbst überlassen eine Beute seiner Feinde werden, sondern schon in Jahresfrist werde be-

zeugen können: G o t t ist mit uns, die Jerusalem drohende Gefahr ist abgewendet; andererseits durch seine Enthaltung von allen Culturerzeugnissen bis in das Alter, wo er zwischen gut und böse wird wählen können; denn bevor noch dieser Zeitpunkt eingetreten ist, wird das Land, vor dessen beiden Königen es nun dem Achaz graut, verödet und menschenleer sein, so dass man in alle Zukunft von ihnen nichts mehr wird zu befürchten haben. Bezöge man ferner (V. 22) die Schilderung des von allem Anbau und menschlicher Pflege verlassenen, nur noch von wenigen Nomaden und Jägern besuchten Landes nicht, wie gewöhnlich geschieht, auf Juda, sondern auf die Länder Aram und Ephraim, sodass jenes חֶמְאָה (V. 16) hier zu einem kleinen, in wenigen kräftigen Pinselzügen hingeworfenen Gemälde ausgeführt erschiene, so würde damit auch der zuerst angeführte Verdächtigungsgrund Hitzigs gegen V. 15 erledigt, und zugleich unser Prophet von dem Vorwurfe politischer Schwarzseherei befreit, wonach er seinem Heimathslande in nicht ferner Zeit ein Schicksal verkündigt hätte, das ihm erst nach der Eroberung Jerusalem's durch die Chaldäer und nach Wegführung seiner Einwohner nach Babel zu Theil wurde. Auch die V. 16 angezeigte Zeitfrist „wenn der Knabe das Böse verworfen und das Gute wählen kann", würde mit der geschichtlichen Wirkliehkeit übereinstimmen, wenn darunter das Alter der Mündigkeit und Zurechnungsfähigkeit, d. h. das 13. oder 14. Altersjahr, verstanden würde, wo nicht mehr die Eltern, sondern der mündig gewordene Jüngling selbst für seine Handlungen verantwortlich wird.

Doch dieser vermittelnden Combination, wird man sagen, stellt der 17. Vers ein unübersteigliches Hinderniss entgegen. Die dort an den König, sein Haus und sein Volk ergehende zürnende Anrede des Propheten muss sich doch, wie es der Context mit sich bringt, auf den König Achaz und seine Unterthanen, das judäische Volk, beziehen, und Juda gilt demnach die folgende Schilderung der bevorstehenden Landesverheerung, und nicht, wie wir soeben vorausgesetzt haben, Aram und Ephraim. Zwar

steht der Vers ziemlich abgerissen da, man vermisst eine an das Vorangehende anknüpfende Conjunction, oder wenigstens eine adversative Wortstellung: über Dich aber, dein Haus und dein Volk u. s. w., und dieser Mangel an einer grammatischen Verbindung möchte den Verdacht entschuldigen, dass vorher einiges aus dem Texte gefallen und die dadurch entstandene Lücke vielleicht mit der Angabe wieder auszufüllen sei, wie nun der Prophet von Achaz weg sich an den abwesenden König von Israel gewendet und denselben mit den folgenden Worten apostrophirt habe. Allein schon der vorher (V. 13) dem davidischen Königshause gemachte Vorwurf, dass es durch seinen Mangel an Vertrauen Gottes Langmuth ermüde, lässt vermuthen, dass nun eine diesem bestimmte Strafandrohung folgen werde, und dem dort erwähnten בית דוד entspricht unstreitig das בית אביך des 17. Verses, das hingegen auf den Usurpator Pekach schwerlich eine Beziehung zulässt.

Wenn wir aber auch einräumen, dass unter dem V. 17 angeredeten Könige nicht wohl ein anderer als der König von Juda gemeint sein könne, so schliesst dies die Möglichkeit nicht aus, dass der Prophet bei der folgenden Schilderung gleichwol die bevorstehende Verödung von Aram und Ephraim im Auge gehabt habe. Oder war dies nicht ein Ereigniss, das auch den Hof und das Volk von Juda mit Schrecken und banger Besorgniss erfüllen musste? Waren es nicht Tage, dergleichen „seit der Trennung Ephraims von Juda keine gekommen waren“? Denn bei der Trennung der beiden Reiche löste sich zwar das politische Band, das bis dahin die Stämme zu Einem Reich verbunden hatte und das Haus Davids verlor die grössere Hälfte seiner Unterthanen, aber die Stämme als solche blieben doch bestehen und, wenn auch in verschiedener Weise, verehrten doch alle denselben Gott und machten vereint das עם יהוה aus. Jetzt aber wurden ganze zehn Stämme von diesem Leibe abgerissen, aus dem heiligen Lande auf Nimmerwiedersehen fortgeführt und gingen für die zurückgebliebenen Judäer verloren. Musste eine solche Katastrophe nicht das Herz jedes pa-

triotisch gesinnten Mannes auf's tiefste erschüttern, ihn des früheren Familienzwistes vergessen lassen und seine Seele mit schwerer Sorge für die eigene Zukunft erfüllen? Als König Achaz sich in seiner Bedrängniss den Assyrern in die Arme warf, hat er schwerlich die entsetzlichen Folgen seines Misstrauens in die ihm von Jesaia verbürgte Hülfe seines Gottes vorausgesehen, und in dem Umfange, in dem sie das prophetische Auge des Sehers kommen sah, hat er sie auch nicht erlebt; es war dies seinem Sohne und Nachfolger Hiskia vorbehalten. Aber er hat doch die Deportation Gileads, Sebulons und Naphthali's durch Tiglat-Pilesar gesehen, und was die kommende Zeit dann weiter bringen würde, war nach diesem Anfang nicht schwer vorauszusehen. So konnte daher Jesaia mit vollem Recht das Schicksal, das er dem Schwesterreiche voraussagte, als ein auch dem königlichen Haus und Volke von Juda Schrecken bringendes, für den König selbst, der dazu den Anstoss gegeben hatte, in seinem aufgeregten Gewissen als eine Strafe für sein in das prophetische Wort gesetztes Misstrauen bezeichnen.

Auf diese Weise, scheint mir, liesse sich die Aechtheit des 15. Verses gegen die dagegen erhobenen Zweifel in Schutz nehmen, und wenn vor V. 17 wirklich etwas aus dem Texte gefallen ist, so sind es etwa dieselben Worte, die wir V. 10 lesen: „und es sprach ferner Jesaia zu Achaz Folgendes:“

Gleichwol würden alle diese therapeutischen Künste des exegetischen Heilverfahrens, alles Salben und Pflastern, umsonst verschwendet sein, wenn sich in dem Gesammtorganismus unseres Kapitels ein tieferes Leiden verrathen sollte, welches durch jene Palliativmittel zwar vertuscht, aber nur, wenn es durch das Secirmesser der Kritik offen dargelegt würde, vielleicht gehoben werden kann. Die folgende Untersuchung wird uns Gelegenheit und Aufforderung geben, auf diese schwierige Frage näher einzugehen.

III.

Die wechselseitigen Beziehungen der beiden Kapitel.

Um nun unsere Hauptfrage: Schildern uns die beiden Kapitel zwei verschiedene, wenn auch der Zeit nach nicht weit auseinanderliegende Vorgänge, oder ist ein und derselbe Vorgang von verschiedenen Verfassern nur verschieden dargestellt? einer Entscheidung näher zu bringen, wollen wir noch einmal die beiderseitigen Berichte in ihren Aehnlichkeiten und Abweichungen übersichtlich einander gegenüberstellen.

Nach demjenigen, was uns Jesaia im achten Kapitel selbst erzählt, scheint die Situation von Land und Stadt in Juda zu der Zeit, als der Prophet sein darauf bezügliches Orakel sprach, allerdings die gewesen zu sein, welche uns der Erzähler im siebenten Kapitel darstellt. Jerusalem war mit einer Belagerung von Seite der verbündeten Könige von Damascus und Samaria bedroht. Schwere Niederlagen der Judäer waren, soweit den Nachrichten 2 Chron. 28 zu trauen ist,[1]) in früheren Jahren vorausgegangen; Achaz konnte das offene Feld nicht mehr behaupten, er hatte sich in seine Hauptstadt eingeschlossen und diese sollte nun in einem neuen Feldzuge die sichere Beute ihrer Bedränger werden. Jerusalem mag sich damals in einer ähnlichen Lage befunden haben, wie sie das erste Kapitel unserer Orakelsammlung schildert (c. 1, 7. 8), wiewol sich dieselbe zur Zeit Hiskia's und Sanherib's auf eine Weise wiederholt hat, dass das Orakel auch diese spätere Zeit zu seiner historischen Voraussetzung haben könnte.

Jesaia als Führer der theokratischen Partei, machte dem Könige und seinem Anhang Opposition, ermahnte zum gläubigen Vertrauen auf Gottes Hülfe und warnte vor einer Verbindung mit Assyrien. Als ihm nun zu der

1) Vgl. Graf, die Geschichtl. Bb. S. 162 ff.

Zeit ein Knäblein geboren wurde, so machte er dasselbe zu einem Wahrzeichen für seine Versicherung, dass von den zwei verbündeten Königen nichts zu fürchten sei, da sie in kurzem selbst die Beute des Assyrers werden würden. Er giebt dem Kind auf göttliches Geheiss den bedeutsamen Namen Raubschnell-Beutebald und knüpft daran als Motiv die Weissagung, dass bevor noch das Kind zu sprechen anfange, der Assyrer die Damascener und Ephraimiten schlagen und aus ihren Hauptstädten reiche Beute nach Hause tragen werde. Und da diese Verheissung, wie gewohnt, keinen Glauben findet, so setzt er sie in Schrift und stellt eine Tafel öffentlich aus, die sie in Jedermann lesbaren Schriftzügen, mit der Unterschrift von Zeugen, die wahrscheinlich aus den Kreisen eben jener ungläubigen Hofpartei genommen waren,[1]) dem Publicum vor Augen stellte. Er fügt dann weiter die Drohung bei: weil sie doch in thörichter Furcht vor jenen Königen so wenig Glauben zu ihrem Gott hätten, dagegen ihr volles Vertrauen auf den Assyrer setzten, so werde eine Zeit kommen, wo dieser von ihnen jetzt so bewunderte und als Freund und Helfer in der Noth aufgesuchte Assyrer für sie ein Gegenstand des Schreckens sein würde, wenn nämlich derselbe seine Macht immer weiter über die Grenzen des eigenen Landes ausdehnen und am Ende mit seinen Kriegsschaaren auch Juda überschwemmen würde. In dieser Zeit der Angst und Sorge, wenn Hof und Volk von Juda fürchten müssten, in der allgemeinen Fluth zu ertrinken, da würde er, Jesaia, mit denen, die es mit ihm hielten, furchtlos dastehen, denn er wisse: Gott ist mit uns! Das durch seine Wahrsager und Todtenbeschwörer hülflos gelassene Volk würde dann gern wieder zu seinen alten Rathgebern und Warnern, den Propheten des wahren Gottes, zurückkehren und sie um Trost und Hülfe ersuchen: allein für sie sei dann das Orakel Jahwes verstummt, sie mögen nun sehen, ob ihnen

---

1) Uria ist wol derselbe Priester, der sich nach 2 Kön. 16, 10 den willkührlichen Befehlen des Königs so gefügig bezeigte.

die Propheten ihrer Abgötter rathen und helfen können. Umsonst! Die Nacht der Verzweiflung und eines ohnmächtigen Zorns wird über sie kommen, dem göttlichen Strafgericht entrinnt nur „wer sich zu Gott bekehrt hat.“

So weit geht, was uns Jesaia selbst erzählt, und was wir theils aus seinen Worten schliessen, theils aus der uns bekannten Geschichte ergänzend beifügen können.

Wie verhält sich nun dazu die Erzählung des siebenten Kapitels?

Die Weissagung von der Erfolglosigkeit der kriegerischen Unternehmung der beiden Könige und die hierauf gegründete Ermahnung, sich der Angst und Sorgen zu entschlagen, welche Hof und Einwohnerschaft von Jerusalem bereits in hohem Grade erfasst hatten, finden wir hier geknüpft an eine Unterredung, welche Jesaia mit König Achaz gehabt habe. Die ganze Situation, der Ort an welchem der Prophet den König aufsucht, die Begleitung seines Sohnes als dereinstigen Augenzeugen der Begebenheit, die kernigen Worte, in welche Jesaia seine Verheissung einkleidet, das in heuchlerische Demuth verhüllte Misstrauen des Königs, dies Alles ist so übereinstimmend mit den damaligen Zuständen und mit dem Charakter der auftretenden Personen, dass wir nicht den geringsten Anstand nehmen werden, darin die getreue Wiedergabe eines geschichtlichen Vorfalles zu erkennen.

Unsere Zweifel werden erst wach bei dem Wahrzeichen, das der Prophet dem Könige zur Gewähr für die sichere Erfüllung seiner Zusage auf dessen ablehnende Antwort hin von sich aus in Aussicht stellt.

Wie bei dem Orakel, von welchem das achte Kapitel handelt, ist es auch hier wieder ein Kind, das zu einem Wahrzeichen dienen soll. Wenn dies Kind geboren sein wird, d. h. in Zeit eines Jahres — denn als Ausgangspunkt der Berechnung dient wol der Moment, wo der Prophet diesen Ausspruch thut — wird ihm seine Mutter den Namen Immanuel, „Gott ist mit uns“ geben. Soll dies eine Beziehung auf die damalige Lage Jerusalems und die Angst seiner Einwohner haben, so kann in dieser

Voraussage nur der Sinn liegen: in Jahresfrist wird und muss sich erwahren, dass der Beistand unseres Gottes die obschwebende Gefahr zerstreut und unsere gegenwärtige Besorgniss als unbegründet erwiesen haben wird. Es wird sich gezeigt haben, dass die beiden Könige, die jetzt als Kriegsfakeln unsere Stadt in Brand setzen wollen, in der That nur die Endchen zweier bereits ausgebrannter, nur noch rauchender Feuerbrände sind, die bald ganz erlöschen werden.

Wir fragen nun: ist es wahrscheinlich, dass Jesaia dieselbe Verheissung einer in Jahresfrist zu gewärtigenden Befreiung der Stadt noch an ein zweites Kind als Wahrzeichen geknüpft habe, dessen symbolischer Namen ebenfalls die Besiegung der Könige und ihr daheriges Unschädlichwerden für das bedrohte Jerusalem zum Voraus anzeigen sollte? Das Kind des achten Kapitels ist bereits geboren, aber die Zeit, wo es zu sprechen anfangen wird, beträgt ungefähr ein Jahr, der Knabe des siebenten Kapitels soll erst noch geboren werden, aber die Zeit bis zu seiner Geburt ist auch ungefähr ein Jahr. Da nun der Moment, in welchem das geweissagte Ereigniss eintreten soll, für beide derselbe ist, so muss auch das Jahr bis zu seinem Eintreffen dasselbe sein, und somit hätte der Prophet um dieselbe Zeit ein Kind, das eben geboren ist und ein anderes, das erst noch geboren werden soll, zu einem Wahrzeichen gemacht. Es ist aber ebenso unnöthig als unwahrscheinlich dass der Prophet zu einer und derselben Zeit zwei verschiedene Kinder, ein jedes mit einem besondern symbolischen Namen, für eine und dieselbe Begebenheit als Wahrzeichen aufgestellt habe.

Darauf kann und wird man erwiedern: In dem Orakel von Immanuel bildet die Zeit, wo seine Mutter ihm diesen Namen wird geben können, nur ein untergeordnetes, vorbereitendes Moment; das Hauptgewicht der Weissagung fällt auf einen späteren Zeitpunkt, auf die Zeit, „wo das Land der beiden Könige, vor welchem jetzt dem Achaz graut, wird verlassen und menschenleer sein", und dafür

wird der weitere Termin angesetzt, „wo der Knabe wird das Gute wählen, das Böse verwerfen können.“ —

An welchen geschichtlichen Moment hat nun der Prophet gedacht, als er eine Verödung jener beiden Länder voraussah? Die wirkliche Geschichte lässt uns zwischen zweien die Wahl. Da nämlich ausdrücklich von einer Entvölkerung beider Länder, Arams und Ephraims, die Rede ist, so kann darunter entweder die mit der Deportation der damascenischen Syrer verbundene Wegführung der Bewohner Gileads, Sebulons und Naphthalis, also die Verödung eines Theils des ephraimitischen Landes, verstanden werden; oder die gänzliche Entvölkerung desselben durch Wegführung aller Einwohner nach dem Fall ihrer Hauptstadt Samaria. Im ersten Falle könnte der dafür angesetzte Termin „wenn der Knabe das Gute wählen, das Böse verwerfen kann“ nur eine verhältnissmässig kurze Zeitfrist bezeichnen, da die Wegführung der Aramäer und die damit verbundene Deportation der Einwohner der östlichen und nördlichen Provinzen des israelitischen Reiches gewiss unmittelbar, oder kurz nach der Niederlage der beiden Könige erfolgt ist, die, wie wir gesehen haben, im 7. Kapitel durch die Geburt und Namengebung des Knaben Immanuel, im 8. Kp. durch die Zeit, wo der Knabe Mahersch. zu sprechen anfängt, bezeichnet wird. Der Termin „wenn der Knabe zwischen Gut und Böse wird wählen können“ wird infolge dessen als diejenige Epoche des Kindesalters betrachtet werden müssen, wo das sittliche Bewusstsein durch elterliches Gebieten und Verbieten zuerst geweckt wird, oder, wie sich Gesenius ausdrückt (I, 296), „noch bevor der Knabe zu verständiger Einsicht gekommen sein wird d. i. gegen das dritte Jahr. Das Wahrzeichen schreitet stufenweise fort und enthält zwei Bestimmungen, die Befreiung Judas binnen 9 Monaten und die Zerstörung der beiden feindlichen Staaten binnen etwa 3 Jahren.“

Lassen wir nun auch jene Altersbestimmung der drei Jahre gelten, wiewol die Entwicklungsstufe, die damit bezeichnet werden soll, bei verschiedenen Kindern zu sehr

verschiedenen Zeiten eintritt und daher keineswegs geeignet ist, einen festen terminus ad quem anzuzeigen, so drängt sich hier wiederum mit Rücksicht auf das Orakel des achten Kapitels die Frage auf: War es nöthig, in dem Knaben Mahersch. ein neues Wahrzeichen für die Weissagung einer künftigen Begebenheit aufzustellen, die bereits durch den Knaben Immanuel, durch seine Geburt und seinen symbolischen Namen, hinlänglich verbürgt worden war, zumal dieser Knabe als Wahrzeichen für die später auf die Befreiung Judas folgende ganze und theilweise Verödung der beiden Länder den geschichtlichen Horizont, den die durch Mahersch. angedeutete Niederlage der beiden Könige begrenzte, schon um mehr als ein Jahrzehnt weiter hinausgerückt hatte? Dazu kommt nun, dass die Voraussetzung, die Zeit, bis zu welcher ein Kind im Stande sei, das Gute zu wählen und das Böse zu verwerfen, falle ungefähr mit seinem dritten Lebensjahre zusammen, eine irrige und zu kurz berechnete zu sein scheint. Es ist doch ein Unterschied zu machen zwischen der blossen Erkenntniss des sittlich Guten und Bösen und der freien Wahl und Entscheidung zwischen beiden. Nur in diesem letzten Stadium kann von einem Wählen des Guten und Verwerfen des Bösen die Rede sein, und damit wird nicht ein erstes Erwachen des sittlichen Bewusstseins, sondern das Alter der Mündigkeit und Zurechnungsfähigkeit bezeichnet. Auch die Genesis deutet mit einer analogen Umschreibung (c. 3, 5. 22) auf die Zeit, wo die ersten Eltern sich der väterlichen Vormundschaft Gottes entziehen und durch den Genuss von dem Baume der Erkenntniss des Guten und Bösen befähigt werden, sich frei für das eine oder das andere zu bestimmen, aber nun freilich auch für ihr Thun und Lassen verantwortlich werden. Dies Alter der Mündigkeit, das in der Schrift nirgends näher angegeben ist, wird nun wol bei den Hebräern kein Anderes gewesen sein, als bei andern Völkern, es ist die Zeit der Pubertät, das 13. Lebensjahr, dasselbe, in welchem Abraham nach Genes. 17, 25 an seinem Sohne Ismael die Beschneidung

vollzog: man vergl. die Ausleger zu jener Stelle. Wenn nun infolge dessen der Termin, bis zu welchem die Länder Aram und Ephraim verödet sein würden um 13 Jahre nach der Geburt des Immanuel hinausgerückt wird, so ist klar, dass von der oben gestellten Alternative nur die zweite Voraussetzung richtig sein kann; es ist mit jenen Worten die Zeit bezeichnet, wo auch das Land Ephraim aller seiner Bewohner beraubt wurde, und dies geschah etwa 14 Jahre später als die Eroberung von Damaskus und die Deportation der Aramäer nach Kir.

Wenn nun infolge dieser Beziehung des תעזב הארץ auf den Zeitpunkt der Wegführung der zehn Stämme unter Hosea und Asarhaddon eine viel weitere Perspective eröffnet wird, als durch das Orakel über Mahersch., so wäre damit die Selbstständigkeit eines jeden der beiden Orakel des 7. und 8. Kp. gerettet; beide können nebeneinander bestehen und der Verdacht, es möchte das eine nur eine Variante des andern sein, erscheint nicht berechtigt.

Und doch — wer die Art und Gewohnheit des älteren hebräischen Prophetismus kennt, dem wird gerade diese chronologische Uebereinstimmung der Weissagung mit der geschichtlichen Wirklichkeit verdächtig erscheinen. Mit der Voraussage der 13 Jahre, bis wann die Ephraimiten ihr Land verödet zurücklassen würden, dürfte es sich gerade so verhalten, wie c. 38 mit den 15 Jahren, die dem Leben des zum Tode erkrankten Hiskia von dem Propheten noch zugesprochen werden. Auch dies Faktum ist allem Anscheine nach von demselben Verfasser berichtet, der im 7. Kap. als Erzähler auftritt, und beides sieht einem Oraculum ex eventu sprechend ähnlich. Zudem erneuert sich hier die Frage: wenn sowohl die Befreiung Judas, als der Untergang der Reiche Damask und Schomron durch das Wahrzeichen des Knaben Immanuel bereits vorangegangen war, was bedurfte es eines neuen Wahrzeichens in dem Knaben Mahersch.? Wozu dieser Luxus der Kinderzeugung und Weissagung? Wahrlich man begreift, wie Hitzig in dieser Verlegenheit auf den Einfall gerathen konnte, es sei in beiden Stellen von

einem und demselben Kinde die Rede, dem im 8. Kap. der lange Name Maherschalalchaschbaz nicht in der Meinung gegeben wurde, dass er ihn wirklich führen solle.

Der Gang unserer bis jetzt geführten exegetisch-kritischen Vergleichung der beiden Kapitel dürfte daher als Schlussergebniss etwa Folgendes als wahrscheinlich herausstellen. Von gewissen Resultaten kann nämlich in kritischen Fragen nur ausnahmsweise die Rede sein, in den meisten Fällen muss sich die Kritik damit begnügen, das Unmögliche oder Unwahrscheinliche in der Ueberlieferung historischer Vorgänge nachgewiesen zu haben, was aber an die Stelle jener schlechtbeglaubigten Tradition als wirkliche, geschichtliche Thatsache zu setzen sei, muss sie meist der hin und her rathenden Phantasie und Wahrscheinlichkeitsrechnung überlassen. Wir fassen also dasjenige, was uns in den Kap. 7 und 8 hinlänglich verbürgte historische Thatsache und was dagegen freie Zuthat des Referenten im 7. Kapitel oder der seinem Berichte zu Grunde liegenden mündlichen Ueberlieferung zu sein scheint, in folgende Sätze zusammen:

1) Auf treuer geschichtlicher Ueberlieferung zu beruhen scheint uns dasjenige, was der Historiograph des siebenten Kapitels von jenem Zusammentreffen Jesaia's mit König Achaz am oberen Teich von Jerusalem erzählt, wie auch dass der Prophet damals dem Könige gerathen habe, sich im Vertrauen auf Gottes Beistand ruhig zu verhalten, da weder Damaskus noch Schomron durch Eroberung Jerusalems die Grenzen ihrer damaligen Herrschaft weiter ausdehnen würden.

2) Dieser von dem König und seiner, nach einer Verbindung mit Assyrien strebenden, Partei mit Unglauben aufgenommenen Verheissung mag später Jesaia das Wahrzeichen mit Mahersch. beigefügt haben, an dessen Geschichtlichkeit zu zweifeln, wir durchaus keinen Grund haben.

3) Es ist auch sehr wohl möglich und sogar wahrscheinlich, dass Jesaia einem seiner Kinder, nach Analogie der übrigen, den bedeutsamen Namen Immanuel ge-

geben habe. Doch braucht dies nicht gerade bei dem Kapitel 7 erzählten Anlasse geschehen zu sein, da ähnliche politisch-kritische Lagen in des Propheten stürmischer Lebenszeit noch mehrere eintraten, als nur jener syro-ephraimitische Krieg. Und da er überhaupt für sein Land einen „Tag des Herrn“ voraussah, so mochte der in jenem Namen enthaltene Trost: „mit uns (den Gläubigen, Vertrauenden) ist Gott“ ihm gegen die Schrecken desselben als eine Art von Panacee gegolten haben.

4) Das von Jesaia in seinem Knaben Maherschalalchaschbaz und dessen symbolischen Namen aufgestellte Wahrzeichen für seine Weissagung einer noch in Jahresfrist bevorstehenden Niederlage der verbündeten Könige durch den Assyrer scheint nun der Historiograph des siebenten Kapitels zum Vorbild genommen zu haben, um die Sehergabe des Propheten in einem noch helleren Glanze leuchten zu lassen. Nicht genug, dass er die binnen einem Jahr erfolgende Befreiung Jerusalems voraussagte, soll er auch die dreizehn oder vierzehn Jahre später erfolgte Verödung der Länder Aram und Ephraim vorausgesehen haben, und um ihm dies, einen viel ausgedehnteren Zeitraum begreifende Orakel in den Mund zu legen, und zugleich das von Jesaia selbst berichtete Orakel über Mahersch. überflüssig zu machen, borgte er von letzterem dieselbe Einkleidung, wonach ein Kind, wenn es eine gewisse Altersstufe erreicht haben würde, dem Eintreffen des vorausgesagten Ereignisses als Wahrzeichen dienen sollte. Diesem Kinde gab er den Namen Immanuel, der wohl auch sonst als Namen eines der Kinder des Propheten bekannt war. Als Mutter dieses war gewiss in seinem ursprünglichen Berichte ebenfalls die Gattin des Propheten bezeichnet, הנביאה, der dann aber der Redactor unserer Orakelsammlung, der beide Berichte aufnahm, um eine Identificirung des ersten Berichtes mit demjenigen des achten Kapitels unmöglich zu machen, jene unfindbare עלמה, selbst mit Beibehaltung des Artikels, substituirt hat. Die in Jahresfrist zu erwartende Geburt des Immanuel wurde nun durch dessen symbolischen

Namen das Wahrzeichen für die binnen dieser Zeit erfolgende Befreiung Jerusalems; die im 13. Jahre eintretende Mündigkeit des Knaben das Wahrzeichen für die bis dahin zu gewärtigende vollständige Verödung der beiden Länder, sofern zu der Zeit die Deportation sämmtlicher Einwohner nicht allein von Damaskus, sondern auch von Schomron erfolgt sein würde.

Es ist dies ein Vorschlag, wie sich die Aufnahme dieser zwei sich so ähnlichen, sich wechselseitig kreuzenden und theilweise überflüssig machenden Orakel in die Sammlung der Jesaianischen Orakel begreifen liesse. Dass aber die Sache wirklich diesen Verlauf genommen habe, bleibt natürlich eine durch keine positiven Zeugnisse zu erhärtende Vermuthung. Dieselbe hat es übrigens zunächst nur mit der ersten erzählenden Hälfte des 7. Kapitels zu thun. Dass der darin begonnenen Erzählung ein ordentlicher Schluss fehle und V. 17 ziemlich abgerissen dastehe, hat schon Ewald (Jahrbb. 1, 44. 7, 38) wiederholt erinnert und daher eine Lücke im Text vermuthet. In der zweiten, prophetischen Hälfte lässt sich, von V. 18 an, die eigenthümliche Sprache und Manier unseres Propheten unmöglich verkennen, und namentlich mahnen jene concret ausmalenden Züge zur Schilderung des seiner Anbauer beraubten, in rohen Naturzustand zurückgesunkenen Landes ganz an ähnliche Schilderungen in Kapitel 3, 1—7. 4, 1. Ja diese Analogie geht so weit, dass ich nicht widersprechen möchte, wenn Jemand die Behauptung wagte, es habe diese zweite Hälfte unseres Kapitels ursprünglich unabhängig von der ersten bestanden, sie habe einen Theil jener Kap. 3—4 enthaltenen Schilderungen des an dem יום יהוה über Juda einbrechenden Strafgerichtes ausgemacht, und sei dann erst von dem Sammler der jesaianischen Orakel durch das V. 22 ganz unmotivirt hineingesetzte ודבשׁ auf V. 15 bezogen und so mit der ersten Hälfte des Kapitels in Verbindung gebracht worden.

Der Gedankengang des Römerbriefs Cap. I—XI mit Beziehung auf „des Paulus Römerbrief" von Volkmar.

Von

Prof. Dr. **Holsten.**

Erster Artikel.

Wenn das Verständniss einer Schrift bedingt ist durch die Erkenntniss ihres Gedankeninhaltes und Gedankenganges: so scheint auch die protestantische Kirche trotz dreihundertjähriger mühsamer und mühseliger Arbeit das Verständniss des Römerbriefes bis jetzt nicht gewonnen zu haben. Zwar in der Auffassung der einzelnen Worte und Gedanken stimmen die Erklärer vielfach zusammen: in der Erfassung der Gliederung und der Bewegung der Gedanken gehen sie weit auseinander.

In einer Beurtheilung der Erklärung des Römerbriefes von Hofmann[1]) hatte der Verf. nachgewiesen, wie sehr ein immerhin so hervorragender Exeget die logische Gliederung der Gedanken dieses Briefes missverstanden habe und hatte im Gegensatze dazu die wirkliche Gedankenbewegung darzulegen versucht. Unmittelbar nach dieser Beurtheilung erschien die Erläuterung des Römerbriefes von Lipsius.[2]) Die hier durchgeführte Gliederung der Gedanken stimmte mit Ausnahme weniger und fast unter-

---

1) Zeitschrift für wiss. Theologie 1872. S. 446—456.
2) Protestantenbibel, Th. II. S. 491—629. 1873.

geordneter Punkte mit der Auffassung des Verf. zusammen. Aber nicht lange darauf gab Volkmar des „Paulus Römerbrief" heraus.[1]) Nicht die Erklärung des Einzelnen, sondern grade die Darstellung der Gedankengliederung und Gedankenbewegung des Briefes hatte Volkmar sich zum Zwecke gesetzt. Er hatte mit Aufgebot seines Scharfsinnes in den Gedankeninhalt des Briefes sich zu vertiefen gesucht; er hatte für die sichere Erkenntniss des Gedankenganges eine neue Arbeit unternommen und die Bedeutung der logischen und dialektischen Formen und Formeln zu erforschen gesucht, durch welche Paulus die Bewegung seines Denkens sprachlich zum Ausdruck bringt (S. 109—126); er hatte auf Grund dieser Arbeit mit ängstlicher Systematisirung die Gliederung der Gedanken aufgezeigt. Er trat daher mit dem Anspruch auf, dass er diese Gliederung nach „den Angaben des Apostels selbst" vollzogen habe. Und doch stimmte nun Volkmars Auffassung in fast keinem Punkte mit der Darstellung überein, welche der Verf. und welche Lipsius gegeben hatte.

So ist denn aller Grund vorhanden, die Gedankenbewegung des Römerbriefes von neuem einer sorgfältigen Untersuchung zu unterziehen, um einen solchen, einen so durchgängigen Widerspruch zu begreifen, zu lösen. Verf. beschränkt sich aber hier auf die beiden grossen Gedankengänge Cap. I—VIII und Cap. IX—XI; sie sind es, in denen die Gedankenbewegung schwierig ist zu erkennen.

Erinnern wir uns zuvor kurz an die Verhältnisse, unter denen Paulus den Brief an die Römer geschrieben hat.

Paulus stand an dem letzten Wendepunkte seines Wirkens. Wie am Ende seiner morgenländischen Missionsthätigkeit die Gegenwirkung von Jerusalem ausgegangener Judenchristen ihm die peinliche Gewissheit aufgedrängt hatte, dass er vierzehn Jahre lang trotz aller seiner Erfolge unter den Heiden vergebens werde gelaufen

---

1) Paulus Römerbrief. Der älteste Text deutsch und im Zusammenhang erklärt von G. Volkmar. Zürich 1875.

sein, wenn er nicht im Mittelpunkte des Judenchristenthums mit den Uraposteln und der Urgemeinde in Jerusalem Verständigung und Uebereinstimmung suche und gewinne: so hatte nach mehrjähriger Wirksamkeit auf abendländischem Boden die gleiche Gegenwirkung der gleichen Judenchristen ihm die schmerzliche Ueberzeugung aufgezwungen, dass die Arbeit seines Lebens fruchtlos werde gethan sein, wenn es ihm nicht gelinge, mit denen, die unablässig in seinen eigenen Heidengemeinden den Brand des Aufruhrs gegen ihn und sein Evangelium schürten, Versöhnung und Frieden zu schliessen. Das war die bittere Frucht der Korinthischen Kämpfe, in denen Paulus durch Aufgebot seiner eigenen vollen Kraft und durch Mitwirkung der vollen Kraft seines grossen Werkgenossen Titus unter leidensschweren Gemüthsbewegungen kaum mehr als einen wankenden Sieg hatte gewinnen können. So rüstete er denn auf Grund des ersten Vertrages mit den Jerusalemiten in allen seinen morgenländischen und abendländischen Gemeinden eine grosse Liebessteuer für die armen Heiligen in Jerusalem und beabsichtigte dieselbe, wenn sie Ertrag gäbe, persönlich zu überbringen, um durch den Eindruck des Liebeswerkes der Heiden und der Macht seiner eigenen Persönlichkeit den Widerspruch und den Hass seiner judenchristlichen Gegner zu entwaffnen, und wenigstens eine Einigung der Liebe wieder herzustellen, wenn wieder eine Einigung des Glaubens nicht zu gewinnen sei. Aber für die neue Anbahnung eines Friedens mit den Judenchristen im Interesse seines Lebenswerkes richtete Paulus sein Auge nicht nur nach Osten, sondern auch nach Westen, nicht nur nach Jerusalem, sondern auch nach Rom. Dorthin war ohne Verkündigung des Paulus oder eines Urapostels seit Jahren die Kunde von Jesus dem Messias gedrungen, hatte dort offenbar aus jüdischem Munde zuerst jüdisches Gemüth gewonnen und hatte dann nicht nur im Kreise der Juden, sondern auch der Heiden Gläubige gefunden. Paulus konnte hoffen, dass die jüdischen Messiasgläubigen in Rom, im Mittelpunkte des Weltverkehrs und der Weltherrschaft

über die Schranke des rein nationalen Empfindens und Bewusstseins gehoben und noch unberührt von der Gereiztheit persönlichen Kampfes, das Ohr ihres Glaubens der Wahrheit seines universalen Evangeliums öffnen würden, wenn er mit der fortreissenden Kraft seiner Ueberzeugung und der siegenden Gewalt seiner Dialektik ihnen nachwies, dass grade sein Evangelium vom Sühnopfertode Christi und der Gerechtigkeit aus Glauben für alle Glaubenden in der Gottesoffenbarung ihrer heiligen Schriften und in den Tiefen ihres eigenen religiösen Bewusstseins begründet sei. Und die Judenchristen im weltbeherrschenden Rom standen an Einfluss den Jerusalemiten kaum nach. Gelang es ihm in Rom der Wahrheit seines Evangeliums in der Ueberzeugung der Gläubigen eine sichere Stätte zu bereiten — und Paulus vertraute der Macht der Wahrheit, weil die Wahrheit seiner sich bemächtigt hatte —; gelang es ihm in Rom aus den noch getrennten Atomen jüdischer und heidnischer Messiasgläubiger eine einheitliche Gemeinde in neuen Bewusstseins- und Lebensformen zu gestalten: so hatte er für seinen göttlichen Lebenszweck Unendliches gewonnen, so konnte er Jerusalems in Rom entbehren.

Diese Erwägungen im Gemüthe des Paulus sind freilich nur Rückschluss aus den paulinischen Briefen und dem Römerbriefe; aber sie werden der geschichtlichen Wirklichkeit nicht fern liegen. Dann aber war es Paulus, der in der Mitte des Kampfes und grade auf der Höhe des Sieges in Korinth zuerst das Bedürfniss und die Nothwendigkeit fühlte um des Christenthums willen das Heidenchristenthum mit dem Judenchristenthume zu versöhnen. Und der aus Korinth geschriebene Römerbrief ist die erste jener Friedens- und Einigungsschriften, welche diesem Bedürfnisse der neuen Weltreligion zu genügen den Versuch machten.

Mit dieser Auffassung des Römerbriefes als eines Versuches des Paulus, das Gemüth vor Allem der jüdischen Gläubigen in Rom mit dem göttlichen Inhalte seines Evangeliums zu versöhnen, indem er den Verstand

derselben von der göttlichen Wahrheit seines Evangeliums überzeuge, wird auch Volkmar übereinstimmen. Aber nun wird bei ihm diese geschichtliche Auffassung des Briefes von einer andern durchkreuzt. Volkmar wird von der Meinung beherrscht, es sei der Römerbrief ein „Lehrbuch des wahren Christenthums, das Lehrgebäude des in seiner Innerlichkeit wahren, in seiner Gesetzesfreiheit reinen Christenthums, das Paulus dem Judenchristen in der wichtigen Gemeinde der Welthauptstadt nur im Besondern gewidmet habe“ (S. 107). Diese Meinung Volkmars wäre vor zweihundert Jahren begreiflich und erträglich gewesen; jetzt bleibt sie eine unerklärliche Sonderbarkeit. Aber unter der Herrschaft derselben fängt Volkmar nun an, den Brief nach ganz subjectiven Kategorien zu systematisiren — man lese nur S. 127, 128 —; die einzelnen Gedankengruppen des Briefes treten unter ihnen fremde Gesichtspunkte, die bewegenden Anlässe und Ziele der einzelnen Gedankenausführungen werden nicht rein oder nicht mehr auf ihrem geschichtlichen Grunde verstanden; und dieser ungeschichtlichen Anschauung zu Liebe wird wider die eigene Absicht Volkmar's (S. 107) nicht nur der Gedankengang gestört, sondern auch der Gedankeninhalt getrübt.

Und für noch eine andere Seite des geschichtlichen Verständnisses des Briefes ist durch diese doctrinäre Auffassung der Blick Volkmar's in seiner Schärfe nicht abgestumpft (S. X), doch abgeschwächt. Auch Volkmar sieht in dem Römerbriefe das „reifste Erzeugniss paulinischer Tiefe, Hoheit und Kraft.“ Aber dem Paulus zu Liebe wolle man doch endlich erkennen und anerkennen, dass diese reifste Frucht nicht die reinste ist. Es würde diese Erkenntniss in Uebereinstimmung stehen mit dem klaren Bewusstsein des Paulus selber über die Gedanken- und Darstellungsform seines Briefes, nicht nur wo er dieses Bewusstsein mit stiller Feinheit andeutet (1, 11), sondern wo er es offen ausspricht (6, 19). Unter dem Druck eines grossen praktisch-religiösen Interesses, dessen Befriedigung Paulus in Korinth als gebieterische Nothwendigkeit erkannt hatte, Gemüth nämlich und Bewusst-

sein der Röm. Judenchristen mit der Wahrheit seines Evangeliums zu versöhnen, hat das geistige und freie Denken des Paulus zu dem sinnlichen und gesetzlichen Bewusstsein der Judenchristen oft bis an die Grenze des Möglichen sich herabgelassen. Nicht spurlos ist Paulus in die Tiefe des jüdischen Geistes hinabgestiegen, um sein Evangelium als die Wahrheit dieses Geistes zu beweisen — seine Beweisgründe tragen die Farbe des Grundes, aus dem sie heraufgeholt sind. Nicht wirkungslos hat Paulus die Schärfe seines Evangeliums wider das judenchristliche Bewusstsein umgebogen — seine Ausdrucks- und Gedankenformen offenbaren die Anbequemung an ein Bewusstsein „psychischer Menschen," zu denen er herabstieg um von ihnen aufgenommen und angenommen zu werden. Paulus ist im Römerbriefe den Schwachen ein Schwacher, den Juden ein Jude, den Gesetzlichen ein Gesetzlicher geworden: aber er weiss auch, dass er nicht immer auf der Höhe der Freiheit seines Denkens steht. Dies erkannt zu haben ist unerlässlich für das tiefere Verständniss vor allem der Ausführung Cap. I bis VIII.

Paulus eröffnet nach fest ausgeprägter Form seinen Brief mit einem Eingangsgrusse, in welchem er seine Stellung zu den briefempfangenden Gläubigen und mit ihr sein Recht zum Briefe an sie betont, (1, 1—7) und beginnt den Brief mit einer Einleitung, in welcher er den Anlass zum Briefe angiebt und das Thema der nächsten Ausführung aufstellt (1, 8—17).

Den Eingangsgruss hat Paulus auch hier durch beziehungsvolle Gedanken in zum Theil ganz neuen Formen erweitert. Man versteht diese nur, wenn man die korinthischen Wirren, den Zweck des Briefes, die Natur der Römischen Gemeinde im Auge hat. Zur Bezeichnung seiner Stellung zur Gemeinde wählt er zunächst den neuen, wesentlich judenchristlichen Ausdruck: Knecht Christi Jesu, weil in Korinth die judenchristlichen Agitatoren geleugnet hatten, dass er Diener Christi sei, die Anklage erhoben hatten, dass er sich selbst verkündige (2 Kor. 11,

23. 4, 5). Weiter nennt er sich, wie sonst, einen von Gott berufenen Apostel gegen die alte Beschuldigung der Judenchristen, dass er sein eigener, kein Sendbote des Messias Jesu sei; weiter nennt er sich ausgesondert für ein Gottesevangelium, dessen Uebereinstimmung mit der Vorverkündigung Gottes durch seine Propheten in heiligen Schriften in Betreff seines Sohnes er für Judenchristen betont, weil in Korinth die Judenchristen sein Evangelium ein in Beziehung auf das A. T. Unoffenbares und also eine Selbstverkündigung genannt hatten (2 Kor. 4, 3). Zugleich spricht er das Wesen des Gottessohnes in einer Formel aus, wie sie dem judenchristlichen Bewusstsein seiner Zeit nahe lag.[1]) Weiter hebt er in neuer Formel hervor die Universalität seines Apostelamtes zum Glaubensgehorsam unter allen Völkern. Denn er, der anfangs sein Apostelrecht darauf gegründet hatte, dass er zum Heidenapostel von Gott berufen sei, wie Petrus zum Judenapostel (Gal. 2, 7), konnte jetzt nur in einer solchen Form unter Hervorhebung der Universalität seiner Bestimmung die Berechtigung gewinnen, an die Römischen Judenchristen einen Brief apostolischer Verkündigung zu senden. Und so wendet er sich denn in Rom an alle

---

1) Vgl. Holsten, zum Ev. des Paulus und des Petrus S. 424. Verf. hält die hier gegebene Erklärung auch jetzt noch aufrecht. Nur gesteht er zu, dass mit dem Ausdrucke γενομένου statt γεννηθέντος hier, wie Gal. 4, 4, die Vorstellung der Präexistenz nicht ausgeschlossen ist. Wenn Lipsius das Wort ὁρισθέντος durch: eingesetzt erklärt, so fehlt dem Verf. für den Sinn, den Lipsius mit diesem Worte verbindet — thatsächlich eingesetzt — für jetzt jeder Beweis aus dem Begriffe oder dem Gebrauche des Wortes ὁρίζειν. Und im Zusammenhange der Stelle kann nun einmal ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν nicht bedeuten: seit oder in Folge seiner Auferstehung, wie gleichbedeutend mit ἐκ τῆς ἀναστάσεως αὐτου ἐκ νεκρῶν (l. l. S. 425). Wenn aber auch Lipsius mit Recht in den beiden Satzgliedern V. 3 und 4 den Gegensatz einer doppelten Daseinsweise ausgesprochen findet, so ist ja diese Anschauung, wie sie hier auf die irdische und nachirdische Existenz angewendet ist, die wesentlich judenchristliche, synoptische, und schliesst sich an den Unterschied der Formeln: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Bei Paulus findet sich diese Anschauung neben der andern (2 Kor. 8, 9).

Gläubigen unter allumfassenden Formeln ihrem Wesen nach sie begreifend. Sie alle sind gleichmässig Berufene Jesu Christi, Geliebte Gottes und berufene Heilige, mit dieser zuerst für die gemischte Gemeinde in Korinth angewendeten Formel (1 Kor. 1, 2) den jüdischen Gläubigen andeutend, dass die theokratische Heiligkeit des A. B. den Heiden gegenüber ihnen kein Vorrecht mehr gewähre.

In der Einleitung, um den Brief durch seine Veranlassung zu begründen, spricht Paulus zunächst sein religiöses Gemüthsinteresse für den überallhin verkündeten Glauben aller, der jüdischen, wie heidnischen Gläubigen in Rom aus. Wenn etwa und zwar die jüdischen Christen dies tiefe Interesse befremden mochte, da eine sichtbare Thatsache nicht dafür sprach: so nimmt Paulus den Gott, dem er in der unsichtbaren Innerlichkeit seines Gemüthes in der Heilsverkündigung seines Sohnes dient, zum Zeugen dafür, dass er unablässig im Gebete ihrer erwähnend Gott bittet, es möge doch endlich einmal ihm in Gottes Willen das Glück bescheert werden zu ihnen zu kommen (2 Kor. 10, 15. 16.). Grund ist seine Sehnsucht sie zu sehen, damit er sie, wie er mit schonender Zartheit sagt, zu Theilnehmern mache an einer gewissen Gnadengabe geistiger Art, um sie im Evangelium zu festigen (sie, die in der Schwäche sinnlichen Bewusstseins leicht mochten ins jüdisch-gesetzliche zurückfallen cf. Röm. 6, 19. Gal. 2, 14) d. h. — wie er hinzusetzt, um auch diesem zarten Ausdrucke noch jeden Stachel zu nehmen — um unter ihnen durch den gemeinsamen Glauben erbaut zu werden.

Damit hat Paulus die Veranlassung seines Briefes begründet. Der Brief tritt an die Stelle der jetzt noch nicht in Gottes Willen gegebenen persönlichen Gegenwart zu demselben Zwecke, den diese erreichen wollte. Aber welche Berechtigung hat diese Sehnsucht des „Heidenapostels" nach allen, also auch nach den jüdischen Gläubigen in Rom? Um diese Berechtigung anzuerkennen mögen die Brüder beherzigen, dass er oft den Vorsatz

gefasst hat zu ihnen zu kommen, um etwelche Frucht auch an ihnen zu gewinnen, wie an den übrigen Völkern, er, der Hellenen wie Barbaren, Weisen wie Einfältigen dazu verschuldet ist. Unter diesem Gesichtspunkte einer Schuld, die er zu zahlen hat, mögen die Brüder die seinerseits bestehende Geneigtheit begreifen auch ihnen in Rom das Evangelium zu verkünden. Denn was sollte ihn von Rom zurückhalten? Etwa das Aergerniss, das man in Rom an dem Evangelium nimmt, das er verkündet, das Aergerniss an dem Evangelium vom Kreuze Christi, den Juden ein Aergerniss, den Hellenen eine Thorheit (1 Kor. 2, 18—24). Er schämt sich des Evangeliums nicht; denn eine Gotteskraft ist es für jeden, der da glaubt, für den Juden sowohl und erst recht, als auch für den Hellenen. Denn offenbart wird in ihm, was bis jetzt ein Heilsgeheimniss war (1 Kor. 2, 7), eine Gottesgerechtigkeit zufolge Glaubens zwecks Glaubens, wie das Gotteswort der Schrift sagt: der Gerechte wird zufolge Glaubens das Leben haben.

Mit dem Grundgedanken dieses Gotteswortes: Leben aus Glauben für den Gerechten — fasst Paulus den Inhalt der Verse 16 u. 17 zusammen und stellt das Thema seiner nächsten Ausführung auf. Was in Rom ein Aergerniss ist und was Paulus deshalb weder V. 16, noch sonst im Briefe mit Namen nennt, weil dieser Name den jüdischen Gläubigen so schmerzlich ins Ohr klingt, das Evangelium vom gekreuzigten Messias als eine Gotteskraft zum Heil für den Juden und gerade erst recht für ihn, wie für den Heiden, weil eine Gottesgerechtigkeit in ihm enthüllt wird zufolge Glaubens um zu glauben, nicht aber um, wie die Judenchristen thun, das Gesetz wieder aufzurichten (Gal. 2, 18) — dieses Evangelium und sein Heilsprincip der Gottesgerechtigkeit aus Glauben als Gotteskraft zum Leben will er in Rom zur Erkenntniss bringen.

Dieser klare Gedankeninhalt und Gedankengang des Eingangsgrusses und der Einleitung wird durch Volkmar's Gliederung schon verdunkelt. Im Widerspruche mit der festen Form eines paulinischen Briefes fasst er einmal

V. 1—14 als Eingang des Briefes zusammen, allerdings diesen Eingang in den Gruss V. 1—7 und das Vorwort V. 8—14 scheidend; dann stellt er in V. 15—16a ein allgemeines Thema des Briefes überhaupt auf mit einem Gedanken, der schlechterdings keinen thematischen Charakter hat, beginnt mit V. 16b—14, 23 den Brief selbst, und mit 1, 16—11, 36 den ersten Haupttheil des Briefes, die Dogmatik, fasst 16b als Thema der ganzen Belehrung und V. 17 als Thema des ersten Lehrtheils (1, 17—8, 36): das messianische Heil durch Christusvertrauen begründet, von der Moseobservanz frei, ist und wird ein universales für christvertrauende Heiden und Judäer gleicherweise. Wenn hiermit das Thema der nächsten Ausführung nur erst wenig verändert scheinen könnte: so ist doch die ganze Gliederung mit der Aufstellung dreier Themata wider das Bewusstsein des Paulus und richtet sich durch ihre Unnatur. Sie ist zu einem Theile nur jenem sonderbaren Gedanken zu Liebe ersonnen, der in dem ganzen Briefe durchaus ein systematisch geordnetes, Dogmatik (C. I bis XI) und Ethik (C. XII—XIV) umfassendes Lehrbuch haben will, zum andern Theil aber aus Mangel an richtiger Beobachtung entstanden, dass Paulus nämlich in der Einleitung zu einem Briefe nie ein den ganzen Brief, sondern nur ein die nächste Ausführung umfassendes Thema aufstellt.

Ist aber nun das Heilsprincip des Evangeliums vom Kreuze Christi, die Gottesgerechtigkeit aus Glauben als Grund des Lebens, das Thema der nächsten Ausführung: so hängt das Verständniss derselben von der Erkenntniss ab des Wesens dieser Gerechtigkeit und ihres Widerspruches mit dem noch jüdischen Bewusstsein der Judenchristen.

Die eigenthümlich paulinische Formel *δικαιοσύνη θεοῦ* tritt uns zuerst im Korintherbriefe entgegen (2 Kor. 5, 21); im Römerbriefe ist sie der neue Ausdruck für das im Kreuze Christi enthüllte neue Heilsprincip, für das neue religiöse Lebensverhältniss zwischen Gott und Mensch. Die Formel ist doppeldeutig und desshalb aus der religiösen

Sprache der Folgezeit geschwunden; schon der Brief an die Philippesier sucht durch Umschreibung das Verständniss zu vermitteln. Aber sie ist von Paulus scharf und klar gegensätzlich gedacht und für jüdisches Bewusstsein sehr verständlich. Und während er allerdings die Formel auch subjectiv im Sinne der Gerechtigkeit als Eigenschaft des göttlichen Subjectes gebraucht (Röm. 3, 5), hat er an den sechs Stellen, wo er sie zum Ausdrucke des neuen Heilsprincipes verwendet, durch den Zusammenhang vorgesehen, dass sie nur als ein objectiver Lebenszustand des Menschen kann gedacht werden. So wird die Gottesgerechtigkeit eine Gerechtigkeit, die schlechthin von Gott ausgeht; so wird sie Ausdruck eines bestimmten religiösen Lebensverhältnisses, in welches Gott den Menschen zu sich versetzt hat; so wird sie die Gerechtigkeit, welche dem an die Gnade Gottes im Kreuze Chr. glaubenden, obwohl thatsächlich noch sündigen Menschen von der Gnade Gottes zugerechnet wird, die justitia passiva der altprotestantischen Dogmatik, eine objective Gerechtigkeit. Die Gottesgerechtigkeit aber steht im Gegensatze zur *ἰδία δικαιοσύνη* (Röm. 10, 3), zur Menschengerechtigkeit, wie sie Heilsprincip des A. B. und des Gesetzes ist, zu einer Gerechtigkeit, welche vom Menschen ausgeht, weil der Mensch auf Grund seiner vollendeten Gesetzeserfüllung durch seine gesetzlich-sittliche That sie als seinen schuldigen Lohn von Gott fordert, der justitia activa der altprotestantischen Dogmatik, einer subjectiven Gerechtigkeit.

Diesen Sinn der dunklen Formel hat Volkmar nicht klar erkannt. Weil er den verschiedenen Gebrauch, den Paulus von der Formel oft in demselben Zusammenhange macht (cf. Röm 3, 21—26), zusammenfassen will, behauptet er: „mit dieser Formel ist die Gerechtigkeit Gottes selbst gemeint, die gerecht macht, wie 3, 21 ausgeführt wird, die er hat und die er gibt." Diese verschwommene Auffassung scheint ein weiterer Grund, weshalb Volkmar die folgende Ausführung nicht rein erkannt hat.

Denn was begreift nun diese Gottesgerechtigkeit für Vorstellungen in sich?

Die Gerechtigkeit bleibt Ausdruck und Princip des religiösen Verhältnisses. Aber die Gerechtigkeit ist nicht mehr die durch Thaterfüllung des Geseteswerkes erwirkte subjective Gesetzlichkeit des Einzelnen; sie ist ein objectiver Zustand der durch einen Akt Gottes in diesen Zustand versetzten Menschheit. Sie wird nicht mehr durch das gesetzliche Thun des Einzelnen erworben; sie wird der Menschheit trotz ihrer ungesetzlichen Beschaffenheit zugerechnet. Sie wird nicht mehr jedem einzelnen Juden als schuldiger Lohn für seine Thaterfüllung des Mosaischen Gottesgesetzes von der Gerechtigkeit Gottes in jedem einzelnen Falle anerkannt; sie wird in Folge des einen Kreuzestodes des einen Messias der gesammten Menschheit, Juden wie Heiden, trotz der Nichterfüllung des Gottesgesetzes ein für allemal von der Gnade Gottes zugesprochen. Sie ist nicht mehr auszeichnende Beschaffenheit des in mühevoller gesetzlicher Arbeit das Gebot Gottes erfüllenden Juden, sie ist der ohne jede sittliche Selbstanstrengung mühelos empfangene objective Zustand selbst des sündigen Heiden, falls er nur Gott die Ehre gibt und an die Allmacht Gottes glaubt, die auch den Sündigen zum Gerechten machen kann.

So schliesst die Gottesgerechtigkeit des Paulinischen Evangeliums für das jüdische, alttestamentliche Bewusstsein eine Welt von Unbegreiflichkeiten ein. Und es empört sich wider das Evangelium des „leeren Menschen“ das metaphysisch-religiöse, das ethisch-religiöse, das historisch-religiöse Bewusstsein des Messiasgläubigen, der noch Jude ist.

Das metaphysisch-religiöse Bewusstsein erkennt den Widerspruch dieser Gottesgerechtigkeit mit der A. Tl. Anschauung sowohl vom Wesen Gottes und seinem Verhältnisse zum Menschen, als vom Wesen des Menschen und seinem Verhältnisse zum göttlichen Gesetze.

Die A. Tl. Gottesidee hat zuerst ihren Ausdruck in der Vorstellung Gottes als des allmächtigen, zwecksetzenden Willens, für den die Welt und ihre Entwicklung nur den widerstandslosen Stoff bildet. In dieser Weltentwick-

lung verwirklicht Gott den von Anfang in seinem Bewusstsein gesetzten einigen Heilszweck. Mit dieser Gottesvorstellung in Widerspruch steht den jüdischen Gläubigen die Gottesgerechtigkeit, welche entweder die Aufhebung einer früheren Norm der Heilsverwirklichung durch eine spätere setzt und damit die Unveränderlichkeit Gottes und eine unveränderliche Norm der Gerechtigkeit leugnet, oder das Nebeneinanderbestehen zweier entgegengesetzter Formen der Verwirklichung dieses Heilszweckes behauptet, der Gerechterklärung der Juden in Folge Gesetzeswerkes, der Heiden mittelst Glaubens, und damit die Einigkeit Gottes in sich und eine objective einige Norm der Gerechtigkeit vernichtet. (cf. 3, 27—31).

Die A. Tl. Gottesidee hat weiter ihren religiösen Mittelpunkt in der Anschauung Gottes als heiligen, gerechten Willens. Mit dieser Heiligkeit und Gerechtigkeit in Widerspruch steht jene in der Gottesgerechtigkeit gesetzte Gleichgültigkeit Gottes gegen die sittliche Beschaffenheit des religiösen Subjectes bei der Zurechnung der Gerechtigkeit an den gläubigen Sünder (cf. 3, 25. 26). Das Verhältniss Gottes aber zum Menschen beruht in A. Tl. Anschauung auf einer durch das menschliche Subject bedingten Gegenseitigkeit, insofern der gerechte Gott seinem in Gesetzeserfüllung sich abmühenden Knechte das absolute Gut des Lebens als verdienten Lohn schuldet. Mit dieser Anschauung in Widerspruch steht die in der Gottesgerechtigkeit gesetzte, durch das Verhalten des Subjectes nicht mehr bedingte Einseitigkeit Gottes bei der Ertheilung des Lebens aus Gnadenwillkür an alle ohne Unterschied (cf. 4, 2—5). Der A. Tl. Begriff vom Menschen endlich hat seinen Mittelpunkt in der Anschauung des Menschen als freien Willens, der, wie die Pflicht, so die Kraft hat, das Gesetz zu thun, die Sünde zu lassen. Mit dieser Anschauung in Widerspruch steht die mit der Gottesgerechtigkeit geforderte Unmöglichkeit der Erfüllung des Gottesgesetzes von Seiten des Menschen, die Unfreiheit des menschlichen Willens in der Sünde und die Nothwendigkeit der Sünde (cf. 7, 7—25).

Das ethisch-religiöse Bewusstsein erkennt den Widerspruch der Gottesgerechtigkeit mit der A. Tl. Idee des Gesetzes und seiner sittlichen Forderung.

Die A. Tl. Idee des Gesetzes hat ihren Kern in der Anschauung, dass das Gesetz Mosis den heiligen Willen Gottes darstelle, dem Juden geoffenbart, damit er in ernster, sittlicher Arbeit mit eigener Kraft das Gesetz erfülle, durch diese Erfüllung Gerechtigkeit und Leben sich erringe. Mit dieser Idee des Gesetzes und seiner sittlichen Forderung in Widerspruch steht die Gottesgerechtigkeit, welche das Gesetz Gottes nur um der Sünde willen gegeben setzt, und durch Verkündigung der Aufhebung des Gesetzes, der Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung, der Nothwendigkeit der Sünde jede sittliche Anstrengung vernichtet und den Menschen gleichgültig gegen die Sünde macht, weil er als den Gegenstand der göttlichen Gnade sich weiss (cf. 5, 20. 6, 1—7, 6).

Das historisch-religiöse Bewusstsein erkennt den Widerspruch der Gottesgerechtigkeit vor allem mit der A. Tl. Idee des Gottesvolkes.

Die A. Tl. Idee des Gottesvolkes hat ihren Mittelpunkt in der Anschauung, dass das eine jüdische Volk, durch Beschneidung und Gesetz als heiliges Israel ausgesondert aus den übrigen Völkern, sündigen Heiden, ein durch göttliche Verheissungen besiegeltes Sonderrecht oder doch Vorrecht am Heil, am Heiland, am Heilsgut habe. Mit dieser in der bisherigen Heilsgeschichte verwirklichten Idee Israels, des Einen Gottesvolkes, in Widerspruch steht die Gottesgerechtigkeit, welche die Theilnahme am Heil, am Heilande, am Reiche des Heils und seinen Gütern allen Völkern, auch den Heiden als Heiden verheisst, ja die Juden, welche an das Evangelium dieser Gerechtigkeit nicht glauben, vom Reiche des Heils ausschliesst (cf. C. IX—XI).

So war in dieser Gottesgerechtigkeit des Paulus zwar der A. Tl. Name der Gerechtigkeit als Ausdruckes für das religiöse Verhältniss geblieben. Aber der alte Name war Form für eine neue religiöse Weltanschauung geworden.

Τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ τὰ πάντα. Und dem Paulus erwuchs die Aufgabe, dem noch im Banne des A. B. und seines Gesetzes liegenden judenchristlichen Bewusstsein diese neue religiöse Weltanschauung als die Wahrheit seiner alten begreiflich zu machen. Denn dem A. Tl., theistisch-teleologischen Bewusstsein des Juden fehlte schlechterdings die Vorstellung des Werdens, der Berechtigung eines Neuen. Was am Ende als Wahrheit herauskam, musste als Wahrheit im Anfange schon vom Bewusstsein Gottes und von seinem Willen gesetzt sein. So forderte es der Begriff des Zweckes und die rein teleologische Weltanschauung des Juden.

Man muss sich diese mit der Gottesgerechtigkeit des Paulus gegebenen, theilweise so schneidenden Widersprüche mit dem A. Tl. Bewusstsein zur vollen Klarheit bringen, um zu begreifen, warum Paulus im Briefe an die Römischen Judenchristen das Wesen der Gottesgerechtigkeit aus Glauben als Thema aufgestellt, und wie er dies Thema durchgeführt hat.

Im Anschlusse nun an das V. 16 und 17 aufgestellte Thema zeigt Paulus zunächst, wie das Ziel der Religion und die Sehnsucht des religiösen Gemüthes, wie Heilserrettung, Gerechtigkeit und Leben nur auf dem Wege dieser Gottesgerechtigkeit aus Glauben gewonnen wird (1, 18—5, 11).

Paulus beginnt den Beweis hierfür mit dem Aufweise, dass ausserhalb dieser Gottesgerechtigkeit nur Zorn Gottes, also Heilsvernichtung und Tod über der Menschheit walte (1, 18—3, 8). Er hebt mit dem allgemeinen Gedanken an, dass ein in der verborgenen Tiefe des göttlichen Gemüthes lebender Zorn vom Himmel her offenbart wird über jede Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit von Menschen. Er bestimmt diese Menschen in Wirklichkeit noch nicht; denn im Sinne der Universalität seines Evangeliums erfasst er auch hier (s. Gal. 2, 15 ff. Röm. 3, 28) Hellenen und Juden in ihrem universalen Begriffe als Menschen. Aber er bestimmt das Wesen dieser Menschen, die er im Auge hat, um in diesem Wesen den Grund des

Gotteszorns aufzuweisen. Es sind Menschen, die da die Wahrheit (die sie wissen) in Ungerechtigkeit (die sie thun) darniederhalten.[1]) Unter diesen allgemeinen Satz fällt nämlich zunächst die götzendienerische Menschheit, die desshalb unentschuldbar dem göttlichen Zorne gegenübersteht. Sie weiss um das wahre Wesen Gottes; aber in der That bringt sie ihre Verehrung, ihren Dank den Götzen. Als Offenbarung seines Zornes über diese Verkehrung hat desshalb Gott sie einem Greuelleben der Unsittlichkeit hingegeben, dessen Tiefe sich darin zeigt, dass sie, die doch auch den Rechtsspruch Gottes kennen, dass die derartige Dinge Treibenden todeswürdig sind, nicht nur diese Dinge thun, sondern auch ihre einstimmende Lust haben an denen, die sie treiben (1, 19—32).

Deshalb, weil dieser Rechtsspruch Gottes im Bewusstsein lebt, dass der Thäter der Sünde den Tod verdient, ist unentschuldbar dem göttlichen Zorne gegenüber jeder Mensch, der da richtet (und durch dies Richten des Sünders sich freilich von dem unterscheidet, der seine einstimmende Lust hat am Sünder). Denn der richtende Mensch thut dasselbe wie der, den er richtet. Mit diesem Gedanken wendet sich Paulus in leisem Uebergange zu einem andern Theile der Menschheit. Damit dieser Theil, der richtende, begreife, dass auch er unentschuldbar dem göttlichen Zorne unterliege, stellt Paulus den allgemeinen und anerkannten Satz auf, dass das Richterurtheil Gottes der Wahrheit gemäss ergeht über die, welche die Sünde thun, dass es also diejenigen nicht verschont, welche als Richtende doch nur im Bewusstsein die Sünde als Sünde erkennen und verurtheilen. Und aus diesem Satze und dem andern ebenfalls vom religiösen Bewusstsein anerkannten, dass Gott jedem geben wird nach seinen Werken, folgert Paulus, dass der göttliche Zorn über jede Menschenseele sich ergiesst, die das Böse in der That ver-

1) Den Gedanken erläutert die Schilderung des Wesens der Sünde Röm. 7, 7—25. In der Sünde ist ein Widerspruch gesetzt zwischen der That des Bösen und dem Wissen um das Gute. Der Trieb beherrscht aber den Sinn.

wirklicht, über den Juden sowohl und erst recht (weil die Sünde desselben bewusster Ungehorsam gegen Gott ist) als auch über den Hellenen; dass die göttliche Anerkennung aber jedem zu Theil wird, der das Gute wirkt, dem Juden sowohl und erst recht (weil die Tugend desselben bewusster Gehorsam gegen Gott ist), als auch dem Hellenen (2, 1—10).

Damit hat Paulus die beiden Theile der Menschheit, die er bisher schweigend auseinander gehalten hatte, namentlich geschieden. Und er thut dies, weil er die Frage von dem gleichmässigen Walten des göttlichen Richterzornes über jeden Menschensünder mit dem Juden besonders verhandeln muss. Denn bei dem Juden treten für die Beurtheilung dieser Frage Momente ein, welche diese Behauptung des Paulus von dem gleichmässigen Walten des Gotteszornes widerlegen könnten. Und doch kommt es dem Paulus vor allem darauf an zum Beweise des *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι* (1, 16) den jüdischen Gläubigen von der Wahrheit dieser Gleichmässigkeit zu überzeugen.

Das jüdische Bewusstsein nämlich leugnet diese Gleichstellung des Juden und des Heiden. Gott hat sich doch in der Heilsgeschichte der Menschheit zu dem Juden in ein andres Verhältniss gesetzt, als zu dem Heiden. Gott hat doch den Juden, den Söhnen Abrahams, die Verheissung gegeben, die Beschneidung geboten, das Gesetz offenbart. Gott hat doch die Juden aus den Heiden ausgesondert, zu seinem Volke erwählt. Gibt diese von Gott vollzogene Sonderung des Juden vom Heiden dem Juden vor dem Heiden keine Sonderstellung zum göttlichen Zorne?

Um diesem Wahne des Juden gegenüber die Behauptung von dem gleichmässigen Walten des Gotteszornes zu begründen, geht Paulus zunächst auf die auch von dem Juden anerkannten Sätze zurück, dass bei Gott kein Ansehen der Person ist und dass nicht die Gesetzeshörer gerecht sind, sondern die Gesetzesthäter dereinst werden gerecht werden.

Aber diese Behauptung des Paulus, dass Juden und

Heiden vor dem Gerechterklärungsurtheil Gottes als Gesetzesthäter werden gleichgestellt werden, konnte der Jude in Anspruch nehmen, insofern ja der Heide, der kein Gesetz habe, als Gesetzesthäter nicht könne gedacht werden. Deshalb, um seine Behauptung aufrecht zu halten, weist Paulus nach, dass ein Heide, wenn er auch kein objectives, auf die steinernen Tafeln geschriebenes Gesetz, wie der Jude, habe, doch sich selber Gesetz sei, insofern er das Werk, welches das Mosaische Gesetz gebietet, in sein Herz geschrieben besitze, dass also auch der Heide werde als Gesetzesthäter gerecht erklärt werden können, wenn Gott das in der Tiefe des Herzens verborgene Wesen und Verhalten des Menschen richte.[1]) Im Gegensatze

---

1) Die Verse 14—16 sind bis heute für die Exegese schwierig. Paulus, um zu begründen, dass Gesetzesthäter, Juden wie Heiden, werden gerecht erklärt werden, weist nach, dass auch die Heiden von Gott als Gesetzesthäter gerichtet werden. „Wenn allenfalls nämlich Heiden, sie, die im Sinne der Juden kein Gesetz, keine objective göttliche Norm des Handelns, besitzen, von Natur die Gebote des Mosaischen Gesetzes durch die That erfüllen, so sind diese Heiden, obwohl sie im Sinne der Juden ein objectives Gesetz des Handelns nicht besitzen, sich selber ein Gesetz.“ Dass sie dies sind und wie sie dies sind, zeigt Vers 15 zunächst in den Worten: sie, die da thatsächlich aufweisen durch jene von Natur sich vollziehende Thaterfüllung der Gebote des Mosaischen Gesetzes (Röm. 13, 9), dass das Werk, welches das Mosaische Gesetz zu thun verlangt, in ihren Herzen geschrieben steht. Eben diese Schrift im Herzen als eine objective göttliche Norm des Handelns bewirkt, dass sie sich selber ein Gesetz sind. Hierzu fügt nun Paulus die schwierigen Worte: *συμμαρτουρούσης-ἀπολογουμένων*. Die Participialsätze gehen zunächst zurück auf die beiden Aussagen: *συμμαρτυρεῖ αὐτῶν ἡ συνείδησις* und *μεταξὺ ἀλλήλων οἱ λογισμοὶ κατηγοροῦσιν ἢ καὶ ἀπολογοῦνται*. Hätte nun Paulus mit der ersten Aussage behaupten wollen, dass ihr Gewissen den Heiden ihr Thun bezeuge, ob es gut oder böse sei, so hätte er gesagt: *μαρτυρούσης αὐτοῖς τῆς συνειδήσεως αὐτῶν* (cf. Röm. 9, 1). Die von Paulus gebrauchten Worte können nur bedeuten: ihr Gewissen legt mit einem andern ein zusammenstimmendes Zeugniss ab. Fragen wir wofür? — so kann im Zusammenhange die Antwort nur sein: für das *γραπτὸν εἶναι τὸ ἔργον τοῦ νόμου ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν*. Fragen wir womit? — so kann aus dem Zusammenhange die Antwort nur sein: mit dem *φύσει ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου*. Der Gedanke

hierzu wendet er sich an den Juden, der dem „gesetzlosen Heiden" gegenüber sich rühmt eines Gesetzes, einer ob-

---

des Paulus ist also: mit der von Natur sich vollziehenden That der Gebote des Mosaischen Gesetzes tritt als Mitzeuge auf dafür, dass das Werk des Mosaischen Gesetzes in ihren Herzen geschrieben steht, das Bewusstsein, welches ihr Ich innerlich von seinem eigenen Thun hat, ob es gut oder böse sei. Denn diesen subjectiven Charakter hat das Wort *συνείδησις* bei Paulus. Der Gedanke hat aber seine Wahrheit darin, dass die Entstehung der *συνείδησις* (im Sinne des Paulus des subjectiven sittlichen Selbstbewusstseins) eine objective Norm im Innern voraussetzt, nach welcher die *συνείδησις* dem Ich das Urtheil fällt über sein Thun. Wie nun das *φύσει ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου* eine thatsächliche *ἔνδειξις* und *μαρτυρία* ist für das *γραπτὸν εἶναι τὸ ἔργον τοῦ νόμου ἐν ταῖς καρδίαις*, insofern dieses Thun aus einer innern objectiven Norm hervorgeht, so ist die *συνείδησις*, das subjective Bewusstsein des Ich über seine eigene That, eine *συμμάρτυς* dafür, insofern es aus einer inneren objectiven Norm des sittlichen Handelns entsteht.

Die zweite Aussage aber enthält die Behauptung: zwischen einander d. h. in den gegenseitigen Beziehungen der Einzelnen zu einander klagen an oder auch vertheidigen die Gedanken. Unter den *λογισμοί* denkt also Paulus hier die sittlichen Urtheile, welche die Heiden in ihren Beziehungen zu einander gegenseitig über ihr Thun fällen, ob es gut oder böse sei. Auch diese *λογισμοί*, anklagend oder vertheidigend das Thun des andern, setzen eine objective sittliche Norm im Innern voraus, nach welcher die subjectiven Urtheile gefällt werden. Fragen wir nun nach der Bedeutung dieser Aussage im Gedankenzusammenhange, so kann Paulus auch diese *λογισμοί* nur als Mitzeugen gedacht haben dafür, dass das *ἔργον τοῦ νόμου* den Heiden in das Herz, wenn auch nicht, wie den Juden, auf steinerne Tafeln geschrieben sei. Der Gedanke des Paulus kann also nur dieser sein: dafür, dass das Werk des Mosaischen Gesetzes den Heiden im Herzen geschrieben steht, ist der thatsächliche Aufweis die von Natur geschehende That der Gebote dieses Gesetzes, zwei innerliche Mitzeugen dafür aber sind einmal das innere Bewusstseinsurtheil, welches das Ich für sich über sein eigenes Thun fällt, andermal die innern sittlichen Urtheile, welche die Heiden in Beziehung zu einander gegenseitig über ihr Thun fällen, indem sie es anklagen oder auch etwa vertheidigen. Ist aber dies der Gedanke des Paulus, so folgt, dass das Verbum *συμμαρτυρούσης* nicht allein zu *τῆς συνειδήσεως*, sondern auch zu *μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν* zu construiren ist. Mitentscheidend für diese Auffassung des Gedankens des Paulus ist die Stellung der Worte *μεταξὺ ἀλλήλων*. Paulus hat sie weder adverbiell

jectiven göttlichen Norm des Handelns, mit der verwundernden Frage, wie denn er durch bewusste Thatüber-

---

auf *κατηγὀρούντων κτλ.* bezogen, noch attributiv zur Einheit eines Begriffes mit *τῶν λογισμῶν* verbunden. Es sind vielmehr beide Vorstellungen *μεταξὺ ἀλλήλων* und *τῶν λογισμῶν*, selbstständig gegeneinander, gemeinsam auf ein drittes Wort bezogen, welches nicht *κατηγορούντων* ist. So treten die Worte dem *αὐτῶν τῆς συνειδήσεως* als paralleles Glied innerhalb einer Aussage gegenüber und sind mit jenem Gliede auf *συμμαρτυρούσης* bezogen. Der Gedanke des Paulus ist daher: während Mitzeuge ist — in Beziehung des Einzelnen zu sich — ihr Gewissen, und — in Beziehung der Einzelnen zu einander — ihre Urtheile, indem sie, oder welche anklagen oder auch vertheidigen. Freilich ist im ersten Gliede der zu *μεταξὺ ἀλλήλων* zu denkende Gegensatz nicht besonders ausgesprochen, aber logisch liegt er in dem Begriffe des Wortes *συνείδησις* enthalten, insofern dieser die Beziehung eines Ich auf sich selber einschliesst. Mit dieser Erklärung stimmt auch die sprachliche Form des Satzes, des gen. absol., der die Thätigkeit des Nebensatzes, das *συμμαρτυρεῖν*, als eine mit der Thätigkeit des Hauptsatzes, mit dem *ἐνδείκνυνται* verbundene und zeitlich verbundene darstellt.

Worauf aber sind endlich die Worte V. 16 spaachlich und logisch bezogen? An eine Parenthese, welche wenn auch nur die Verse 14 und 15 umfasst, kann nur denken, wer sich vorstellt, Paulus habe den Brief nicht als Sprechender, sondern als Schreibender gedacht und die Römer hätten nicht als Hörende, sondern als Lesende den Brief empfangen, wer sich vorstellt, Paulus habe ein Hauptglied seiner Gedankenbewegung — und das sind die Verse 14. 15 wegen des Gegensatzes zu V. 17 — in eine Parenthese gesteckt. So bleibt grammatisch nur die Beziehung auf das Verbum des Participialsatzes *συμμαρτουρούσης* und durch dieses auf das Verbum des Hauptsatzes *ἐνδείκνυνται*. Und dafür spricht die logische Beziehung der einzelnen Vorstellungen und Sätze. Denn mit *συμμαρτουρούσης* steht *κρίνει* und mit *τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων* stehen *τῆς συνειδήσεως* und *τῶν λογισμῶν* in innerer Beziehung; der ganze Gedanke aber V. 14--16 soll beweisen, dass dereinst am Gerichtstage auch Heiden, wie Juden, als *ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται* und daher nimmt V. 16 als Ende von Vv. 14. 15 die Endworte von V. 13 mit Recht wieder auf. Der ganze Gedanke des Paulus ist also: dafür dass das Werk des Mosaischen Gesetzes in den Herzen der Heiden geschrieben stehe, treten zu dem thatsächlichen Erweise der von Natur sich vollziehenden That der Gebote des Gesetzes als zwei innere Mitzeugen auf ihr sittliches Selbstbewusstsein und in den gegenseitigen Beziehungen zu einander ihre sittlichen anklagenden oder auch vertheidigenden Urtheile an dem Tage, an welchem

tretung des von Gott ihm gegebenen Mosaischen Gesetzes, auf das er so stolz ist, Gott in Unehre bringe bei den Heiden? Die Verwunderung dieser Frage begründet aber Paulus dadurch, dass, worauf der Jude sich verlasse bei seiner Gesetzesübertretung, dass Beschneidung, das äussere Zeichen der Gesetzesgerechtigkeit, doch nur nütze, wenn er, was Gesetz sei, das sittliche Gebot für den inneren Willen, durch die That erfülle, dass aber, falls er Gesetzesübertreter sei, seine Beschneidung Vorhaut geworden. Als Gesetzesübertreter steht der Beschnittene, der Jude, dem Unbeschnittenen gleich und ist gleichmässig dem Zorne Gottes unterworfen, der der Wahrheit gemäss über den Thäter der Sünde ergeht.

Aber ist hiermit die Frage um die Stellung des Juden zum Zorne Gottes nach allen Momenten erwogen? Wenn es sich herausgestellt hat, dass weder der Besitz des Gesetzes, welches Thaterfüllung fordert, noch der Besitz der Beschneidung, welche Zeichen dieser Thaterfüllung ist, dem Juden, der durch die That das Gesetz übertritt, eine Sonderstellung zum göttlichen Zorne verleiht: ist denn das Jude sein, das beschnitten sein überhaupt ein Wesenloses? Das kann auch Paulus nicht zugeben. Denn die Beschneidung, die den Juden vom Heiden unterscheidet, ist von Gott ausgegangen und Gott kann nichts Ueberflüssiges, Zweckloses gethan haben.

Zu dieser Seite der Frage geht Paulus C. 3, 1 über. Was denn nun bei dieser Sachlage, fragt er, — wo Gesetz und Beschneidung dem Juden keine Sonderstellung zum Zorne Gottes verleihen — ist das, was der Jude

---

Gott richtet das verborgene Verhalten des Menschen. Und also auf Grund jenes Aufweises und dieses Mitzeugnisses kann Gott an diesem Tage auch Heiden als Gesetzesthäter gerecht erklären. Dieses logische Verhältniss des V. 16 zu V. 15 verbirgt sich freilich, solange man *συμμαρτυρούσης* nicht zugleich auf *τῶν λογισμῶν* bezieht. Uebrigens scheint Paulus auch die Form *κρινει* V. 16 nicht als Futur., sondern als Praes. gedacht zu haben, da die Verse 14—16 von Anfang an im Praes. nicht sowohl ein zeitlich Thatsächliches, als ein zeitlos Wesenhaftes aussprechen.

voraus hat, oder was ist der Nutzen der Beschneidung? Paulus antwortet: vieles in jeder Hinsicht. Und es gibt nun zuerst an, was alles übrige einschliesst, dass die Beschneidung betraut wurde mit den Verheissungssprüchen Gottes. Denn damit ist der Beschneidung das Erbe, das Leben verbürgt. Aber freilich, während Paulus zum Schmerz der jüdischen Gläubigen dem Juden den vermeintlichen Nutzen des Gesetzes und der Beschneidung hat nehmen müssen, will der jüdische Gläubige den wirklichen Nutzen, den Paulus dem Jude sein und der Beschneidung zugesteht, nicht anerkennen. Paulus muss ihm die Wirklichkeit dieses Nutzens erst begründen. Denn wie? fragt er, wenn etliche glaubensuntreu wurden, so wird doch nicht ihre Glaubensuntreue die Glaubenstreue Gottes aufheben? Aus dem Zugeständnisse des Paulus nämlich, dass ein Theil des jüdischen Volkes glaubensuntreu den Verheissungen Gottes wurde, zieht der jüdische Gläubige die irreligiöse Folgerung, dass damit die Glaubenstreue Gottes für seine Verheissungen aufgehoben sei unter der irrigen Voraussetzung seines noch gesetzlichen Bewusstseins, dass das Thun Gottes durch der Menschen That bedingt sei. Und so glaubt denn auch der jüdische Christ, dass dieser Nutzen der Beschneidung, den Paulus als wirklich anerkennt, durch Schuld des Juden vernichtet sei. Paulus aber weist diese irreligiöse Folgerung zurück, indem er in der Teleologie der göttlichen Heilsweltordnung den göttlichen Zweck des Unglaubens nachweist, und damit seine Behauptung von der unverändert bestehenden Verheissungstreue Gottes für die Juden begründet.[1]) Das

1) Man sieht hier in die Bedeutung dieses im Gedankengange des Paulus so schwierigen Abschnittes 3, 1—8. Die Frage nach der Stellung des Juden zum Zorne Gottes im Verhältnisse zum Heiden hat Paulus nach dem Zurückweise der vermeintlichen Vorzüge des Juden auf den wirklichen Vorzug geführt und er begründet die Wirklichkeit desselben gegen den jüdischen Messiasgläubigen, der diesen Nutzen der Beschneidung für hinfällig geworden und die Verheissung Gottes für aufgehoben erklärt. Denn es ist derselbe jüdische Messiasgläubige, der die Folgerung V. 3 zieht, und der 9, 6 das Wort be-

sei ferne, ruft Paulus aus, vielmehr hat der Unglaube grade umgekehrt den Zweck, es solle Gott wahrhaft werden, jeder Mensch aber ein Lügner, damit, wie die Schrift sagt, „Du gerecht erklärt werdest in Deinen Worten — wenn der endliche Erfolg sie bewährt, Röm. C. 9—11, — und damit Du Sieger werdest, wenn man mit Dir rechtet.“ So hat Paulus den Beweis gegeben, dass dieser Nutzen der Beschneidung, nach welchem sie dem Beschnittenen das Erbe und das Leben durch die göttliche Verheissung sichert, trotz des Unglaubens des Juden bestehen bleibt. Aber dieser aus der Teleologie der göttlichen Weltordnung geführte Beweis hat dem Juden die Möglichkeit eröffnet, aus diesem Beweise des Paulus seine Freiheit vom göttlichen Zorne zu folgern und die Behauptung des Paulus von dem gleichmässigen Walten des göttlichen Zornes über Juden wie über Heiden aus seinen eigenen Worten zu widerlegen. Der Zurückweis dieses Versuches des Juden ist die Aufgabe der Verse 5 bis 8. Wenn nämlich der Jude, der mit den Verheissungssprüchen Gottes betraute, durch Unglauben an dieselben Gott untreu werden sollte, damit Gottes Treue um so heller strahle, wenn also, fährt Paulus fort, die Ungerechtigkeit des Juden Gottes Gerechtigkeit ins Licht stellt — was wollen wir dann behaupten? Doch nicht ungerecht ist der Gott, der da seinen Zorn ergiesst? Diese Folgerung des Juden ist aus dem Zugeständnisse des Paulus V. 4 unter der Voraussetzung des gemeinen Bewusstseins gezogen, dass Gott die Menschensünde, die zu seiner Verherrlichung ausschlägt, nicht strafen dürfe. Aber diese irreligiöse Folgerung, mit welcher der Jude beweisen will, dass über den ungerechten Juden Gott seinen Zorn nicht ergiessen dürfe, wenn er gerecht bleiben wolle, wider-

---

kennt: *ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.* Und wie Paulus 9, 3 dies Wort zurückweist, so 3, 3 jene Folgerung. Damit aber lässt Paulus, der dem Juden soeben die falsche Zuversicht auf vermeintliche Güter geraubt hat, schon hier für den Juden jenes Trostwort anklingen, mit welchem er C. 9—11 das jüdische Gemüth der Römischen Messiasgläubigen über den Unglauben des jüdischen Volkes zu stillen sucht.

spricht doch der vom Juden anerkannten Gewissheit, dass Gott die Welt richten wird. Denn da jede Sünde des Menschen Gottes Heiligkeit ins Licht stellt, wie den Satz der Gegensatz, so könnte, wäre jene Folgerung richtig und wahr, Gott überhaupt keine Sünde strafend richten, könnte nicht Richter sein der Welt. Und dasselbe Ergebniss tritt ein, wenn man jene Folgerung durch eine andere bestimmtere Form erläutert. Wenn nämlich die Wahrhaftigkeit Gottes in meiner Lüge einen Vortheil gewann zu seiner Verherrlichung, warum werde ich, der diese Verherrlichung bewirkte, als Sünder noch dazu auch, zu dieser Verherrlichung, gerichtet? Und doch nicht etwa (folgt) — wie wir gelästert werden und wie etliche aussprechen, dass wir behaupten: lasset uns das Böse thun, damit das Gute komme? Auch diese Folgerung (von jüdischen Gegnern des Paulus aus dem Begriffe der Gottesgerechtigkeit cf. 6, 1 ff.) hat den Zweck nachzuweisen, dass, wenn Gott nicht ungerecht strafen wolle, der Jude als Sünder dem Zorne Gottes nicht anheimgegeben sei. Aber wie Paulus die erste Folgerung durch Rückgang auf ein religiöses Axiom (V. 6), so weist er diese andere durch Rückgang auf das sittliche Axiom zurück, dass die, welche eine so unsittliche Folgerung ziehen und sich darauf berufen, dass sie doch im Sinne der Verkündigung des Paulus selbst sei, dem Rechte gemäss gerichtet werden.

Somit hat denn nun Paulus allseitig den Wahn zurückgewiesen, als ob der Jude, wenn auch Thäter der Sünde, doch eine Sonderstellung dem göttlichen Zorne gegenüber einnehme und dem Zorne Gottes enthoben sei. Und so steht denn die Behauptung bewiesen da, dass ausserhalb der Gottesgerechtigkeit aus Glauben der Zorn Gottes über Heiden sowohl als über Juden gleichmässig walte. Denn beide sind gleichmässig Menschen, deren Sünde unentschuldbar ist, Menschen, welche die Wahrheit und das Gute wissen und doch die Lüge und das Böse thun (1, 18).

Mit diesem Aufweise des mit sorgfältiger Ueberlegung und feiner Dialektik gestalteten Gedankenganges

von 1, 18—3, 8 steht die Auffassung Volkmar's dem Sinne nach wohl in Uebereinstimmung, der Gliederung nach in Widerspruch. Und sofort verhängnissvoll ist es geworden, dass Volkmar die Verse 1, 28—32 als einen neuen Gedankenabschnitt auffasst, der zu 1, 19—27 „eine zweite Seite menschlicher Verschuldung, die Verschuldung der judäischen Seite der Menschen“ ausspreche. Aber dieser unbegreiflichen Gliederung widerstrebt sowohl die Sprachform als der Gedankeninhalt der Verse 28—32. Nach seiner sprachlichen Form ist dieser Abschnitt durch καὶ V. 28 eng mit dem vorhergehenden verknüpft und durch ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει eng auf V. 19 und 21, durch παρέδωκεν eng auf V. 24 und 26 bezogen; nach seinem Inhalte ist er die Fortsetzung der mit V. 24 begonnenen Schilderung der göttlichen Zornesoffenbarung über die götzendienerische Menschheit und enthält Aussagen, welche Paulus nie und nimmer und hier nicht von den Juden aussprechen konnte. Denn wie konnte er von den Juden behaupten, dass sie nicht allein todeswürdige Sünde thun, sondern auch ihre einstimmende Lust haben an denen, die sie thun, wenn er doch sofort als das charakteristische Wesen der judäischen Seite der Menschheit das Richten der Sünde hervorhebt. Und es handelt sich in dem ganzen Abschnitte ja nicht um eine Darstellung der Verschuldung der heidnischen und jüdischen Menschheit, sondern um den Nachweis des Waltens des göttlichen Zornes über die Heiden und über die Juden. Und darnach sondern sich klar die Abschnitte 1, 19—32 und 2, 1—3, 8, von denen der letztere, der bedeutungsvollere, sich wieder in die Glieder 2, 1—10, 2, 11—29 und 3, 1—8 scheidet. Auch ist die Begründung dieser seiner Gliederung von Seiten Volkmars ebenso unbegreiflich, als die Gliederung selbst. Volkmar, der als „bezeichnend für den Charakter des Briefes als eines Lehrgebäudes“ überall thematische Gedanken aufwittert, hält auch 1, 18 für ein Thema und durch die Form dieses Thema zugleich seine Disposition ausgesprochen (cf. p. 126). Aber V. 18 ist kein Thema, sondern ein allgemeiner Gedanke als Ausgangs-

punkt einer näheren Ausführung. Und wäre es ein Thema, so läge in den Worten: ὀργὴ ϑεοῦ, nicht aber in den Worten: ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνϑρώπων die Hauptvorstellung des Thema, und dies würde wieder auf die Gliederung 1, 19—32 und 2, 1—10 führen. Die Disposition Volkmar's p. 126 ist Erdichtung ohne Halt in den von Paulus wirklich ausgesprochenen Gedanken.

Nur eine Folge dieses Irrthums ist es, wenn nun Volkmar mit C. 2, 1 die Ausführung der Momente beginnen lässt, auf Grund deren der Jude eine Ausnahmestellung vom göttlichen Zorne beansprucht. Aber der Gedanke von 2, 1—10 widerstrebt. Paulus führt zunächst aus, dass auch der die Sünde richtende Mensch, weil er die Sünde thut, seiner That Lohn empfängt, nach dem anerkannten Grundsatze, das Gottes Gericht der Wahrheit gemäss ist über die Thäter und dass jeder nach seinen Werken von Gott erhält, und zieht zunächst daraus nur den Schluss, dass Jude und Heide dem Gerichte Gottes gleichmässig gegenüberstehen im Lohn des Bösen, wie im Lohn des Guten.

Daher irrt Volkmar auch, wenn er mit 2, 9—10 einen neuen Abschnitt beginnt, der bis 2, 16 fortführe. Vergebens beruft er sich p. 114 auf das Asyndeton 2, 9. Denn ein Asyndeton tritt ja gerade auch da ein, wo der Redende zu Neuem nicht fortschreitet. Hier aber haben wir eins jener grammatisch wirklichen, logisch scheinbaren Asyndeta, in denen der asyndetisch angefügte letzte Gedanke das Ziel einer vorhergehenden Erörterung zusammenfasst. Dass keine tautologische Wiederholung von V. 6—8 vorliegt, ergiebt sich schon aus dem Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνος. Erst mit dem: οὐ γάρ ἐστιν προσωποληψία beginnt die neue Wendung; erst hier beginnt Paulus, nachdem er V. 1—8 die Gleichstellung von Juden und Hellenen begründet hat, den Anspruch des Juden auf eine Sonderstellung zurückzuweisen. Dieser Anspruch beruht nämlich nicht darauf,[1]) dass der Jude

1) Denn auch V. 3 und 4 beruht das Urtheil des Juden, er werde

den Heiden richtet, sondern dass Gott dem Juden Gesetz, Beschneidung, Verheissung gegeben hat.

Kehren wir nun zu unsrer Darstellung des Gedankenganges und zu 3, 8 zurück. Paulus hatte 2, 1—3, 8 nach allen Seiten durch Behauptung und Abwehr bewiesen, dass die Juden gleichmässig, wie die Heiden, dem Zorne Gottes unterstehen. Wenn er nun fortfährt 3, 9: *τί οὖν* = was nun also? so ist diese Formel Ausdruck dessen, dass Paulus sammt denjenigen, mit welchen er im Geiste verhandelt, auf ein gewonnenes Ergebniss zurückblickt (*οὖν* = nun also bei dieser Sachlage) und dieses Ergebniss zum Ausgangspunkte einer wahren oder falschen Folgerung macht, um durch deren Anerkennung oder Abwehr jenes Ergebniss zu sichern. Um nun den Gedankenfortschritt des Paulus zu erkennen und das unglückselige, sprachlich so dunkle *προεχόμεθα* aus dem Gedankenzusammenhange zu deuten, kann man auf ein doppeltes Ergebniss zurückgehen, entweder auf das besondere, durch die Ausführung 2, 11—3, 8 gewonnene, oder auf das allgemeine, aus der Entwicklung 1, 18—3, 8 hervorgegangene. Darnach könnte das *τί οὖν* bedeuten entweder: was nun also bei dieser Sachlage, wo der Jude weder durch Gesetz, noch Beschneidung, noch Verheissung eine Sonderstellung zum Zorne Gottes vor dem Heiden hat, oder: was nun also bei dieser Sachlage, wo der Zorn Gottes über Heiden wie Juden als Thätern der Sünde gleichmässig waltet? Darnach würde das *προεχόμεθα* seinen Sinn empfangen aus der Vorstellung entweder eines Vorzuges oder eines Vorschutzes. Hier scheint mir nun der begründende Satz: *προῃτιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑπὸ ἁμαρτίαν εἶναι*, dessen Hauptvorstellung das: *πάντας ὑπὸ ἁμαρτίαν* ist, die Annahme des zweiten Gliedes der Alternative durchaus nothwendig zu machen; denn die Macht der Sünde über alle ist das Correlat zum Zorne Gottes über alle.

---

dem Gerichte Gottes entgehen, nicht darauf, dass er den sündigen Heiden richte, sondern darauf, dass Gott gegen den sündigen Juden gütig sei.

Paulus blickt also mit dem *τί οὖν* auf die ganze Ausführung 1, 18—3, 8 zurück, in welcher er bewiesen, dass die Menschen (1, 18), Hellenen wie Juden, gleichmässig unter dem Zorne Gottes stehen und richtet nun an die Leser als Repräsentanten der Menschheit die Frage: Halten wir (Menschen) etwas uns vor d. h. haben wir eine Schutzwaffe, einen Schild gegen den göttlichen Zorn? Durchaus nicht! antwortet Paulus. Und diese Frage und seine Antwort geben ihm noch die Gelegenheit einen Punkt zur Sprache zu bringen, der besonders für die Ausführung 2, 1—3, 8 schon mehr stillschweigend angenommen, als ausdrücklich bewiesen war. Denn wenn der Jude nun auch zugestehen möchte, dass er, falls er Sünder sei, gleichmässig, wie der Heide, unter dem Zorne Gottes stehe, so könnte er doch noch dahinter vor dem Zorne Gottes sich bergen wollen, dass er nicht gleichmässig, wie der Heide, weil nicht ausnahmslos unter der Macht der Sünde stehe, dass das Leben im Gesetze Gottes ihm Gerechtigkeit aus Gesetzeswerken verschaffen, ihn deshalb der Sünde und damit dem Zorne Gottes wenigstens im einzelnen entheben könne. Daher betont denn Paulus namentlich für das religiöse Bewusstsein des jüdischen Christen diese ausnahmslose Allgemeinheit der Sünde auch für den Juden wie für den Heiden, das Correlat der ausnahmslosen Allgemeinheit und Gleichmässigkeit des göttlichen Zornes, und verknüpft damit für den Juden den Hinweis auf die Unmöglichkeit der Gesetzesgerechtigkeit. Er thut dies, damit die Gesetzlichen, die Juden, welche durch das Gesetz der Sündigkeit so gerne sich enthoben wähnen (Gal. 2, 15), diese ausnahmslose Allgemeinheit der Sünde anerkennen und so jeder Mund — nicht nur der der Heiden — verstumme, und die gesammte Welt — und nicht nur die heidnische — Gott gerichtsunterthänig werde. Und für die gesetzlichen, die jüdischen Gläubigen, welche Paulus bei dieser Ausführung wesentlich im Auge gehabt hat, fügt er den Grund hinzu: weil aus Gesetzeswerken nicht wird gerecht erklärt werden jeglicher, der da Fleisch ist; denn mittelst Gesetzes ist Erkenntniss

dessen, was Sünde ist (nicht aber Freiheit von der That der Sünde).

Wohin gehört nun dieses Gedankenglied 3, 9—20? Verf. hat es immer als Schluss der Ausführung 1, 18 bis 3, 8 zu dieser gezogen, freilich in dem Sinne, dass es zugleich von Paulus, dem Meister der Uebergänge, namentlich in seinem Ende V. 20 als Vorbereitung auf das folgende gedacht sei. Das beweist der Gegensatz V. 20 und V. 21. Volkmar aber beginnt damit das zweite Hauptstück der Begründung des Thema 1, 17, und zwar nach der negativen 1, 18—3, 8, die positive 3, 9—30. Aber auch er muss das Glied 3, 9—20 doch wieder als „Recapitulation der negativen Voraussetzung" fassen und damit doch auch wieder zu 1, 18—3, 8 in enge Beziehung setzen. Auch für ihn ist es also Uebergangsglied mit der zweiseitigen Natur eines solchen. Weil aber seinem Gedankeninhalte nach 3, 9—20 keineswegs Recapitulation des Vorhergehenden ist — denn von der gleichmässigen Allgemeinheit der Sünde und der Unmöglichkeit einer Gesetzesgerechtigkeit ist in 1, 18—3, 8 ausdrücklich noch nicht die Rede gewesen —; weil ferner V. 9 und V. 19 mit ihrem *Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας* und ihrem *πᾶν* zu sichtlich auf die vorhergehende Ausführung zurückweisen; weil endlich die Allgemeinheit der Sünde das nothwendige Correlat der Allgemeinheit des Zornes und beides die nothwendige Voraussetzung der *δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως* ist: so halte ich fest, dass im Bewusstsein des Paulus V. 9—20 Schluss der Ausführung 1, 18 bis 3, 8 ist. Die Beobachtung, dass *νυνὶ δέ* nicht zu Anfang eines grösseren Gedankenabschnittes bei Paulus sich finde, wird auch Volkmar nach seiner Bemerkung p. 117 über die logische Bedeutung dieser Partikel kaum geltend machen. Man muss nur festhalten, dass dem Bewusstsein des Paulus der ganze Abschnitt 1, 18—5, 11 als eine Gedankeneinheit vorschwebt, insofern er darin das neue Heilsprincip der Gottesgerechtigkeit als Gotteskraft zur Heilserrettung nach ihrer Voraussetzung (1, 18—3, 20)

ihrem Wesen (3, 21—4, 25), ihrer Folge (5, 1—11) auseinandersetzt.[1])

In unmittelbarer zeitlich-logischer Folge aus dem Vorhergehenden, dass der Zorn Gottes über allen Menschen gleichmässig walte, weil alle gleichmässig unter der Sünde stehen und aus Gesetzeswerken nicht werden gerecht erklärt werden, weist nun Paulus auf eine jetzt eingetretene Kundgebung Gottes hin, durch welche in Wirklichkeit Gerechtigkeit und Heilserrettung gewonnen werde. Nunmehr aber, heisst es, ist eine Gottesgerechtigkeit offenkundig gemacht (an Stelle der früheren Menschengerechtigkeit aus Gesetzeswerken). Und im Anschluss hieran werden alle einzelnen entscheidenden Momente im Wesen dieser Gottesgerechtigkeit herausgesetzt, wie sie positiv und negativ namentlich für ein noch jüdisches Bewusstsein von Bedeutung sind. Diese Gottesgerechtigkeit ist sonder Gesetz, so dass es bei ihr nicht wieder auf das Thun des Menschen ankommt. Sie ist bezeugt von dem Gesetze Mosis und den Propheten und steht in Uebereinstimmung mit der Gottesoffenbarung der Schrift, ohne welche sie für den jüdischen Gläubigen keine Wahrheit sein könnte. Diese Gottesgerechtigkeit sonder Gesetz ist vermittelt durch den Glauben an Christum Jesum und bestimmt für alle, welche glauben. Denn es ist kein Unterschied zwischen Juden und Heiden, als ob jene noch an Gesetzeswerk, diese an Glauben gebunden wären. Denn

1) An diesem Punkte der Gedankenbewegung begreifen wir ihre Anlage. Verführt durch unsern Augustinismus gerathen wir leicht auf den Gedanken, Paulus habe die Ausführung des Wesens der Gottesgerechtigkeit aus Glauben gleichmässig für alle Gläubigen durch den Nachweis der gleichmässigen Sündigkeit aller unterbauen müssen. Aber eine gleichmässige Allgemeinheit der Sünde gab der Jude wohl zu; die gleichmässige Allgemeinheit des Zornes Gottes über den Sünder leugnete er. Die Heilsgeschichte, wie sie seit Jahrhunderten in seinem Bewusstsein sich spiegelte, predigte immer: wir sind Abrahams Samen, froher Verheissung voll. Darum beginnt Paulus mit dem Nachweise der Allgemeinheit des göttlichen Zornes. Darum hat er grade das Gedankenglied C. 2, 1—3, 8 mit so grosser Sorgfalt durchgeführt. Denn er hat eben immer jüdische Gläubige im Auge.

alle wurden Sünder und ermangeln der Anerkennung Gottes; keiner hat Werke aufzuweisen vor Gott, deren er sich rühmen könnte (V. 27). Und das ist das Wesen dieser Gottesgerechtigkeit, dass alle Sünder geschenksweise durch seine Gnade (nicht lohnweise durch Menschenthat) gerecht erklärt werden mittelst der Lösung (vom Zorne Gottes und Todesfluche), die in Christo Jesu geschehen, und zwar dadurch dass Gott ihn als ein sühnendes Versöhnungsopfer mittelst Glaubens aufgestellt hat in seinem Blute, in Christi Jesu eigenem Blute (Hebr. 9, 12). In dieser Form des Sühnopfertodes des erlösenden Messias vollzog sich aber die Erlösung zum Aufweise, dass die Gerechtigkeit Gottes, die auf die Sünde den Tod gesetzt hat, von Bestand bleibe, also zum thatsächlichen Aufweise der Gerechtigkeit Gottes wegen dessen, dass er die zuvorgeschehenen Sündenthaten hatte hingehen lassen in der Zeit seiner Ertragung derselben, zum thatsächlichen Aufweise seiner Gerechtigkeit in der Jetztzeit, auf dass er gerecht sei und doch zugleich gerecht erkläre den, der glaubt an Jesum, (ohne durch Eigenthat gerecht zu sein.)

Nach dieser Entfaltung des Wesens der nunmehr eingetretenen Gottesgerechtigkeit aus Glauben sonder Gesetz zieht Paulus sofort eine für das Bewusstsein des jüdischen Gläubigen entscheidende Folgerung, dass nämlich mit dieser Glaubensgerechtigkeit eine neue objective Heilsnorm eingetreten, die alte Heilsnorm aufgehoben sei. Denn die jüdischen Gläubigen richten wenigstens für sich in dem Glauben das Gesetz wieder auf; für sie ist die Gerechtigkeit *διὰ πίστεως Ἰησοῦ χριστοῦ* nicht *εἰς πίστιν*, sondern wiederum *εἰς τὸ ποιῆσαι* (cf. Gal. 2, 11—21 oder Röm. 1, 17. 10, 3 ff. Gal. 3, 10—12). Für sie also hebt Paulus hervor, dass der Glaube eine objective, allgemein geltende Heilsnorm ist, welche die Heilsnorm der Werke ausschliesst. Und für sie drückt er diesen Gedanken in dieser Form aus. Denn, indem er die jüdischen Gläubigen mit ihrem schlechthin noch gesetzlichen Bewusstsein auch die *πίστις* unter der Form eines *νόμος* anschauen lässt, erleichtert er es ihnen, die Wahrheit der Gottesge-

rechtigkeit aus Glauben zu begreifen. Das ist die Bedeutung des Abschnittes Röm. 3, 27—31.

Wohin also bei dieser Sachlage nun (V. 21—26), fährt Paulus fort, ist das (jüdische) Rühmen (auf die Eigengerechtigkeit durch Eigenthat der Gesetzeswerke)? Ausgeschlossen ist es. Mittelst was für eines Gesetzes (der Gerechtigkeit)? Der Werke? Nein, sondern mittelst eines Glaubensgesetzes. Da also nun auf Grund des dargelegten Wesens der im Tode Christi offenbar gemachten Gerechtigkeit jedes jüdische Rühmen auf Eigengerechtigkeit ausgeschlossen ist durch eine allgemeingültige Glaubensnorm, so folgert Paulus daraus, dass Gerechtigkeit durch Glauben gewirkt werde für jedweden Menschen sonder Gesetzeswerk. Wir urtheilen bei dieser Sachlage nun also,[1] spricht er, dass gerecht gesprochen werde durch Glauben wer Mensch ist sonder Gesetzeswerk. Darin stellt sich eben die nun offenbar gemachte *πίστις* als ein allgemeiner, allumfassender *νόμος δικαιοσύνης* dar, dass gerecht erklärt wird von Gott auf Grund des Glaubens wer Mensch ist, Jude wie Heide, dass es also für den Juden nicht eine besondere Form der Gerechtserklärung mehr gibt. Und diesen Satz muss der jüdische Messiasgläubige zugestehen, oder er würde, was doch unmöglich ist, zugestehen müssen, dass Gott allein der Juden Gott ist (und also diesen eine besondere Norm der Gerechtigkeit gegeben habe). Aber Gott ist auch der Heiden Gott. Und daraus folgt, dass dieselbe gleiche Norm der Gerechtigkeit Gott für die Juden und Heiden muss gegeben haben. Daher heisst es: wenn gewiss ein Einiger doch Gott ist, der gerecht erklären wird den, der beschnitten ist, in folge Glaubens und den, der unbeschnitten ist, mittelst Glaubens. Mit dieser Sicherstellung des Glaubens als einer Heilsnorm für Juden und Heiden kann nun Paulus sich gegen seine judenchristlichen Gegner

---

1) Hätte Paulus selber *γάρ* gedacht statt *οὖν*, hätte er also begründen wollen, dass die *πίστις* wirklich ein *νόμος* sei, so hätte er fortfahren müssen: *πίστει ἄνθρωπον δικαιοῦσθαι χωρὶς ἔργων νόμου.*

wenden. Diese ziehen aus seiner Verkündigung die Folgerung (cf. V. 31), dass er mit seiner Gottesgerechtigkeit aus Glauben eine objective, allgemeingültige Norm der Gerechtigkeit vernichte, weil als nothwendige Folge seiner Verkündigung eine doppelte Form der Gerechtigkeit sich ergebe, eine aus Gesetzeswerk für die gläubigen Juden — die doch auch als Gläubige noch an das von Gott ihnen gegebene Gesetz gebunden seien —, eine aus Glauben für die Heiden. Und unter der freilich falschen Voraussetzung, dass Gott doch die gläubigen Juden an das Gesetz und seine Werkgerechtigkeit noch gebunden habe (C. 7, 1 sqq.), ziehen sie aus dem Widerspruche einer doppelten Heilsnorm mit der Einigkeit Gottes einen Schluss auf die Unwahrheit der paulinischen Gottesgerechtigkeit. In dialektischem Fortschritte stellt also Paulus diese Folgerung der judenchristlichen Gegner sich selbst gegenüber. Vernichten wir also, fragt er, mittelst des Glaubensprincipes (cf. Gal. 1, 23) eine (objective, allgemein gültige) Norm? Diese irreligiöse Folgerung — irreligiös, weil sie dem Wesen des Einigen Gottes widerspricht — weist Paulus mit Abscheu zurück. Das sei ferne, sagt er, sondern — wie gezeigt ist — eine (göttliche, objective, allgemeingültige) Norm (der Gerechtigkeit) stellen wir fest (mit dem Glaubensprincip)[1])

1) Diese Erklärung des Abschnittes und seines letzten Verses bedarf einer Rechtfertigung, weil sie mit aller bisherigen Exegese in Widerspruch steht, und weil sie die Gedankengliederung und das Verständniss der ganzen Gedankenbewegung bedingt. Denn auch Volkmar beginnt mit 3, 31 einen neuen Gedankenabschnitt, Volkmar sogar die zweite Abtheilung des ersten Lehrtheils von 3, 31—8, 36. Und auch für die Theologie, ja auch für den Charakter des Paulus ist das Verständniss des V. 31 von Bedeutung. Denn es fällt mit ihm endlich das Gehässige, als wolle Paulus durch einen zweideutig schillernden Gebrauch des Wortes νόμος den jüdischen Gläubigen überschwatzen, dass er das Mosaische Gesetz feststelle in dem Augenblicke, wo er es aufhebt.

Es hängt aber die richtige Erklärung der Stelle von der richtigen Erkenntniss ab des Gebrauches von νόμος seitens des Paulus. Volkmar spricht seine Beobachtung des paulinischen Sprachgebrauches p. 78 sqq. folgendermassen aus: νόμος absolut gesetzt und ohne Artikel ist entweder prädicativ zu verstehen, „ein Gesetz" (2, 14), oder

Aber mit dieser Behauptung des Paulus steht in schneidendem Widerspruche das A. Tl. Bewusstsein der

---

als nomen proprium, das sogenannte, das Mosegesetz; ὁ νόμος dagegen absolut gesetzt bezeichnet die sittliche Verpflichtung oder wir können sagen: das Gottesgesetz. Nur zwei Ausnahmen bestehen dem äussern Scheine nach: 1) ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται 3, 21: aber da spricht der Zusatz laut genug. Und 2) hat ὁ νόμος C. 7, 1—6 die Bedeutung: die sittliche Verpflichtung, mit Betonung der Verpflichtung. Wird νόμος oder ὁ νόμος durch einen Gen. (τοῦ θεοῦ, τῆς ἁμαρτίας) näher bestimmt, so hat es den allgemeinen Sinn, „ein Gesetz" oder „das Gesetz", das Gott oder die Sündenmacht gibt.

Die Beobachtung des Verf. ist die entgegengesetzte. Doch kann das Ergebniss einer umfassenden und schwierigen Untersuchung nur kurz zusammengefasst werden:

1. Paulus braucht das Wort νόμος nicht als Einzelbegriff zum Ausdruck Eines bestimmten, des Mosaischen Gesetzes, sondern als Allgemeinbegriff. Und damit fällt der einzig mögliche sprachliche Grund, dass νόμος ohne Artikel das Mosaische Gesetz bedeuten könnte.

2. Wo daher aus dem Zusammenhange klar ist, dass Paulus von dem geschichtlich-wirklichen bestimmten Gesetze Mosis redet, sagt er ausnahmslos ὁ νόμος, selbst an der einen Stelle, wo es sprachlich erlaubt war, den bestimmten Artikel zu unterdrücken, 1 Kor. 9, 9.

3. νόμος ohne bestimmten Artikel bezeichnet sprachlich ganz richtig entweder individuell und concret ein einzelnes Gesetz, eine einzelne Gesetzesvorschrift, wo auch νόμος τις stehen könnte, oder generell und qualitativ das, was Gesetz ist, eine äussere, objective, allgemeingültige, auch eine göttliche Norm. Im ersten Sinne steht es Röm. 7, 2; im letztern sehr oft. Und wenn aus dem Zusammenhange in beiden Fällen die Vorstellung νόμος bestimmt ist, so tritt natürlich der Artikel hinzu. Für den ersten Fall s. Röm. 7, 2. 3; was erst νόμος hiess, heisst darauf ὁ νόμος τοῦ ἀνδρός oder bloss ὁ νόμος. Für den zweiten Fall s. z. B. Röm. 7, 23; was erst ἕτερον νόμον hiess, heisst darauf ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας.

Liegt nun auch in diesem Falle dem nicht artikulirten νόμος im Bewusstsein des Paulus oft das Mosaische Gesetz zu Grunde, so wird doch mit νόμος nie das Gesetz als das Mosaische, sondern stets das Mosaische als ein Gesetz, als eine äussere, objective, in Buchstaben gefasste Norm bezeichnet. So heisst es Röm. 3, 19: was das Mosaische Gesetz behauptet, spricht es zu denen, die im Mosaischen Gesetze leben; aber 3, 20: mittelst eines Gesetzes d. h. mittelst dessen, was ein Gesetz ist, eine bestimmte, objective Norm für das Thun ist Erkenntniss der Sünde. Daraus erklärt sich, dass Paulus in seiner

jüdischen Gläubigen. Denn es beweist das A. T. doch unwiderleglich, dass Gott mit dem Mosaischen Gesetze eine Gesetzesgerechtigkeit der Werke aufgestellt hat, beweist noch unwiderleglicher, dass die principielle Heilspersönlichkeit, dass „Vater Abraham“ aus Werken gerechtfertigt wurde. Und sind denn in diesem Falle, wenn auch eine Gottesgerechtigkeit aus Glauben Wirklichkeit und Wahrheit geworden wäre, nicht doch wieder zwei entgegengesetzte Normen der Gerechtigkeit verwirklicht im Widerspruche mit der Einigkeit Gottes?

Lehre von der Gerechtigkeit nie ὁ νόμος gebraucht, immer nur ἔργα νόμου sagt. Denn Paulus hütet sich zu behaupten, dass es Schuld des Mosaischen Gesetzes sei, wenn der Mensch die Werke nicht durch die That erfüllen könne. Diese „Unkraft des Gesetzes“ ist nicht Ohnmacht dessen, dass das Gesetz das Mosaische, sondern dessen, dass das Mosaische ein Gesetz ist. Und Christus ist daher nicht Ende des Mosaischen Gesetzes, sondern dessen, was Gesetz ist. Für den Christen gibt es kein Gesetz mehr, weder als Grund des ewigen, noch des sittlichen Lebens.

Gegen diese Bestimmung wird freilich die bisherige Exegese Widerspruch erheben. Aber alle Stellen, an denen wirklich eine Schwierigkeit eintreten könnte, gehen zurück auf zwei: Gal. 6, 13, mit welcher Stelle Röm. 2, 25—27 steht und fällt, und Röm. 7, 1. Doch Gal. 6, 13 würde man missverstehen mit der Erklärung: denn auch die sich Beschneidenden bewahren das Mosaische Gesetz nicht. Es heisst: denn auch diejenigen, welche an ihrem Fleische den äussern schönen Schein der Beschneidung tragen, (V. 12) bewahren nicht, was Gesetz ist, was Norm für den sittlichen Willen und die sittliche That ist. Und Röm. 7, 1 bedeutet: ich rede zu solchen, welche Erkenntniss haben eines Gesetzes, einer Gesetzesvorschrift, welche den innern, wahren Sinn begreifen und damit einen für einen bestimmten Fall gegebenen νόμος — wie hier den νόμος τοῦ ἀνδρός — als einen allgemeingültigen zu erfassen und anzuwenden vermögen. Wie denn Paulus hier aus dem νόμος τοῦ ἀνδρός die Anwendung macht, dass das Mosaische Gesetz Herr ist des Menschen nur, so lange er lebt. Schon V. 1 nämlich ist νόμος, was es V. 2 und 3 ist, eine ein-zelne Gesetzesvorschrift, welche nachher „ein Gesetz“ heisst, durch welches das Weib an den lebenden Mann gebunden wird, das Gesetz des Mannes.

Hält man diesen Sprachgebrauch des Paulus fest, so rechtfertigt sich sowohl die Erklärung von 3, 31 als die Verbindung mit 3, 27 bis 30. Beides fordert übrigens der Gedankengang gebieterisch.

So entsteht dem Paulus am Ende von 3, 27—31 die Aufgabe, den jüdischen Gläubigen nachzuweisen, dass grade an dem Punkte der jüdischen Heilsgeschichte, an welchem der göttliche Heilswille zuerst in die Wirklichkeit getreten ist, dass mit „Vater Abraham“ auch sofort die Eine Heilsnorm des einigen Gottes, die Gottesgerechtigkeit aus Glauben, zur Anwendung gekommen ist. Damit nimmt denn Paulus die Bestimmung: *μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν* V. 21 wieder auf, und in der Darlegung dieser Bezeugung wird der unwiderlegliche Beweis der Werkgerechtigkeit des Vaters Abraham gegen die Wahrheit der paulinischen Gottesgerechtigkeit aus Glauben im Bewusstsein der jüdischen Gläubigen nun zum schlagenden Beweise für ihre Wahrheit. Mit der Formel, welche Paulus gebraucht, wenn er am Schlusse eines gewonnenen Ergebnisses seiner dialektischen Gedankenbewegung stehen bleibt, um dasselbe gegen etwaigen Widerspruch oder gegen falsche Folgerungen sicher zu stellen, fragt er: was nun also bei dieser Sachlage — wo ich mittelst des Glaubens behaupte eine objective allgemeingültige Norm festzustellen — werden wir sagen, dass Abraham gefunden habe unser Vater nach dem Fleisch? Schon in dieser Benennung Abrahams aus dem Bewusstsein der jüdischen Gläubigen spricht Paulus aus, dass die Frage in dem Bewusstsein jüdischer Gläubiger gestellt ist. Worauf aber die Frage zielt, verräth das folgende. Wenn nämlich, wie ihr Jüdischen behauptet, Abraham wirklich aus Werken gerecht erklärt wurde, wenn er also wie ihr behauptet, wirklich Werkgerechtigkeit gefunden hat: so hat er, dessen er sich rühmen kann (und dann ist meine Behauptung V. 31 widerlegt). Aber er hat diesen Ruhm nicht gegenüber Gott. (Folglich ist er nicht aus Werken von Gott gerecht erklärt, folglich bleibt meine Behauptung wahr.) Denn was behauptet das Gotteswort der Schrift? Es wurde gläubig Abraham an Gott, und es wurde ihm angerechnet zur Gerechtigkeit. Damit hat Paulus in einem Gottesworte die Begründung für den Nachweis gewonnen, wie es die theistisch-teleologische, die religiöse Welt-

anschauung des Juden verlangt, dass beim ersten Eintritte des göttlichen Heilswillens in die jüdische Geschichte das unveränderliche Gesetz dieses Heilswillens des in sich einigen Gottes an Abraham zur Wirklichkeit geworden ist. Und nun legt er auseinander, wie an der zugerechneten Gerechtigkeit, welche Abraham zufolge seines Glaubens gefunden hat, die entscheidenden Momente der von ihm verkündeten Gottesgerechtigkeit aus Glauben sich darstellen, einmal die reine Objectivität einer einseitig göttlichen Wirkung und dem entsprechend die reine Receptivität von Seiten des Menschen (V. 4—8); dann die Universalität (V. 9—17 a); weiter das religiöse Wesen und der religiöse Werth des Glaubens, der ganz hingegeben der Unendlichkeit und der Allmacht Gottes im Widerspruche mit der sinnlichen Wirklichkeit und Gewissheit an der Gewissheit des noch nicht sinnlich wirklichen Verheissungswortes Gottes zweifellos festhält (V. 17 b—22); endlich die Bestimmung des zu Abraham gesprochenen Gotteswortes für das Geschlecht der Endzeit (1 Kor. 10, 11), und die Uebereinstimmung des Endes mit dem Anfange in der teleologischen Bewegung der Heilsgeschichte (V. 23—25).

Wir haben damit gesehen, wie enggeschlossen und unzerreissbar die Gedankenbewegung von 3, 21—4, 25 in ihren drei Gliedern 3, 21—26. 3, 27—31. 4, 1—25 sich vollzieht und wie diese in sich geschlossene Ausführung als Darlegung des Wesens der Gottesgerechtigkeit aus Glauben und als Begründung dieses Wesens für ein jüdischchristliches Bewusstsein sich abhebt von der ebenso in sich geschlossenen Ausführung 1, 18—3, 20, wie beide Ausführungen aber wieder dem Zwecke dienen, das Thema von der Gottesgerechtigkeit aus Glauben als einer Gotteskraft zur Heilserrettung für alle Gläubigen, Juden sowohl und erst recht als auch Hellenen, zu entwickeln.

Für Volkmar freilich ist der Gedankengang des Paulus ein ganz anderer. Er fasst 3, 9—30 zusammen als zweites Hauptstück der Begründung, als positive Begründung gegenüber der negativen 1, 18—3, 8; sieht, wie schon gesagt, in 3, 9—20 eine Recapitulation der negativen

Voraussetzung und die Vorbereitung zu 3, 21—28, zu der positiven Folgerung; scheidet diese wieder in den Hauptsatz V. 21. 22 und die Erörterung V. 23—28; begreift endlich V. 29—30 als Schluss der Begründung aus der Einheit göttlichen Wesens.[1]) Mit 3, 31 beginnt Volkmar die zweite Abtheilung des ersten Lehrtheils, die eine Bestätigung des Grundsatzes des gesetzesfreien Heidenapostels enthalte (1, 16. 17) und bis 8, 30 sich erstrecke. Dieser Grundsatz „vom Gerecht- und Gerettetwerden allein aus Christvertrauen“ werde zunächst bestätigt durch seine Uebereinstimmung mit dem Gesetzbuche. Das sei auf Grund von 3, 31 der Inhalt von 4, 1—25.

In Vergleich mit der Darstellung des Verf. wird hier verbunden, was im Bewusstsein des Paulus geschieden ist, von einander gerissen, was eng zusammengehört. Wie kann das Gedankenglied 4, 1—25 von 3, 21—26 getrennt werden?! Es ist doch nur die Ausführung der dort schon hervorgehobenen Bezeugung der Gottesgerechtigkeit durch Gesetz und Propheten; es geht doch nicht unmittelbar auf 1, 16. 17, sondern durch 3, 27—31 auf 3, 21—26 zurück; es führt doch den für das A. Tl. Bewusstsein nothwendigen Beweis, dass die von Paulus 3, 21—26 in ihren einzelnen Momenten auseinandergelegte Gottesgerechtigkeit mit dem Gottesworte der Schrift, mit dem Gesetze und den Propheten, im Einklange, und dass das Ende der Heilsgeschichte mit ihrem Anfange in Uebereinstimmung stehe. Man sieht, es hängt hier alles von der Erklärung des v. 3, 31 ab. So lange man *νόμος* vom Mosaischen Gesetze deutet, ist man gezwungen 3, 31 mit 4, 1—25 zusammenzufassen und wenigstens mit 3, 31 den Beginn der Ausführung des *μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν*

---

1) In p. 127 finden wir die Gliederung, dass C. 1, 17—3, 30 als Begründung des Thema aus Gottes Gerechtigkeit in Parallele gestellt ist mit C. 3, 29. 30 als Begründung aus Gottes Einigkeit. Da nun das ἤ C. 3, 29 in der Dialektik auch des Paulus und auch an dieser Stelle die Bedeutung hat, das zweite Glied eines Dilemma einzuführen: so müsste Paulus C. 1, 17—3, 30 als das erste, C. 3, 29. 30 als das zweite Glied eines Dilemma gedacht haben.

προφητῶν anzusetzen. Und so hat auch Verf., bevor er die Worte 3, 27—31 im Zusammenhange verstand, den Gedankengang sich vorgestellt, obwohl er immer des unerträglichen Opfers sich bewusst blieb, welches dem Verstande dadurch zugemuthet wird, dass Paulus mit einem einfachen folgernden οὖν einen neuen Abschnitt beginnen, und nun sofort mit einer Formel fortfahren solle, welche am Schlusse eines gewonnenen Ergebnisses einen neuen Ansatz einleitet, um dies Ergebniss zu sichern.[1]) Verf. aber verband doch immer 4, 1—25 auf das engste mit 3, 21—26, Volkmar dagegen behauptet (p. 111), der ganze erste Lehrtheil werde durch diese Ueberschrift in zwei Hälften geschieden; gedankenlos und roh werde 3, 31 von 4, 1—25 abgeschnitten; wer dies 3, 31 nicht mindestens als 4, 1a fasse, oder vielmehr als Ueberschrift des ganzen (bis 8, 39) Folgenden hervorhebe: der verliere den Zusammenhang des ganzen Lehrtheils, den Faden, der all' dies Folgende führe und zusammenhalte. Verf. fürchtet, diese harten Worte werden auf Volkmar zurückfallen, glaubt, dass gerade Volkmars Verständniss dieses Verses 31 seine ganze verkehrte Gliederung des Gedankenganges von 1, 18—8, 39 wesentlich verschuldet hat. Freilich lässt sich nun ein genügender Beweis für den Irrthum Volkmars nur durch eine allumfassende Untersuchung des Gebrauches von νόμος bei Paulus führen; aber dass Volkmars Beobachtung hier irrig ist, ergiebt sich grade hier aus dem Zusammenhange von 3, 27—31. Wenn Paulus V. 27 dem νόμος τῶν ἔργων einen νόμος πίστεως gegenüber stellt; wenn er ausspricht, dass der νόμος τῶν ἔργων durch den νόμος πίστεως ausgeschlossen sei; wenn er nachweist, dass die πίστις ein Juden und Heiden umfassender νόμος sei; wenn er also νόμος hier V. 27 und auch 28 als Allgemeinbegriff behandelt: wie hätte er in V. 31 unter

1) Denn das ist die Bedeutung der Formel τί οὖν ἐροῦμεν auch 3, 5, da der Bedingungssatz nur das in V. 4 gewonnene Ergebniss, den wahren Zweck des Unglaubens der Juden, in anderer Form wiederholt.

νόμος den Einzelbegriff des Mosaischen Gesetzes verstehen können, erwarten können, dass man *νόμος* so verstehe?! Wie hätte Paulus nach V. 27—30 die Folgerung der Gegner, dass er durch die Glaubensnorm das „Mosaische Gesetz" als religiöse Heilsnorm vernichte, als eine irreligiöse brandmarken, wie behaupten können, dass er das „Mosaische Gesetz" feststelle?! Das wäre eine Sophistik der Dialektik gewesen, die für den Leser unverständlich und, wenn verstanden, verabscheuungswürdig gewesen wäre. Und da hilft auch nicht, wenn man V. 31 *νόμος* etwa vom Gesetzbuche verstehen wollte, oder von der „A. Tl. Offenbarung überhaupt, speciell der dem Abraham gegebenen." (Pfleiderer.) Das ist sprachlich unmöglich (cf. Gal. 3, 10. 1 Kor. 9, 8. 9. 14, 21. 34. Röm. 3, 19), ist sachlich unmöglich — als ob Paulus den Gedanken hätte fassen können, dass dem Abraham statt der *ἐπαγγελίαι* ein *νόμος* gegeben wäre — und führt doch nur auf dieselbe Sophistik. Nein, im Bewusstsein des Paulus muss *νόμος* V. 31 dieselbe Bedeutung gehabt haben, wie V. 27. 28. Und dass es dieselbe habe, ist oben durch die Erklärung von 3, 27—31 nachgewiesen, und damit Gang und Gliederung der Gedanken an diesem für Volkmar so verhängnissvollen Punkte festgestellt.

Paulus hat also das Wesen der neuen-alten Gottesgerechtigkeit auseinandergesetzt, durch welche, wer Mensch ist, was ihm durch eigene That der Gesetzeswerke unmöglich war zu erringen, als Geschenk der Gnade Gottes in Christo Jesu gewinnt, nämlich Gerechtigkeit, wenn auch eine zugerechnete. Nun zieht er C. 5, 1—11 die Folgerung. Durch diese Gerechtigkeit zu Folge Glaubens haben wir die Heilserrettung, die Errettung vom Zorne Gottes (5, 9) und den Frieden mit Gott (5, 1), und dadurch die Gewissheit des Lebens (5, 10).

So geht der Schluss auf den Anfang zurück, und in den drei nachgewiesenen Gedankengliedern 1, 18—3, 20; 3, 21—4, 25; 5, 1—11 vollendet sich zunächst die Ausführung des V. 16. 17 aufgestellten Themas: die Gottesgerechtigkeit aus Glauben für Glauben ist eine Gotteskraft der Heilserrettung für Jeden, der da glaubt, den

Juden sowol und erst recht, als den Hellenen. Der ganzen Gedankenbewegung 1, 18—5, 11 liegt aber die einfache Logik zu Grunde: der Zorn Gottes waltet gleichmässig unentschuldbar über allen Menschen vor Christo und ausser Christo, weil das Thun aller gleichmässig unter der Macht der Sünde steht und aus Werken des Gesetzes Gerechtigkeit nicht möglich ist; die Gottesgerechtigkeit aus Glauben in Christo sonder Gesetz bringt die bis dahin unmögliche Gerechtigkeit; mit dieser Gottesgerechtigkeit aus Glauben haben wir Errettung vom Zorne Gottes, Frieden und ewiges Leben. Die einfache Zweckmässigkeit dieser logischen Grundlage spricht dafür, dass sie in dieser Form im Bewusstsein des Paulus gelebt habe.

Ganz anders aber gliedert sich für Volkmar der Gedankeninhalt von 5, 1—11. Nach seiner Meinung hatte Paulus mit 3, 31 die zweite Abtheilung des ersten Lehrtheils begonnen, die Bestätigung des Grundsatzes des gesetzesfreien Apostels (1, 16. 17) vom Gerecht- und Gerettet werden allein aus Christvertrauen. Bestätigt wird dieser Grundsatz durch seine Uebereinstimmung mit dem Gesetze, sowohl dem Mosegesetz, als dem in demselben enthaltenen Gottesgesetz (p. 14). Dies ist Inhalt von 3, 31—8, 36. In dieser Ausführung bildet nun 4, 1—5, 21 die erste Unterabtheilung der Bestätigung[1]) des Grundsatzes des gesetzesfreien Apostels durch seine Uebereinstimmung mit dem Gesetze (parallel mit C. VI—VIII!),

1) Nur beiläufig will Verf. einer merkwürdigen Unklarheit bei Volkmar p. 14—15 Erwähnung thun. Dieser stellt 3, 31 als Thema der ganzen Ausführung 3, 31—8, 36 voran. Darnach müsste man in derselben eine Bestätigung des Gesetzes erwarten. Und so fährt Volkmar deshalb fort: erste Unterabtheilung der Bestätigung des Gesetzes durch unsern Grundsatz vom Alleingelten des Christvertrauens 4, 1—5, 21. So bestätigt also der Grundsatz (1, 16. 17) das Gesetz. Aber das wäre völlig unlogisch; das Gesetz soll den Grundsatz bestätigen (3, 21). In diesem Verhältnisse denkt auch Volkmar trotz seines Ausdruckes beide Momente. Dann kann aber 3, 31 unmöglich Thema der folgenden Ausführung sein, und man sieht, wie das Missverständniss von 3, 31 eine logische Unklarheit erzeugt, die ziemlich die ganze folgende Gliederung Volkmars beeinflusst.

und wiederum 4, 1—25 das erste Hauptstück der Bestätigung aus dem Gesetzbuche in seiner Geschichte von Abraham, dem zur Seite steht 5, 1—21 als zweites Hauptstück der Bestätigung aus dem Gesetzbuche, da das Gerettetwerden zum Leben allein durch Christvertrauen mit dem Gesetzbuche in seiner Angabe über den Stammvater aller Menschen, Adam, übereinstimme. So reisst Volkmar hier die Ausführung 5, 1—11 von 1, 18—3, 20 und 3, 21 bis 4, 25 los, obwohl sie für das Thema 1, 16—17 den unentbehrlichen Schluss zu diesen beiden Gedankengliedern bildet, und verbindet sie mit 5, 12—21, obwohl diese Ausführung logisch mit 5, 1—11 allein nicht zusammengehört, sondern das Ergebniss eines Rückblickes ist auf die ganze Ausführung 1, 18—5, 11.

Doch dies nachzuweisen wird schon die Aufgabe des zweiten Artikels sein.

Ist die Apostelgeschichte paulinischen oder juden-christlichen Ursprungs?

Von

Wilhelm Bahnsen,
Prediger an der Philippus-Apostelkirche in Berlin.

Unter dem Titel „die kirchenpolitische Tendenz der Apostelgeschichte“ hat C. Wittichen in den Jahrb. f. prot. Theol. 1877. 4. S. 652—674 den Beweis zu liefern gesucht, dass „die Apg. derjenigen Literatur des zweiten Jahrhunderts angehöre, welche den Zweck verfolgte, dem immermehr vorwärts dringenden Heidenchristenthum den Sieg über den Judaismus zu entwinden und die dann in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts wirklich eingetretene Niederlage des letzteren aufzuhalten.“ — „Der Weg, den die Apg. eingeschlagen hat, sagt er, sei der einer Annexion, welche zwar gewisse Zugeständnisse an das Heidenchristenthum und den Heidenapostel mache, aber doch die Selbständigkeit beider dem Judenchristenthum opfere (S. 674).“ Diese Arbeit ist deshalb von Interesse, weil sie die herkömmliche Ansicht durchbricht und gleichwohl von einem Verfasser stammt, dessen wissenschaftliche Tüchtigkeit hinlänglich bekannt ist.

Darin war man bisher einig, dass der Verf. der Apg. der paulinischen Richtung, sei es der apostolischen, sei es der nachapostolischen Zeit, angehöre. Auf dem Standpunkt standen sowohl Schneckenburger („Ueber den Zweck der Apostelgeschichte“ Bern 1841), als Baur (an verschiedenen Stellen), Schwegler („Nachapostolisches Zeitalter“ II, S. 73 ff.), Zeller („Die Apostelgeschichte nach ihrem

Inhalt und Ursprung kritisch untersucht" Stuttgart 1854) und Andere. Auch Overbeck sagt noch in der von ihm neubearbeiteten, vierten Auflage der „kurzen Erklärung der Apg." von de Wette. S. XXXI „Nichts kann evidenter sein, als dass die Apg. das jüdische Christenthum als solches preisgiebt und auf einem Standpunkt geschrieben ist, welchem das Heidenchristenthum als das in der Gemeinde durchaus vorherrschende Element gilt. Hieraus ergiebt sich, dass die Apg. sich nicht begreifen lässt als eine zwischen die urchristlichen Parteien des urapostolischen Judenchristenthums und des paulinischen Heidenchristenthums sich stellende Schrift. Ihr Heidenchristenthum ist freilich nicht das paulinische, aber noch weniger ist ihr Judaismus der urapostolische und lässt sich, was an ihr judaistisch ist, aus der Absicht sich auf den Standpunkt des ursprünglichen und eigentlichen Judenchristenthums zu stellen erklären. Vielmehr muss das Judaistische der Apg. schon ein Bestandtheil des Heidenchristenthums sein, welches sie selbst vertritt, und sie ist nicht ein Friedensvorschlag zwischen jenen urchristlichen Parteien, sondern der Versuch eines selbst vom urchristlichen Judaismus schon stark beeinflussten Heidenchristenthums sich mit der Vergangenheit, insbesondere seiner eignen Entstehung und seinem ersten Begründer Paulus, auseinander zu setzen." In seiner Abhandlung „Ueber das Verhältniss Justins des Märtyrers zur Apostelgeschichte" in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1872. S. 305—349 kommt sodann derselbe Overbeck S. 348 zu dem Resultat „Innerhalb des getrübten Paulinismus, welcher allem Heidenchristenthum eigenthümlich ist, sind Justin und die Apg. besonders enge Geistesverwandte." Pfleiderer in seinem Paulinismus (1873) sagt S. 495: „Von dem Bewusstsein des späteren Paulinismus um seine eigene geschichtliche Vergangenheit giebt die Apg. Zeugniss." Endlich hat auch Hilgenfeld nach seinem Aufsatz „Zur Geschichte des Unionspaulinismus," in dessen zweiten Theil (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1872. S. 495 ff.) er sich unter dem Titel „die Apg. und der

Märtyrer Justin" gegen Overbeck's oben genannten Aufsatz wendet, besonders in seiner „historisch-kritischen Einleitung in das neue Testament" (Leipzig 1875) S. 577 dahin ausgesprochen, dass die Apg. allerdings ein Werk des Paulinismus, aber des Unions-Paulinismus, einer bei Paulus selbst angelegten, aber einseitig ausgebildeten Richtung sei.

Bereits in seiner Abhandlung über die Composition des Lucasevangeliums (Zeitschr. für wiss. Theol. Jahrg. XVI 1873 S. 512 ff.) hatte dagegen Wittichen die Ansicht ausgesprochen, dass die Apg. die Tendenz verfolge, dem Heidenchristenthum und dem Heidenapostel seine Selbstständigkeit zu nehmen und Alles auf das Maass und die Autorität der als orthodox geschilderten jüdischen Urgemeinde und ihrer Häupter zurückzuführen und mithin einen judenchristlichen, nicht aber einen paulinischen Charakter trage. Dagegen haben sich indess Scholten („Is de derde Evangelist de Schrijver van het boek der handelingen?" 1873 S. 100 ff.) und Hilgenfeld (Einleitung S. 601 f. in der Anmerkung) erhoben, gegen welche Wittichen nun von Neuem seine Ansicht begründen will.

So stehen wir denn hinsichtlich der Apg. vor derselben Frage, wie hinsichtlich Justins, bei dem Overbeck und Hilgenfeld in den oben erwähnten Aufsätzen in des Letztern Zeitschrift darüber streiten, ob er der paulinischen oder der judenchristlichen Richtung zuzurechnen sei. Weit entfernt nun, den wissenschaftlichen Werth der Arbeit Wittichens zu unterschätzen, können wir indess dem Verf. hinsichtlich seines Resultates nicht beistimmen. Wir finden Elemente genug in der Apg., sagt Wittichen S. 659, welche eine positiv judenchristliche Anschauung verrathen. Er zählt dahin zunächst Dasjenige, was über die Bedeutung des Gesetzes für die christliche Gemeinde gesagt wird (S. 659 f.), sowie die Ansicht der Apg. vom Verhältniss des Christenthums zum Judenthum (S. 660 ff.), ferner das geschilderte praktische Verhalten des Apostel Paulus (S. 663 ff.), die Art und Weise, wie die Wirquelle benutzt wird (S. 670 f.) und endlich den Umstand, dass

der Lebensgeschichte Pauli der Abschluss fehlt (S. 671). Gleichwohl kann W. sich dem Eindruck nicht verschliessen, dass das paulinische Element durchaus nicht unbedeutend ist. Er bespricht den Umstand, dass sich 13, 39 im Munde Pauli der Grundsatz der Rechtfertigung aus dem Glauben finde; sodann bespricht er die Stelle 15, 9—11, ferner den Umstand, dass 14, 4 und 14 Paulus und Barnabas Apostel heissen, endlich dass Paulus wunderbarer Weise berufen sei etc. (S. 654 ff.) Er giebt S. 669 zu, dass der Verf. der Apg. zu Zugeständnissen an den Paulinismus geneigt war.

Unsere Ansicht von der Sache ist allerdings die gerade entgegengesetzte, und können wir im Allgemeinen wohl sagen: Was nach W. als Zugeständnisse eines Judaisten an den Paulinismus zu verstehen sein soll, spricht unserer Ansicht nach für einen Pauliner als Verf. und was nach W. für einen Judaisten als Verf. sprechen soll, erscheint uns als Zugeständnisse des Paulinismus an das Judenchristenthum.

Um der Sache selbst näher zu treten, genügt es selbstverständlich nicht, einfach die paulinischen und judenchristlichen Elemente zusammenzustellen und zu untersuchen, welche am stärksten vertreten seien. An sich könnte ja ein vermittelnder Judaist gerade so gut paulinische Elemente aufnehmen, wie ein vermittelnder Pauliner judaistische Elemente. Das ist eben der Hauptfehler W's., dass er sich damit begnügt, diejenigen Elemente aufzusuchen, „welche eine positiv judenchristliche Anschauung verrathen“, während er vielmehr die Frage hätte in den Vordergrund treten lassen sollen, ob die so gefundenen positiv judenchristlichen Anschauungen mit grösserer Wahrscheinlichkeit als vom Paulinismus acceptirte oder als im Princip vom Verf. der Apg. festgehaltene erscheinen. Es wird also für uns nunmehr darauf ankommen, vor Allem einzelnen Thatsachen, deren Betrachtung möglicherweise zum Ziele führen könnte, näher zu treten. Dabei wird einerseits die Auffassung W's. von denselben, sowie die Beweiskraft, welche er ihnen zuspricht,

auf's Genaueste untersucht werden, andererseits unsere Ansicht durch Wahrscheinlichkeitsgründe gestützt werden müssen. Alles dasjenige Material, welches das dritte Evangelium zur Lösung unserer Frage uns bieten könnte, können wir hier füglich aus dem Spiel lassen, da einerseits W. in seiner Arbeit auf dieses nicht recurrirt, andrerseits bereits Hilgenfeld (Einleitung S. 570 ff.) gegen W. den Paulinismus unsers kanonischen dritten Evangelisten nachgewiesen hat. Ebenso wird auch jede Berufung auf Justin resultatlos sein, da eben, wie schon gesagt, über diesen Streit herrscht.

Gehen wir hiernach zur Einzeluntersuchung über. Findet sich, so fragen wir zunächst, die ächt paulinische Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben, der Bedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi und seiner Auferstehung in der Apg. wieder? Diese Frage muss verneint werden. Charakteristisch ist dabei vor Allem auch, dass das Wort *δικαιοῦσϑαι* sich in der Apg. nur ein Mal findet, nämlich Cap. 13, 39, dagegen *δίκαιος* sechs Mal, nämlich 3, 14 — 4, 19 — 7, 52 — 10, 22 — 22, 14 — 24, 15 und *δικαιοσύνη* vier Mal, nämlich 10, 35 — 13, 10 — 17, 31 — 24, 25. Dies Zurücktreten der ächt paulinischen Lehren ist indess sämmtlichen dem späteren Paulinismus entstammenden Schriften eigenthümlich. Dieselben waren ja auch so sehr durch die persönlichen Erlebnisse Pauli bedingt, dass ihr Verständniss Späteren schwer werden musste. So sehen wir denn sämmtliche dem späteren Paulinismus angehörige Schriften wohl im Princip den Paulinismus festhalten und sich in paulinischen Redewendungen bewegen. Aber der Sinn dieser ist ein anderer und andere Gedanken bilden den Hintergrund. Dasselbe Streben zeigt auch die Apg. Man vergleiche z. B. Cap. 13, 39 fg. die Gegenüberstellung von *νόμος* und *πιστεύων*, ferner das *πᾶς* vor *πιστεύων* und das *ἀπὸ πάντων*, Cap. 15, 9 die Worte *τῇ πίστει καϑαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν*, Cap. 20, 21 die Worte *πίστιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν*, Cap. 20, 28: *ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος* (Vergl. das bei de Wette-Overbeck S. 348 Gesagte), Cap.

die Frage nach dem Verhältnisse des Christenthums zum jüdischen Gesetz nicht mehr dieselbe Bedeutung hat für den Verf. der Apg., welche sie im Urchristenthum durch Paulus hatte.

Zwar führt W. S. 659 aus, dass in der Apg. für die Judenchristen die Gültigkeit des Gesetzes vorausgesetzt werde. Darauf weise der Umstand, dass die Gläubiggewordenen das Gesetz hielten, in Gunst bei den Juden standen (2, 46), dass Paulus zum Beweise seiner Gesetzlichkeit ein Nasiräat übernommen (21, 20 ff.). „Allerdings, sagt Overbeck (Commentar S. XXIX), ist es ganz unmöglich, dass dies jemals herrschende Ansicht des paulinischen Heidenchristenthums gewesen wäre, da doch seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts selbst von schroff antipaulinischer Seite die Forderung der unbedingten Verpflichtung der Judenchristen zur Gesetzesbeobachtung, insbesondere zur Beschneidung, gefallen ist (Clementinen) und auch Justin von einem solchen Zugeständniss an den Judaismus keine Vorstellung mehr hat (s. Dial. c. Tr. c. 47). In der That erscheint nach allem, was wir von der Entwickelung der altkatholischen Kirche wissen, ein solches Zugeständniss von paulinischer Seite nahezu unbegreiflich" (Vgl. auch Overbeck in Hilgenfeld's Zeitschr. 72 S. 334 ff.). Diese Aeusserungen Overbeck's könnten den Behauptungen Wittichen's einigermaassen günstig erscheinen. Aber wie Overbeck selbst nicht auf einen Judaisten als Verf. der Apg. schliesst, sondern genannte Aufstellungen nur macht, um die Ansicht zurückzuweisen, dass „das Aposteldecret unter den Gesichtspunkt eines Vergleichsvorschlags des Verfassers der Apg. sich stellen lasse", so können auch wir W. nicht beistimmen. Zunächst wird das Festhalten der Judenchristen am Gesetz doch nur als eine wirkliche historische Thatsache anzusehen sein, die der Verf. auf Grund seiner Quellen einfach berichtet. (Vgl. über das Verfahren unseres Verfassers bei Benutzung seiner Quellen das von Pfleiderer in seinem „Paulinismus" S. 498 Gesagte.) Dass er dagegen die Gesetzesbeobachtung als Regel für die Judenchristen seiner Zeit aufge-

stellt habe, lässt sich durch nichts beweisen, wird vielmehr durch Cap. 15, 9—11 widerlegt (vgl. dazu de Wette-Overbeck S. XXX). Liess der Verf. der Apg. Paulum ein Nasiräat übernehmen, so war das ihm möglich, weil er Paulum als den kannte, der auch den Juden ein Jude sein konnte (vgl. 1 Kor. 9, 20: *καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω· τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω.* Vgl. auch 1 Kor. 7, 18—20. Römer 14, 9), ihm dem Pauliner aber ein Ereigniss von Bedeutung, weil es seinen Absichten, einer Annäherung an die Judaisten günstig erschien (vgl. hierzu Hilgenfeld in seiner Zeitschrift 1872 S. 504 und in seiner Einleitung S. 600).

Dass unserm Verf. das Proselytengesetz (richtiger: der wesentliche Inhalt des Proselytengesetzes) als bindend für die Heidenchristen galt (15, 28 f.), ist eine Thatsache, welche sich nicht leugnen lässt. Deshalb ist er aber noch kein Judaist, wie Wittichen meint. Er stützt sich für diese seine Behauptung darauf, dass es nach dem Zeugniss des Barnabasbriefes (4) und der Recognitionen (4, 36) die mildere Partei unter den Judenchristen gewesen sei, welche die Beobachtung des Proselytengesetzes seitens der Heidenchristen forderte (S. 660). An der Stelle Cap. 15, 28 f. heisst es: *μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας, ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε.* Es besteht darüber Streit, ob das hier den Heidenchristen Verbotene auf alttestamentlicher Grundlage beruht oder nicht. Ersteres wird neuerdings besonders behauptet von de Wette-Overbeck. S. 230 heisst es dort: „Der bestimmteste bisher nachgewiesene Anhalt zur historischen Ableitung der vorliegenden Verbote sind die gesetzlichen Bestimmungen, an welche die Proselyten des Thores gebunden waren. Aber nicht auf die Form sind die Verbote der Apg. zurückzuführen, welche diese Bestimmungen in den sogenannten noachischen Geboten erhalten haben — denn diese sind dem Inhalt nach zu verschieden von den vier Verboten der Apg. — sondern auf

die ursprünglichere Form solcher Bestimmungen, welche 3 Mos. 17, 18 vorliegt. Legt man diese zu Grunde, so ergiebt sich das Verbot der ἀλισγ. τῶν εἰδ. als einfache Consequenz des Verbots 3 Mos. 17, 8. 9 (vgl. mit 2 Mos. 34, 15.), das Verbot des Blutessens stammt unmittelbar aus 3 Mos. 17, 10 ff., das besondere des πνικτόν fällt dem Sinne nach mit 3 Mos. 17, 13 zusammen (nicht mit V. 15), und das der πορνεία geht auf die Bestimmungen 3 Mos. 18 zurück. Somit werden mit diesen Verboten die Heidenchristen auf dasselbe Minimum der Gesetzesbeobachtung verpflichtet, welcher die Proselyten des Thors unterworfen waren." Anders fasst dagegen Hilgenfeld die Entstehung unserer Verbote auf. Er sagt in seiner Einleitung S. 598: „Das Verbot des φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι rührt wohl, wie die Johannes-Apokalypse (2, 14. 20. 24) lehrt, aus den Kämpfen des urapostolischen Christenthums gegen die paulinische Gesetzesfreiheit her und mag im Sinne des Urapostels Johannes ein Minimum von Gesetzlichkeit für die Heidenchristen gewesen sein. Aber in dem Sinn, wie die Apg. dieses Verbot annimmt, auch auf Ersticktes und Blut ausdehnt, kann es nur ein Analogon der Gesetzlichkeit gewesen sein." S. 599 fährt Hilgenfeld sodann fort: „der Verf. der Apg. hat also die judaistischen Zumuthungen an die Heidenchristen, wie sie der Apostel Johannes gestellt hatte, wohl angenommen, aber eben nicht als mosaische Gesetzesbestimmungen, also auch eine proselytenartige Stellung der Heidenchristen abgewehrt." Im Grossen und Ganzen müssen wir uns hier der Ansicht Hilgenfeld's anschliessen. Dennoch darf das Wahrheitsmoment in der Behauptung Overbeck's nicht verkannt werden. Wenn er sagt: einen Anhalt zur historischen Ableitung der vorliegenden Verbote geben die gesetzlichen Bestimmungen, an welche die Proselyten des Thors gebunden waren, so hat er darin unzweifelhaft Recht. Die Verbote der Apg. für die Heidenchristen wären nicht entstanden ohne jene. Dagegen muss schon das in Frage gestellt werden, ob der Verf. ein klares Bewusstsein davon hat, dass es der Inhalt der alten Proselytengesetze ist,

welchen er als bindend für die Heidenchristen hinstellt und direct verneint muss werden, dass er etwa in den Heidenchristen nur ein Analogon zu den Proselyten des Thors gesehen hätte.[1]) Paulus selbst hatte hinsichtlich des Opferfleisches und seines Genusses 1 Kor. 8, 1 ff. sich ausgesprochen, indess im selben Capitel Rücksicht gegen die Schwachen empfohlen. Wer diese und andere Ausführungen Pauli kennt, der weiss, dass dieser die Act. 15, 28 f. gegebenen Vorschriften nie hätte aufstellen können als einen noch zu Recht bestehenden Theil des mosaischen Gesetzes, für den der χριστὸς nicht das τέλος wäre (Röm. 10, 4. Vgl. auch Gal. 2, 19) sondern nur als eine Empfehlung um der Schwächen willen oder als eine Bethätigung des christlichen πνεῦμα. So sicher aber die Vorschriften der Apg. nicht blos als solche erscheinen, so sind sie doch gerade in ihrer vorliegenden Gestalt historisch sehr wohl erklärlich. Was Paulus empfohlen, was von judaistischer Seite stets als Hauptforderung an die paulinischen Kreise hinangetreten war, das konnte in diesen gar wohl bald als eine sittliche, dann gesetzliche Forderung erscheinen, der man sich um des kirchlichen Friedens willen unterziehen müsse. Wir können daher Pfleiderer nur beistimmen, wenn er (Paulinismus S. 504) sagt: „Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass jene Enthaltungen zur Zeit des Verfassers in den heidenchristlichen Kreisen längst allgemeine Sitte waren“ (vgl. Lipsius „Apostelconvent“ Bd. I, S. 206 f. in Schenkels Bibellexicon) und wenn die Apg. diese allgemeine Sitte auf ein Aposteldecret zurückführt, „so erklärt sich das einfach aus dem urkirch-

1) Hiemit glauben wir im Wesentlichen mit dem übereinzustimmen, was Lipsius S. 205 in Schenkels Bibellexicon Bd. I sagt: „Die Zulassung der Heiden zur Messiasgemeinde wird ausgesprochen unter der Voraussetzung, dass sie nur die Stellung von Proselyten des Thors beanspruchen und gleichzeitig die Pflichten dieser Proselyten erfüllen. Ganz richtig ist hiermit der Gesichtspunkt gezeichnet unter welchem das Judenchristenthum die Heidenmission sich zurechtlegt. So wenig der Erzähler selbst über diesen Sachverhalt ein klares Bewusstsein verräth, — so gewiss liegt dieser Darstellung eine echte geschichtliche Erinnerung zu Grunde.“

lichen Gebrauch dasjenige, quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est, sei es in Glauben oder Sitte, auf bestimmte apostolische Verfügung und Anordnung zurückzuführen." Kann unser Verfasser doch in der Ueberlieferung schon solche apostolische Verfügungen vorgefunden haben, die er dann selbst nur an den Apostelconvent angeknüpft hat (so Pfleiderer). Haben wir nun aber hiermit die Entstehung der Vorschriften von Act. 15, 28 f. richtig bestimmt, dann folgt, dass der Verfasser der Apg. ein Pauliner ist. „Dass das Judenchristenthum von den Heidenchristen weit mehr verlangte, als in der Apg. zugestanden wird, beweist gerade die judenchristliche Apostelgeschichte, wie sie Clem. Recogn IV, 36 vorliegt: Quae autem animam simul et corpus pollunt ista sunt: participare daemonum mensae, hoc est immolata degustare, vel sanguinem vel morticinum quod est suffocatum, et siquid aliud est quod daemonibus oblatum est. hic ergo vobis sit primus gradus ex tribus, qui gradus XXX ex se gignit mandata, secundus vero, qui LX, tertius, qui C. — Was nun die Apg. den Heidenchristen auferlegt werden lässt, ist, da die 30 besonderen Gebote fehlen, nicht einmal so viel, als hier von der niedrigsten Stufe gläubiger Heiden verlangt wird" (so Hilgenfeld „Einleitung" S. 599 f. in der Anmerkung. Vgl. auch in seiner Zeitschrift S. 508 und 509). Ja es klingt sonderbar, dass nach W. ein Judaist, der die in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts wirklich eingetretene Niederlage des Judenchristenthums aufhalten wollte, schon zu solchen Zugeständnissen bereit war, wie die Apg. sie im Aposteldecret macht, während der Barnabasbrief noch zeigt, „dass die Judenchristen verlangten, die Heidenchristen sollten sich als Proselyten dem jüdischen Gesetze anschliessen und noch der Märtyrer Justin bezeugt, dass zu seiner Zeit Judenchristen die Heidenchristen zu der ganzen mosaischen Gesetzlichkeit zwingen wollten" (vgl. Hilgenfeld „Einleitung" S. 599 in der Anmerkung und S. 233 Anm. 1).

Vor Allem muss aber darauf hingewiesen werden,

dass der Verf. der Apg. sich direct gegen die Judaisten wendet. So 10, 45 f. wo es heisst: *καὶ ἐξέστησαν οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοὶ οἳ συνῆλθαν τῷ Πέτρῳ, ὅτι καὶ ἐπὶ τὰ ἔθνη ἡ δωρεὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἐκκέχυται. κτλ.*, Cap. 11, 2 f., wo es heisst: *ὅτε δὲ ἀνέβη Πέτρος εἰς Ἱερουσαλήμ, διεκρίνοντο πρὸς αὐτὸν οἱ ἐκ περιτομῆς*, Cap. 15, 1 f., Cap. 20, 29 f. etc. In diesen sämmtlichen Stellen könnte indess ein, wie W. doch immerhin will, gemässigter Judaist sich gegen strengere wenden. Aber bedenklich ist nur, dass dieser gemässigte Judaist von den strengeren den Ausdruck *οἱ ἐκ περιτομῆς* sollte gebraucht haben, wo er doch selbst auch *ἐκ περιτομῆς* war. In diesem Zusammenhang darf indess nicht unterlassen werden, darauf hinzuweisen, dass W. glaubt eine national jüdische Richtung des Verfassers der Apg. constatiren zu können. Er beruft sich dafür namentlich auf die massenhaften Bekehrungen der Juden, die sie erwähnt (2, 41 und 47 — 6, 7 — 21, 20) und die zu 1 Kor. 1, 23 und Röm. 11, 25 nicht passen sollen. Er beruft sich ferner auf die befreundete Haltung zwischen den Juden und ersten Christen. Was diesen letzten Punkt anlangt, so kann das in der Apg. geschilderte gute Einvernehmen der ersten Christen und Juden sehr wohl historisch sein (jedenfalls aus den Quellen stammen, die dem Verf. vorlagen), da die Trennung der Judenchristen von der Synagoge wahrscheinlich erst seit der Zeit stammt, wo Jakobus der Gerechte ermordet ward. Im Uebrigen behauptete bereits Overbeck (Comm. S. XXX f.) in der Apg. nationalen Antijudaismus, Antagonismus gegen die Juden als Nation zu finden. Er weist darauf hin, wie die Entwicklung der christlichen Gemeinde geradezu auf den verstockten Unglauben der Juden gestellt werde, wie schon von vornherein ihre vorausgegangene Verschuldung scharf hervorgehoben werde und wie jeder Fortschritt der christlichen Messiasverkündigung factisch auf die Schuld der Juden gegründet werde (vgl. die Grundtendenz von Cap. 1—12, namentlich die Rede des Stephanus Cap. 7, die Darstellung des Verfahrens des Paulus mit den Juden auf seinen Reisen etc.),

wie die Apg. eifrig bestrebt sei die Sache der Christen von der der Juden äusserlich loszulösen (18, 11 ff. — 19, 33 ff. etc.) — Vgl. auch de Wette-Overbeck S. XXXV (Hilgenfeld „Einleitung“ S. 597 will nur religiösen Antichristianismus der Juden zugeben.). Wir möchten in Betreff dieses Punktes noch auf folgende Thatsachen hinweisen. Der Verf. der Apg. redet in objectiver Weise von den Juden (9, 23 — 12, 3 — 13, 45 — 23, 12). Die Worte, welche Paulus Act. 28, 25 ff. von den Juden sagt, zeigen sogar weit weniger Sympathien für Israel als Paulus sie Römer 11 an den Tag legt. Während von dem geschichtlichen Paulus sehr zutreffend von Overbeck (in Hilgenfeld's Zeitschrift S. 320) bemerkt wird; „Schroff abgeschlossen gegen alles Heidnische, vor dem er sich nur politisch in passivem Gehorsam zu beugen empfiehlt (Römer 13, 1 f.), bleibt er unter Heiden ein Fremdling, immer aber in seinem Denken und Empfinden ein treuer Jude, der sich zwar kritisch zum jüdischen Dogma verhält, aber unbedingt sympathisch zu den Juden als seinen Volksgenossen, und auch sein Evangelium, obwohl es sich an Heiden wendet, doch in ganz jüdische Formen eingeschlossen hält, dieses aber weil seinem Evangelium in der That recht eigentlich ein jüdisches Pathos zu Grunde liegt,“ ist für den Paulus der Apg. vor Allem seine Rede Cap. 17, 22 ff. charakteristisch (vgl. hierüber Overbeck bei Hilgenfeld S. 321 ff. und Pfleiderer Paulinismus S. 513 f.). Sie zeigt uns einen Paulus, der dem Judenthum schon weit ferner steht, als der historische Paulus und für die Gottesverehrung des Heidenthums ein besseres Verständniss hat, als dieser. Daraus aber, meinen wir, liessen sich auch Rückschlüsse machen auf den Verf. der Apg. — Der Name des Theophilus, dem auch die Apg. gewidmet ist, weist auf einen Heidenchristen als Freund des Verf. Da, wo dieser jedenfalls keinen Quellen in seinem Ausdruck sich anlehnt, wie Luc. 1, 1—4, zeigt er sich als gewandten griechischen Schriftsteller. Aus dem Allen ergiebt sich für uns die Unmöglichkeit, W. bei seiner Behauptung Recht zu geben, die Apg. verrathe eine natio-

nal-jüdische Richtung ihres Verfassers. Vielmehr bestätigt uns auch diese Untersuchung in der Ansicht, ihr Verf. sei ein Anhänger der paulinischen Richtung.

Gehen wir hiernach zu einem neuen Punkt über, der für unsere Behauptung von Wichtigkeit ist. Paulus gilt der Apg. als *ἀπόστολος*. Cap. 14, 4 und 14 werden Paulus und Barnabas Apostel genannt. Da nun die Judenchristen dem Paulus die Apostelwürde absprachen, so scheint diese Thatsache doch darauf zu führen, dass der Verf. der Apg. Heidenchrist ist. W. betont indess, dass die Bezeichnung *ἀπόστολος* für Paulus nur an diesen zwei Stellen vorkomme und dass Paulus 15, 23 vgl. 25 nicht zu den Aposteln gerechnet werde. Er meint daher, entweder sei 14, 4 und 14 das *ἀπόστολος* aus der benutzten Quellenschrift stehen geblieben, oder, was wahrscheinlicher sei, es sei im Sinne von blossen Gesandten der Gemeinde zu Antiochien zu nehmen (mit Rücksicht auf 13, 1 f.). Indess sind diese Behauptungen unhaltbar. War der Verf. der Apg. wirklich ein Judaist, der Paulo das Prädicat *ἀπόστολος* absprach, so konnte er es weder stehen lassen, wenn er es in seinen Quellen vorfand, noch es in dem Sinne eines Abgesandten der Gemeinde von Antiochien brauchen, da er beidemal seinen Gegnern nur Vorschub geleistet hätte. Als Thatsache ist allerdings anzuerkennen, dass das *ἀπόστολος* als Prädicat Pauli in der Apg. nur Cap. 14, 4 und 14 vorkommt, dagegen oft von den Uraposteln gebraucht wird und dass 15, 23 (vgl. 25) Paulus nicht mit unter den Begriff *οἱ ἀπόστολοι* fällt. Zuzugeben ist ferner, dass der Verf. der Apg. Cap. 1, 21 es zu den Requisiten eines Apostels rechnet, dass er von Anfang an Zeuge der Wirksamkeit Jesu gewesen. Indess sind auch folgende Thatsachen wohl zu beachten: 1) Grade die Judaisten pochten Paulo gegenüber auf die Apostelwürde der Urapostel. In den judaistischen Quellen der Apg. wird daher die Bezeichnung *ἀπόστολοι* für sie besonders gebräuchlich gewesen sein und unser Verf. sie von diesen her einfach aufgenommen haben. 2) Paulus legt allerdings auf seine Würde als Apostel ein grosses Gewicht und stellt das

ἀπόστολος an den Anfang seiner Briefe. Dagegen schwindet das *ἀπόστολος* in den Anfängen der späteren Pauli Namen tragenden Briefe (Philem. 1. und 2 Thess. und Philipperbr.), um erst in den noch späteren (Kol., Eph., Pastoralbriefe) wieder hervorzutreten. Diese Tendenz, welche der Paulinismus nach dem Tode Pauli verfolgte, das *ἀπόστολος* als Prädicat Pauli zu meiden, mag auch die paulinischen Quellen der Apg. beeinflusst haben, welche ihrem Verfasser bei seiner Bearbeitung vorlagen. 3) Die Urapostel werden meistens in corpore genannt und daher ergab sich für sie schon die Bezeichnung *οἱ ἀπόστολοι* von selbst, während Paulus ihnen gegenüber meist allein erscheint und da der blosse Name genügte. 4) Eben dass Cap. 14, 4 und 14 (hier wird ein Mal auch Paulus mit einem Anderen zusammengenannt) das *ἀπόστολος* von Paulus steht, zeigt, dass unser Verf. Pauliner war. Hätte ein Judaist aus Nachgiebigkeit an den Paulinismus es etwa gebraucht, dann wäre räthselhaft, weshalb er es nicht öfter geschrieben. 5) Allerdings erscheint 1, 21 ff. als Requisit eines Apostels, dass er von Anfang an Zeuge der Wirksamkeit Jesu gewesen; aber Alles weist darauf hin, dass der Verf. bestrebt ist, Paulum dennoch als gleichberechtigt neben die andern Apostel zu stellen. Denn, ganz wie Paulus selbst seinen Apostolat rechtfertigt mit dem Hinweis auf seine göttliche Sendung, weist auch die Apg., und zwar drei Mal, auf die Christuserscheinung bei der Bekehrung hin, wodurch gewissermassen jenes Requisit ergänzt werden soll. W. kann daher auch nicht umhin, S. 668 selbst zuzugeben, dass diese dreifache Erzählung gegen die judenchristliche Behauptung ihrer Grundlosigkeit gerichtet sei (1 Kor. 9, 1 — Gal. 1, 1 — Clemens Hom. 17, 19), wenn er es auch für bedeutsam hält, dass 22, 12 ff. die Berufung Pauli durch einen gesetzestreuen Juden vermittelt werde und Paulus 26, 2—7 und V. 22 gleichzeitig seine jüdische Orthodoxie betheuere. Wie man in judenchristlichen Kreisen über diesen Punkt dachte, zeigt unter Andern Clem. Hom. XVII, 19, wo Petrus zum Magier Simon sagt: *εἰ μὲν οὖν*

καὶ σοὶ ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν δι' ὁράματος ὀφθεὶς ἐγνώσθη καὶ ὡμίλησεν, ὡς ἀντικειμένῳ ὀργιζόμενος· διὸ δι' ὁραμάτων καὶ ἐνυπνίων ἢ καὶ δι' ἀποκαλύψεων ἔξωθεν οὖσαν ἐλάλησεν. εἴ τις δὲ δι' ὀπτασίαν πρὸς διδασκαλίαν σοφισθῆναι δύναται; καὶ εἰ μὲν ἐρεῖς Δυνατόν ἐστιν, διὰ τί ὅλῳ ἐνιαυτῷ ἐγρηγορόσιν παραμένων ὡμίλησεν ὁ διδάσκαλος; πῶς δὲ σοὶ καὶ πιστεύσομεν αὐτὸ κἂν ὅτι ὤφθη σοι; πῶς δὲ σοὶ καὶ ὤφθη, ὁπότε αὐτοῦ τὰ ἐναντία τῇ διδασκαλίᾳ φρονεῖς; εἰ δὲ ὑπ' ἐκείνου μιᾶς ὥρας ὀφθεὶς καὶ μαθητευθεὶς ἀπόστολος ἐγένου τὰς ἐκείνου φωνὰς κήρυσσε κτλ. Selbstverständlich haben wir in diesen Aeusserungen nicht die Ansicht derjenigen judaistischen Richtung vor uns, welcher nach W. der Verf. der Apg. angehören soll. Dieser soll ein vermittelnder Judaist sein, jene sind die Aeusserungen eines extremen Judaisten. Aber wir meinen, die Art und Weise, wie die Apg. den Apostolat Pauli rechtfertige gegenüber der judenchristlichen Behauptung ihrer Grundlosigkeit, führe auf einen Pauliner als Verf. In paulinischen Kreisen rechtfertigte man ihn ja grade so, wie die Apg. es thut. Das beweist uns sowohl Paulus selbst, der von der Christusvision seine apostolische Berufung herleitet, als auch die oben genannte Stelle der Clem. Hom. Ein Judaist dagegen fand in seinen Kreisen die in letzterer Stelle gemachten Einwände gegen die paulinischen Behauptungen vor, musste dieselben also doch irgendwie für widerlegt halten. Warum macht er von diesen Gründen in der Apg. auch nicht einen geltend, zumal seine Schrift doch auch nach W. extreme Judaisten gewinnen sollte? 6) Beachtenswerth ist vor Allem auch, dass Paulus grade derjenige ist, welcher dem Apostel Petrus an die Seite gestellt wird. Hier meint nun allerdings W., dass die Thaten des Paulus die primären gewesen seien und die des Petrus diesen nur nachgebildet, um Petrus dem Paulus an Leistungen gleichzustellen. Doch, so kommt W. in die Lage annehmen zu müssen, dass dem judaistischen Verf. der Apg. in erster Linie die Thaten des Paulus bekannt sind und ihm als historisch vorliegen, dass über die Thaten

des Petrus und der übrigen Urapostel ihm dagegen nur wenig bekannt ist und er diese denen des Paulus nachbilden musste; eine Annahme die doch an völliger Unmöglichkeit scheitert. Gewiss ist es auch unsere Ansicht, dass der Verf. der Apg. die Thaten des Petrus zu denen Pauli in Parallele stellte. Aber die Art und Weise, wie das geschieht, weist auf einen Pauliner als Verfasser. W. führt zwar noch an (S. 658), dass ein Pauliner schwerlich eine ganze Reihe von Gefahren, Leiden und Kämpfen des Paulus ausgelassen haben würde, während er die Verfolgungen der Urapostel anscheinend sehr ausführlich erzähle. Doch, dass er dies Letztere thue, ist eine blosse Behauptung, die durch nichts bewiesen werden kann. Von den meisten der Urapostel erzählt die Apg. so gut wie gar nichts. Was sie von Petrus erzählt, deckt sich durchaus nicht mit dem, was die judenchristliche Tradition von ihm wusste. Ja die Geschichte des Petrus tritt völlig in den Hintergrund von dem Augenblick an, wo Paulus auftritt. Was die Apg. zudem wirklich von Petrus erzählt, ist „überhäuft mit Detailzügen, die sich zum Theil nur als Variationen und Wiederholungen derselben Geschichte betrachten lassen." (Pfleiderer „Paulinismus" S. 495). Allerdings wird Manches uns Bekannte aus dem Leben Pauli übergangen. So die Stiftung der Galatischen Gemeinde, die dortigen Wirren, sowie die in Korinth etc. Doch wer könnte noch daran zweifeln, dass der Grund dieser Auslassungen einzig und allein der ist, dass mit Berührung dieser Punkte der alte Kampf zwischen Judaisten und Paulinern wieder aufgerührt wäre?

W. selbst sagt S. 656: „Allerdings zeigt der Verf. das Bestreben, Paulus gegen seine judenchristlichen Anhänger in Schutz zu nehmen. So widerlegt er die Anklage, dass derselbe gegen seine Nation, das Gesetz und insbesondere die Beschneidung sowie gegen den Tempel lehre (21, 21 und 28) durch sein praktisches Verhalten, die Beschneidung des Timotheus, die Uebernahme eines Nasiräats, seine Festreisen nach Jerusalem." Unserer Ansicht nach weist das auf einen Pauliner als Verf. (Vergl. auch

Hilgenfeld „Einleitung“ S. 596). Doch beruft sich W. hier darauf, dass diese Widerlegung nichts weniger, als paulinisch sei. Gewiss muss dies zugegeben werden, wenn man unter „paulinisch“ soviel versteht als „der Art Pauli gemäss.“ Aber eine andere Frage ist es, ob die Art der Widerlegung nicht ganz dem Standpunkt entspricht, welchen der spätere Paulinismus einnahm, und diese Frage muss bejaht werden. Pfleiderer hat in seinem Paulinismus (S. 507 f.) nachzuweisen gesucht, dass kein Grund vorliege, die Beschneidung des Timotheus für ungeschichtlich zu erklären (trotz Gal. 2, 3), dass ebensowenig Grund vorhanden sei, Pauli Reisen auf die Feste zu Jerusalem für ungeschichtlich zu halten (trotz Gal. 4, 10). Hat er aber darin Recht, dann ist nichts natürlicher, als dass ein späterer, der Vermittlung geneigter Pauliner sie aufnahm.

Zu Cap. 8, 18 ff. bemerkt W., dass diese Stelle die Tendenz verfolge, Paulus gegen einen judaistischen Vorwurf, dass er sich durch die Collecten für die jerusalemitische Gemeinde die Geistesgaben, welche nach der Apg. nur Aposteln und auserlesenen gesetzestreuen Christen zukommt (8, 15 ff. — 9, 17 vgl. 22, 12 — 11, 22 ff. — 13, 3f.) habe erkaufen wollen, zu rechtfertigen, sofern dieses Unterfangen hier eben dem von Paulus wohl unterschiedenen Simon zugeschrieben werde. Eine Ergänzung zu dieser Apologie bilde dann die Erzählung von der Geistesmittheilung des Paulus an die Johannesjünger (19, 1—6), indem sie seine Befähigung zu einer solchen Mittheilung beweisen solle. W. will aber hieraus nicht den Schluss ziehen, der Verf. sei ein vermittelnder Pauliner. Nach ihm (S. 657) sollen dadurch nur die Verleumdungen der extremen Judenchristen abgeschnitten werden durch einen vermittelnden Judaisten. W. selbst hat dies indess nicht näher begründet und wir können ihm daher auch hier nicht folgen. War doch die Sachlage eben diese: In judenchristlichen Kreisen ist Paulus unter der Gestalt des Magiers Simon karikirt worden. Dass wir in der Simongestalt der Apg. ebenfalls eine Er-

scheinung vor uns haben, die jenem Zerrbilde ihre Existenz verdankt, kann nach den neueren Untersuchungen, namentlich von Volkmar (Theol. Jahrbücher 1856. S. 279 ff. Rel. Jesu S. 287 ff.) u. A. nicht mehr zweifelhaft sein. Das *προσήνεγκεν αὐτοῖς χρήματα* Apg. 8, 18 weist zu deutlich auf die judenchristliche Auffassung der Geldunterstützungen 1 Kor. 16, 1 f. — 2 Kor. 8, 9 und Hilgenfeld bemerkt in seiner Einleitung. S. 605 f.: „Auf alle Fälle ist es nicht zufällig, dass der Simon der Apg. so ziemlich zwischen die Christenverfolgung (8, 3) und die Bekehrung (9, 3 f.) des Paulus eingekeilt ist, dass sich an die Erzählung von dem Magier Simon, dem falschen Heidenapostel der Judenchristen, unmittelbar die erste Bekehrung eines Heiden durch Philippus Apg. 8, 25 f. anschliesst, dass die Apg. 13, 6 f. grade auf Kypros, woher der jüdische Magier Simon bei Josephus stammt, einen jüdischen Magier von Paulus besiegt werden lässt, noch in Ephesus den Paulus von jüdischen Teufelsbannern unterscheidet (19, 13 f.).“ So zweifellos hiernach ist, dass der Verf. der Apg. die judenchristliche Identificirung des Magiers mit Paulus kannte, so gewiss ist auch, dass er das Bestreben hatte, jene Magiergestalt von der des Paulus zu scheiden. Ist der Verf. der Apg. nun, wie W. meint, Judaist, so müssen wir annehmen, dass er gegen besseres Wissen und im Gegensatz zur Tradition seiner Partei diese Scheidung vollzogen hat. Ist er dagegen ein Pauliner, dann steht ihm von Haus aus der Unterschied zwischen Paulus und jeder Magiergestalt fest, kann er mithin, ohne in Gegensatz gegen die Tradition seiner Partei zu treten, die vorliegende Episode einschalten. So scheint sich denn von Neuem die Annahme zu bestätigen, dass der Verf. der Apg. ein Pauliner ist. Diese Thatsache kann hier aber zu noch grösserer Wahrscheinlichkeit erhoben werden. In der Simonsage der Judaisten sind die Namen des Petrus und des Simon eng mit einander verknüpft. Wenn nun unser Verf. im ganzen zweiten Theil der Apg. den Petrus ganz aus dem Spiel lässt und somit der ganzen judaistischen Tradition den Rücken

kehrt, sich vielmehr der paulinischen Geschichtserzählung zuwendet, so scheint das unseres Erachtens doch auf einen Pauliner als Verf. zu führen. (Vgl. auch Lipsius „Petrus nicht in Rom“ in den Jahrbüchern für prot. Theol. 1876, 4 S. 573).

W. legt noch auf Einzelheiten im praktischen Verhalten des Paulus der Apg. einiges Gewicht. Wir müssen daher untersuchen, ob er diesen besondere Beweiskraft beilegen kann. S. 664 sagt er: „Am lehrreichsten ist hier die Thatsache, dass Paulus nach der Apg., gegen Gal. 1, 15 f. — 2, 7 f. nicht von vornherein als Heidenmissionar auftritt, sondern mit der Judenmission beginnt und sich nur in Folge der Widerspenstigkeit der Juden und auch dann nur zögernd den Heiden zuwendet. Schon in den Erzählungen von der Berufung des Paulus wird auf die Heidenmission keineswegs das Hauptgewicht gelegt.“ Was W. als Thatsachen hier anführt ist im Wesentlichen nichts Anderes, als was unter Anderen Hilgenfeld in seiner Einleitung S. 225 und 581 bereits angeführt hat. Aber wie sollte sich aus diesen Thatsachen auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit eher auf einen Judaisten, als auf einen Pauliner als Verfasser der Apg. schliessen lassen? Spricht doch Paulus selbst Röm. 1, 16 aus: Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι (vgl. 2, 9 und 10). Auch nach Paulus ist der Zustand Israels Schuld an seiner Zurückstellung (vgl. Römer 11). Ein späterer vermittelnder Pauliner konnte diese Züge also sehr wohl für seine Zwecke besonders hervorheben, ohne seiner Partei etwas zu vergeben und seinem Bilde des historischen Paulus Eintrag zu thun. Dagegen ist es äusserst unwahrscheinlich, dass ein späterer vermittelnder Judaist die Verstocktheit der Synagogenmitglieder, aus denen doch seine eigene Partei hervorgegangen, in solcher Weise betont hätte, wie die Apg. es thut. Was aber die Auffassung der Apg. vom Heidenapostel anlangt, so mag man immerhin sagen, Paulus sei in der Apg. mehr Universalapostel, als der ursprüngliche Heidenapostel, indess scheint sich uns doch der Pauliner darin zu verrathen, dass 9, 15

zunächst nur ἐνώπιον ἐθνῶν καὶ βασιλέων steht und das υἱῶν τε Ἰσραήλ sehr nachhinkt, dass es 22, 15 allerdings zunächst heisst, Paulus solle Zeuge sein πρὸς πάντας ἀνθρώπους dagegen V. 21 nur die Worte stehen: ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν ἐξαποστελῶ σε und wenn Cap. 26 (V. 18 u. 20) die Juden vorangestellt werden, so hat es doch wohl in der Vertheidigungsrede selbst, in der Paulus sich gegenüber den Vorwürfen der Juden rechtfertigen wollte (vgl. V. 2 περὶ πάντων ὧν ἐγκαλοῦμαι ὑπὸ Ἰουδαίων), seinen Grund.

W. betont endlich noch S. 665, dass Paulus in der Apg. als legaler Jude erscheine (24, 14 — 28, 17 und 21), durch das Nasiräatsgelübde, die Beschneidung des Timotheus, die Reisen nach Jerusalem. Dies Alles soll als Ausdruck einer judaistischen Denkweise erscheinen (S. 667), um den Paulinern eine andere Vorstellung von der Gesinnung und dem Verhalten des Paulus beizubringen, „um sie auf diese Weise von der Rechtmässigkeit der Forderung, die Proselytengesetze zu befolgen, zu überführen und zur Aufgabe ihrer Selbständigkeit gegenüber dem jüdischen Christenthum zu nöthigen.“ Wie wir eben zuvor gesehen, sollten im Wesentlichen dieselben Thatsachen, nach W. S. 656., Paulum gegen judenchristliche Extreme in Schutz nehmen. Dort konnten wir W. nur beistimmen, hier dagegen nicht. Zugegeben muss werden, dass die von W. angeführten Thatsachen von einem Einfluss des Judaismus auf den Paulinismus Zeugniss geben, ferner dass der Verf. der Apg. bemüht ist, an seinem Paulusbilde die zur Vereinigung mit den Judaisten günstigen Züge hervorzuheben. Aber das darf nicht aus dem Auge gelassen werden, dass der Verf. den Paulinismus mit Nichten aufgegeben hat. Es ist z. B. charakteristisch, dass Cap. 21, 20, ff. der Verf. deutlich zu verstehen giebt, dass die von judaistischer Seite gegen Paulus erhobenen Anklagen nichtig seien, die von ihm geforderte Handlung, eigentlich überflüssig, doch von Paulus um des Friedens Willen und um Vorurtheile zu nehmen aufgenommen sei. Hätte der Verf. der Apg. als Judaist wirklich die Pau-

liner von der Rechtmässigkeit der Forderung, die Proselytengesetze zu befolgen, überzeugen wollen durch Hinweis auf das Beispiel des Paulus, warum tritt Paulus dann nirgends als der auf, der die Befolgung der Proselytengesetze fordert, sondern nur als der, der sie durch die Umstände genöthigt selbst befolgt? Wir werden also auch hier nicht irre an der Ansicht, der Verf. der Apg. sei ein Pauliner. Dass ein Solcher aber seinen Paulus im Gegensatz zum historischen (vgl. de Wette-Overbeck S. 248 ff.) zu solchen Zugeständnissen bereit sein liess, wie er sie nach der Apg. den Judaisten machte, ward nicht zum Wenigsten begünstigt durch die in späteren paulinischen Kreisen herrschende Tendenz, die Continuität der Gottesverehrung im Christenthum mit der des Judenthums zu betonen (Näher hat darüber der Verfasser Dieses sich ausgesprochen in seiner Schrift: „Die sogenannten Pastoralbriefe“ Theil I, S. 11. Leipzig 1876.). Vgl. Overbeck bei Hilgenfeld S. 322 ff.

Nichts Anderes, als diese letztgenannte Tendenz des späteren Paulinismus überhaupt haben wir auch wiederzuerkennen in dem, was die Apg. über das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum angiebt und woraus W. S. 660 f. für seine Ansicht Beweise hernehmen will. Mitbegünstigt hat diese Tendenz auch das Bestreben unseres Verf.'s, Paulus in Abhängigkeit zu den Uraposteln zu stellen. Wenn W. darauf hinweist, die Heidenmission werde nach der Apg. zuerst von Petrus ausgeübt (14, 4 ff.) und dann von Mitgliedern der jerusalemitischen Gemeinde fortgesetzt (11, 20 f.) — Vgl. Hilgenfeld „Einleitung“ S. 594 — und er dann fortfährt „erst durch Barnabas, der dieser Gemeinde gleichfalls angehört (4, 36), wird darauf Paulus zum Eintritt in das bereits eröffnete Arbeitsfeld eingeladen (11, 25), um mit ihm für die Mission geweiht und ausgesandt zu werden,“ so ist dies Alles durchaus richtig. Wenn W. aber dann sagt (S. 662): „dass nun aber diese Anschauung judenchristlichen Ursprungs ist, beweisen die clementinischen Schriften, nach welchen Petrus der wahre Heidenmissionar ist, von einem Apostel

verlangt werden muss, dass er mit dem wahren Propheten (Christus) verkehrt habe und daher die Zwölf ebenfalls als ein geschlossenes Collegium betrachtet werden, neben dem kein selbständiger Heidenapostel möglich ist (vgl. Clem. Hom. 11, 35 — 16, 21 — 17, 13 bis 20. Recog. 4, 34 f. und dazu Gal. 1, 1—19)," so ist daran wieder nur so viel richtig, dass der Einfluss des Judaismus auf den Paulinismus sich geltend gemacht hat, keineswegs aber verräth sich in den Aeusserungen der Apg. ein Judaist als ihr Verfasser. Dies Letztere wird schon dadurch unmöglich, dass so wenig von den Uraposteln, so wenig speciell von der Heidenmission des Petrus erzählt wird, ja dass Petrus nichts weniger als Heidenapostel ist, Paulus vielmehr als der erscheint, in dem das Wort sich erfüllt: *ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς* (1, 8), endlich dadurch, dass die Stiftung der doch sicherlich judenchristlichen römischen Gemeinde nicht erwähnt und wiederum Paulus Cap. 28, 22 als der hingestellt wird, der zuerst das Evangelium in Rom verkündigt. Ein Pauliner aber konnte um so eher Paulum in solche Abhängigkeit zu den Uraposteln stellen, wie die Apostelgeschichte es thut, als auch der historische Paulus stets den Zusammenhang mit den Uraposteln zu wahren gesucht hatte, kein Interesse vorlag, die in judenchristlicher Ueberlieferung erwähnte Heidenmission des Petrus zu leugnen, ja vielmehr die Erwähnung derselben dem kirchlichen Frieden günstig erschien, während das Betonen der ersten Heidenmission durch Paulus leicht die Erinnerung hätte wach rufen können an den Magier Simon, dessen revolutionäre Heidenmission erst die des Petrus veranlasst hatte.

Nachdem wir nunmehr diesen Punkt hinlänglich beleuchtet und als Resultat die Einsicht gewonnen haben, dass die Auffassung der Apg. von der Person des Apostels Paulus auf einen Pauliner als Verf. führe, haben wir noch einigen Einzelheiten, für unsere Frage von geringerer Bedeutung, unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. W. führt für seine Behauptungen noch die Art und Weise der Benutzung der Wirquelle an. Er meint, durch das

Beibehalten des „Wir“ habe der Verf. das Ansehen seiner Darstellung Paulinern gegenüber zu erhöhen gesucht d. h. die Richtigkeit seiner Schilderung von der Wirksamkeit Pauli erhärten wollen (S. 671). „Dazu kommt noch, sagt W. weiter, der Umstand, dass er diese Quellen nur da gebraucht hat, wo ihr Inhalt kirchenpolitisch indifferent war, sowie der andere, dass die zwischen den einzelnen Stücken aus der Wirquelle lagernden Erzählungen historisch am verdächtigsten sind (vergl. Overbeck S. XLIX). Dies nun sieht keinem Pauliner ähnlich, sondern einem Schriftsteller, welcher eine dem Paulinismus heterogene Anschauung durch die Autorität eines Gehülfen des Paulus rechtfertigen wollte, durch den paulinischen Charakter seiner Quelle aber häufig an ihrer Benutzung gehindert wurde.“ Es kann zugegeben werden, dass der Verf. durch die Tendenz seiner Schrift häufig an der Benutzung der Wirquelle verhindert worden ist (auch nach Overbeck S. XLIX hat der Verf. der Apg. sich an das gehalten, was von seinem Standpunkt entweder das Unverfänglichste oder das Interessanteste war, nach Mangold — Einleitung von Bleek S. 400 — hat der Verf. an einzelnen Stellen die Wirquelle wörtlich aufgenommen, an anderen nach seiner Tendenz überarbeitet bezw. verkürzt), ferner dass er das „Wir“ absichtlich beibehalten hat. Aber was W. weiter behauptet, würde höchstens dann einige Beweiskraft haben, wenn er wirklich uns den Beweis geliefert hätte, dass die Apg. dem Paulinismus heterogene Anschauungen böte. Unserer Ansicht nach zeugt der Umstand, dass der Verf. der Apg. mit solcher Pietät vor seiner paulinischen Quelle steht, dass er das ἡμεῖς beibehält, von einem Pauliner als Verf., mag man nun sonst demselben noch die Absicht, „für einen Begleiter des Paulus zu gelten“ (so Overbeck, Mangold u. A.) oder die Glaubwürdigkeit und den Eindruck seiner apologetischen Darstellung zu verstärken,“ zuschreiben oder nicht.

Noch weniger als aus der Art und Weise der Benutzung der Wirquelle kann W. aus dem wunderbaren

Schluss der Apg. irgend einen Beweis für seine Behauptung entnehmen. Er sagt S. 671: „Der Tendenz der Apg. zuwider war es geradezu, dass sich in Rom eine Scheidung zwischen Juden und Christen vollzog, durch welche die Letzteren zu einer selbständigen Secte wurden, die vom Judenthum losgelöst, daher auch allein der Gegenstand der Neronischen Verfolgung ward; denn die Tendenz des Verf., Juden- und Christenthum solidarisch und dieses zu einem Annex jenes zu machen, wurde dadurch illusorisch; endlich aber konnte es auch für den Verf. nicht mehr dienlich sein, den Märtyrertod des Paulus durch römische Hand zu berichten, da diese Thatsache seinem Bestreben, zu zeigen, dass die römische Regierung das Christenthum als eine innerjüdische Angelegenheit gegen den Volkshass schütze, widersprach.“ Aehnlich spricht sich Overbeck (Commentar S. 485) über den Schluss der Apg. aus, wenn er sagt: „Mit einem grelleren Misston konnte die Apg. allerdings nicht schliessen, als mit dem Untergang des Paulus in der neronischen Christenverfolgung, in welcher der Ap., den die Apg. bis hierher im Ganzen nur als Schützling des röm. Staats gegen jüdischen Hass erscheinen liess, nun doch durch die Hand seiner Beschützer fiel. Darum bleibt der Verf. bei den ersten zwei Jahren der römischen Haft des Paulus stehen, denen er noch den letzten und glänzenden Beweis der rücksichtsvollen Behandlung, welche der Apostel von den Römern erfahren, entnimmt.“ Nach Hilgenfeld (Einleitung S. 592 f.) ist der Grund des Schlusses der Apg. der, dass der Verf. in der Hauptstadt der Welt die Thatsache endgültig festgestellt, dass das Christenthum von den Juden verworfen wird, dass also die Begründung der Heidenkirche gerechtfertigt ist. Nur nebenher will Hilgenfeld auch noch den Grund gelten lassen, dass der Verf. mit dem Märtyrertode des Paulus ein feindliches Auftreten der römischen Staatsgewalt gegen das Christenthum berührt haben würde. Es kann hier dahingestellt bleiben, ob und wie weit dieser letzte Grund den Verf. der Apg. zu seinem Schluss veranlasst hat. Es lässt sich

daraus weder auf einen Pauliner noch auf einen Judaisten als Verf. schliessen. Wenn W. aber vorher bemerkt: „Wenn der Apostel Paulus, wie auch der Verf. annahm, in Rom nur Heidenmission getrieben hat (28, 28), so hatte die Apg. nur geringes Interesse daran, über seine weitere Thätigkeit daselbst zu berichten,“ so scheint er daraus den Schluss ziehen zu wollen, dass der Verf. Judaist sei. Doch können wir ihm da nicht folgen. Bedenken wir, dass nach Cap. 28, 15 zwar römische Christen dem Paulus entgegengingen, der Römerbrief indess judenchristliche Leser voraussetzt, dass Act. 28, 20 ff. wieder an die Hand giebt, dass es vor Pauli Ankunft in Rom noch keine Christen gab, so scheint der Verf. absichtlich die Anwesenheit judaistischer Christen nicht besonders erwähnen und der Ansicht Raum geben zu wollen, dass Paulus zuerst in Rom das Evangelium gepredigt habe. Vergleichen wir nun Stellen, wie Phil. 1, 16 und 2 Tim. 4, 16 (vgl. auch Phil. 3, 4 ff.), bedenken wir, dass Hegesipp noch im zweiten Jahrhundert seine Befriedigung über die römische Gemeinde ausgesprochen haben soll, dass Ebion und Elxai in Rom gelebt haben sollen, so weist das Alles auf ein Uebergewicht des Judaismus über den Paulinismus daselbst. Vielleicht giebt dieser Umstand eine Lösung des Räthsels, weshalb die Apg. über den Schluss des Lebens Pauli so rasch hinweggeht. Der paulinische Verfasser wusste eben, welchen Widerstand Paulus in Rom gefunden und daher lag es in seinem Interesse auf diese Zeit nicht weiter einzugehen und mit den Worten Cap. 28, 31 zu schliessen.

Dass der Verf. der Apg. ein Pauliner war, dafür spricht aber auch die Ueberlieferung. Wie die Apg. selbst Bekanntschaft ihres Verf.'s mit früheren paulinischen Schriften voraussetzt, so war sie auch frühzeitig in paulinischen Kreisen bekannt. Dass der paulinischen Kreisen entstammende 1. Petrusbrief und die Apg. Verwandtschaft verrathen, giebt W. selbst zu (vgl. 1. Petri 1, 17 mit Apg. 10, 34 f., 1. Petr. 5, 2 mit Apg. 20, 28, 1. Petr. 5, 12 mit Apg. 15, 22). „Er bezeichnet, sagt W. die Heiden-

christen Kleinasiens als Beisassen der jüdischen Diaspora, er macht 5, 12 den Pauliner Silas (vgl. 2 Kor. 1, 19 — 1 Thess. 1, 1) zum Genossen des Petrus (vgl. Apg. 15, 22) und bezeichnet ihn als treuen Bruder, wie ich ihn achte, was wie eine Rechtfertigung seiner auffallenden Einführung klingt, den Pauliner Marcus (Philemon 24, Col. 4, 10) aber macht er zum Schüler des Petrus (5, 13 vgl. Apg. 12, 12)." Jedenfalls kennt aber der paulinische Verf. der Pastoralbriefe die Apg., wozu Schreiber dieses an anderer Stelle den Beweis theils geführt zu haben glaubt, theils noch zu führen hofft. Ist unter dem *εὐαγγέλιον* Pauli (2 Tim. 2, 8) mit Bestimmtheit das Lucasevangelium gemeint, dann ist das eine neue Bestätigung der Ansicht, dass das dritte Evangelium und damit auch die Apg. dem Verf. der Pastoralbriefe als paulinische Schrift galt. Allerdings ist jene Ansicht nicht unbedingt erwiesen (vgl. S. 42 der oben genannten Schrift). Jedenfalls aber hat die alte Kirche Lucas zum Verf. der Apg. gemacht, sein Evangelium für das des Paulus erklärt und damit anerkannt, dass sowohl das dritte Evangelium, als die Apg. paulinischen Ursprungs seien (vgl. Bleek-Mangold Einleitung in das neue Testament S. 407 f. Hilgenfeld „Einleitung" S. 547 ff.). Dass Marcion zwar sowohl das dritte Evangelium, wie die Apg. verwarf, dennoch aber grade Ersteres auswählte, um es für seine Zwecke zurechtzumachen und es so umgestaltet für das *εὐαγγέλιον* schlechthin hielt, scheint doch darauf zu weisen, dass die lukanischen Schriften in paulinischen Kreisen Eingang gefunden und ihnen auch entstammen. Andrerseits steht aber vollkommen fest, dass die strengen Judaisten die Apg. verwarfen und ihr paulusfeindliche Schriften entgegenstellten (vgl. Hilgenfeld „Einleitung" S. 40 ff. und S. 612 ff.).

Schreiber dieses scheidet hiermit von der Arbeit W's., deren Resultat er zwar nicht hat beistimmen können, der er aber dennoch mit Interesse gefolgt ist. Sicherlich wird Wittichen selbst weit davon entfernt sein, bei seinem Suchen nach Wahrheit die Einwände zu überhören, welche sich gegen seine Ansicht erheben lassen.

Zur Marcusfrage.

Von

C. Wittichen.

I. Der ursprüngliche Schluss des Marcusevangeliums.

Wie bekannt hat die Mehrzahl der Kritiker dem überlieferten Schlusse des Evangeliums nach Marcus die Echtheit abgesprochen und darin das Werk eines Compilators erkannt, welcher seinen Stoff theils aus unseren beiden ersten Evangelien und der Apostelgeschichte, theils aus Johannes und aus der Tradition entlehnte, und nach Irenäus (c. haer. 3, 10, 6), der zuerst Bezug darauf nimmt, zu urtheilen in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts geschrieben hat. Dieses Urtheil bedarf kaum noch einer Bestätigung durch weitere Beobachtungen, da die äusseren und inneren Gründe dafür gleich überzeugend sind, und es erscheint uns daher vergeblich, wenn Volkmar (die Evangelien S. 610 f.) die Verse 15 f. und 19 f. zu retten sucht. Sind doch die darin vorkommenden Ausdrücke *πορεύεσθαι, μὲν οὖν* und *ὁ κύριος* (*Ἰησοῦς*) dem echten Marcus ebenso fremd wie die Sendung der Zwölfe an alle Creaturen, Juden und Heiden ohne Unterschied (V. 15). Hierin ist die Hand eines Katholikers erkennbar, welcher die *πάντα τὰ ἔθνη* d. h. alle Heiden Mtth. 28, 19 entweder so deutete oder so verallgemeinerte und den Gesichtskreis des Marcus, der nach den vorhandenen Spuren keine Sendung der Zwölfe an die Heiden annahm (vgl. unten), ebenso überschritt wie Matthäus. Dazu kommt,

dass die doch offenbar als sichtbar vorgestellte Himmelfahrt in V. 19 ohne Parallele bei Matthäus und Lucas (nach der richtigen Lesart Lc. 24, 51) ist und sich daher schwerlich bei Marcus gefunden hat.

Die Erkenntniss von der Unechtheit des überlieferten Marcusschlusses hat aber natürlich die Frage hervorgerufen, was ursprünglich an seiner Stelle im Texte gestanden haben möge. Allerdings hat B. Weiss (das Marcusevangelium S. 509) neuerdings die Behauptung aufgestellt, es habe das Evangelium ursprünglich überhaupt mit V. 8 geschlossen; allein diese Ansicht ist unhaltbar. Wenn es sich überhaupt schon schwer denken lässt, dass ein Evangelist die Geschichte von der Auferstehung, wie sie die Ueberlieferung ihm darbot, nicht sollte berichtet haben, so ist es noch viel unwahrscheinlicher, dass er dies unterlassen hätte, nachdem er den Engel in V. 6 den Frauen verkündigen liess: Er ist auferstanden, er ist nicht hier! Um so sicherer ist aber der Ausfall des ursprünglichen Schlusses, als auch sonst Spuren vorhanden sind, dass auf die intacte Ueberlieferung des Marcustextes keine Sorgfalt verlegt wurde, weil der in demselben enthaltene Stoff sich ja auch fast ganz in den andern Evangelien fand und die Schrift im Vergleich zu diesen den Anschein der Dürftigkeit hatte (vgl. mein Leben Jesu S. 44). Ist nun aber die Schrift des Marcus zugleich die Grundlage, auf der Matthäus und Lucas weitergearbeitet haben, wie denn auch Mtth. 28, 1—8 und Lc. 24, 1—11 kritisch nur verständlich werden bei der Annahme, dass ihnen Mc. 16, 1—8 zu Grunde lag (vgl. bezüglich des Mtth. besonders Scholten, das älteste Evangelium S. 48 f.), so muss die Möglichkeit vorhanden sein, aus denselben mittelst der Kritik den ursprünglichen Marcusschluss annähernd wieder herzustellen.

Ein Blick in die Erzählung des Lucas aber zeigt sogleich, dass wir dabei von diesem Evangelisten abzusehen haben. Während nämlich Matthäus 28, 10 und 16 in Uebereinstimmung mit Marcus 16, 7 nur von einem Erscheinen Jesu in Galiläa weiss, verlegt Lucas seine Er-

scheinungen nach Judäa und zeigt auch übrigens eine durchaus eigenthümliche, von 24, 13 ab die Spur seiner Vorgänger ganz verlassende Composition. Indem wir daher Lucas bei Seite lassen, befinden wir uns in Uebereinstimmung mit Holtzmann (Die synoptischen Evangelien S. 99) und Keim (Geschichte Jesu III, S. 567). Nur Volkmar (a. a. O. S. 608 ff.) ist auch auf Lucas zurückgegangen, aus dem er V. 7—9 so wie aus V. 12 das Aufstehen der Jünger und ihre Eile entlehnt. Allein beide Stücke stehen im Widerspruch mit dem Contexte des Marcus. Das erste Stück berichtet, dass die Frauen auf die Erinnerung der Engel dessen gedachten, wie Jesus seine Auferstehung dereinst in Galiläa verkündigt habe, und nun hingingen, um den Jüngern die Botschaft von der erfüllten Verheissung zu bringen. Marcus aber schildert in V. 8 das Verhalten der Frauen ganz anders: Zittern und Fassungslosigkeit ergreift sie und sie sagen in Folge dessen niemanden etwas von dem Erlebten. Erst Matthäus (V. 8) fügt zu der Furcht die Freude hinzu, um eine Mittheilung der Frauen an die Jünger zu motiviren, die er dann aber nicht einmal ausdrücklich berichtet. Marcus hat aber offenbar angenommen, dass diese Mittheilung überhaupt nicht erfolgt sei, denn das „*οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον*“ lässt keine so rasche Umstimmung der Frauen, wie sie andernfalls nothwendig wäre, erwarten. Nicht minder ist die Benutzung von Lc. 24, 12, dessen Echtheit überdies zweifelhaft ist, unthunlich, weil das Aufstehen und Eilen hier in einem so ganz andern Zusammenhange steht, sofern dabei nur von Petrus und von einem raschen Hingehen zum Grabe, nicht aber nach Galiläa die Rede ist.

Sind wir mithin zur Herstellung des Marcusschlusses auf Matthäus angewiesen, so fragt es sich wiederum, wie weit der Text des Markus hier eine Ueberarbeitung erfahren hat; denn dass eine solche überhaupt stattgefunden, wird durch V. 11—15 erwiesen, welche mit den dem Matthäus eigenthümlichen Stücken Mtth. 27, 62—66 und 28, 4 zusammenhängen und sich daher bei Marcus nicht

gefunden haben können. Holtzmann und Keim nun (a. a. O.) sind der Meinung, dass im Uebrigen Matthäus wesentlich den Text des Marcus biete. Allein sowohl Folgerungen, welche wir aus Mc. 1—8 bezüglich des Inhalts des Folgenden machen können, als auch die logische und sprachliche Beschaffenheit des Matthäustextes und endlich ein Vergleich seines Inhaltes mit dem Vorstellungskreise des Marcus zeigen, dass eine weitere kritische Ausscheidung nothwendig ist.

Reflectiren wir zunächst auf Mc. 1—8, so ist also nach V. 8, wie wir bereits sahen, anzunehmen, dass die Frauen, von Entsetzen ergriffen, nach Marcus weder eine Mittheilung an die Jünger machten noch auch eine solche beabsichtigten und dass bei ihm mithin die Erscheinung in Galiläa eine unerwartete war. Was daher Matthäus in V. 8 von einer Benachrichtigung der Jünger seitens der Frauen sagt, ist einschliesslich ihrer Motivirung durch die Freude derselben über die Botschaft des Engels Zusatz des Matthäus. Nicht minder aber erhellt aus der Verkündigung des Engels: *Ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε* (V. 7), dass Marcus keine Erscheinung des Auferstandenen in Judäa angenommen hat. Wenn nun bei Matthäus Jesus den Frauen gleichwohl bei Jerusalem erscheint und derselbe doch auch jene Worte des Engels aufgenommen hat, so erklärt sich dieser Widerspruch nur daraus, dass V. 9 u. 10 sich nicht bei Marcus fanden, sondern von Matthäus eingefügt wurden, wie denn auch Lucas von jener Erscheinung nichts weiss. Hierfür spricht auch der Umstand dass die Anrede Jesu in V. 10 bloss eine Wiederholung derjenigen des Engels in V. 5 und 7 ist, was zwar dem Verfahren eines Compilators, nicht aber dem eines so originellen Schriftstellers wie Marcus entspricht. Ist nun weiter auch nicht zu bezweifeln, dass V. 11—15 dem Bearbeiter angehören, so ist mithin V. 8 von *χαρᾶς* an bis V. 15 ein Einschiebsel, und zwar rührt dasselbe von derselben Hand her, welche das Matthäusevangelium durchweg einer neuen Bearbeitung unterwarf und welche wir anderswo als II. Matthäus bezeichnet haben (vgl. Leben

Jesu S. 46). Dafür sprechen auch die folgenden Ausdrücke, sofern sie sich nun bei diesem finden:

V. 9 u. 11: ἰδού: vgl. 1, 20; 2, 1; 3, 16 f.; 27, 51 u. s. w.
„ 10: ἀδελφοὶ statt μαθηταὶ nur hier (vgl. V. 7)
„ 11: κουστωδία: vgl. 27, 65.
„ 12: συμβούλιον λαμβάνειν, wofür ποιεῖν bei Mc., vgl. 12, 14; 22, 15; 27, 1 und 7.
„ 12 u. 15: ἀργύρια: vgl. 26, 15; 27, 3 ff.
„ 14: ὁ ἡγεμών statt des ὁ Πιλᾶτος bei Mc.: vgl. 27, 2; 11; 14 u. s. w.
„ 15: μέχρι τῆς σήμερον: vgl. 27, 8.

Somit haben wir bei Marcus folgenden Sachverhalt: Nach dem Tode Jesu schicken sich die Apostel an, nach Galiläa zurückzukehren (V. 7: προάγει ὑμᾶς); die Frauen aber wollen vorerst den Leichnam einbalsamiren. Sie verfügen sich daher am Sonntage bei Sonnenaufgang zum Grabe, finden den Stein von demselben abgewälzt und erblicken in dem leeren Grabe einen Engel, welcher ihnen verkündigt, dass der Gekreuzigte auferstanden sei, und ihnen den Auftrag gibt, den Jüngern und namentlich dem Petrus zu sagen, dass Jesus vor ihnen her nach Galiläa ziehe und dass er ihnen dort seiner Verheissung von einer Auferstehung aus dem Todtenreich gemäss[1]) erscheinen werde. Die Frauen aber, zitternd und ausser sich gerathen, laufen vom Grabe weg und richten den Auftrag des Engels nicht aus. Nach ihrer Heimkehr in Galiläa erscheint dann Jesus den Aposteln unerwartet.

Somit haben wir mit Mc. 1—8 Mtth. V. 16 zu verbinden. Jedoch zeigt dieser Vers die Spuren der Ueberarbeitung. Abgesehen von dem ἐπορεύθησαν, welches sich

1) Das καθὼς εἶπεν ὑμῖν (den Jüngern) bezieht sich bei Mc. bloss auf ὄψεσθε und weist also auf Mc. 8, 31 zurück, was selbst noch Lc. richtig erkannt hat (24, 7). Mtth. dagegen verstand dies nicht mehr und fingirte daher zu seinem ἰδοὺ εἶπεν (wie statt εἶπον gelesen werden muss) ὑμῖν den Ausspruch Mtth. 26, 32, der hier offenbar den Zusammenhang des Contextes stört und daher ursprünglich auch Mc. 14, 28 nicht gestanden haben kann.

bei Marcus nicht findet und wofür derselbe etwa ὑπῆγον gesagt haben würde (vgl. Mc. 11, 2 mit Mtth. 21, 2), fällt das (εἰς τὸ ὄρος) οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς insofern auf, als von einer solchen Ortsanweisung Jesu weder bei Marcus noch auch bei Matthäus erzählt wird. Aber die Stelle erklärt sich aus einem Missverständnisse seitens des Matthäus. Das εἰς τὸ ὄρος findet sich nämlich auch Mc. 3, 13 und bezeichnet hier den bekannten Berg, d. h. den Felsberg bei Kapernaum; Matthäus aber, weil er dies verkannte, wollte nachhelfen und fügte das οὗ ἐταξ. αὐτ. ὁ Ι. hinzu, ohne an die nöthige Rückbeziehung zu denken. Fallen aber diese Worte aus, so wird der Zusammenhang klar und verständlich: Die Jünger kehren in ihre Heimath nach Galiläa zurück und versammeln sich auf dem Felsberg bei Kapernaum, wo Jesus sie dereinst zu seinen Aposteln erwählt hatte; hier erscheint ihnen der Auferstandene und redet mit ihnen. Nach V. 8 wird also Marcus geschrieben haben: Οἱ δὲ ἕνδεκα μαθηταὶ ὑπῆγον εἰς τὴν Γαλιλαίαν εἰς τὸ ὄρος.

V. 17 gehört wieder dem Bearbeiter an, und zwar schon deshalb, weil hier das einfache καὶ ἰδόντες αὐτὸν ohne vorherige Notiz, dass Jesus erschien, seine Erscheinung an diesem Orte als erwartet hinstellt und also auf V. 8 und auf οὗ ἐταξ. αὐτ. ὁ Ι. zurückweist. Dazu kommen die sprachlichen Eigenthümlichkeiten, dass προςκυνεῖν sich absolut (denn so haben es die besten Handschriften) nur bei Matthäus (20, 20) findet und dass das Wort διστάζειν nur noch Mtth. 14, 31 vorkommt. Der Vers kann mithin nicht von Marcus herrühren.

Dagegen ist V. 18 auf Marcus zurückzuführen. Die Erscheinung Jesu wird durch Καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς eingeleitet. Was aber das: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς anlangt, so erinnert es sprachlich an Mc. 2, 10; 11, 28. Gemeint ist jede d. h. die höchste gesetzgebende und richterliche Gewalt (vgl. Apk. 2, 26; Joh. 17, 2) im Himmel d. h. unter den Engeln (vgl. Mc. 12, 25; 13, 32; Mtth. 6, 10) und auf der Erde d. h. unter den Menschen (Mc. 2, 10 vgl. Lc. 18, 8; Joh. 17, 4); Gott

hat sie dem auferstandenen Messias als seinem Statthalter übertragen (vgl. Mc. 12, 36 und dazu 1 Chron. 28, 5; 29, 23; 1 Kor. 15, 27; Apk. 11, 15; 12, 10). Der Ausspruch begegnet sich aber mit der Verheissung Jesu vor dem Hohenrathe Mc. 14, 62 (vgl. 12, 36), und ist dessen nothwendiges Correlat, sofern hier erfüllt erscheint, was Jesus dort vorausverkündigte (vergl. Apg. 7, 55). Die Herkunft des Verses von Marcus ist daher gar nicht zu bezweifeln.

Anders hingegen steht es wieder mit V. 19 und 20a, Schon sprachlich findet sich hier dem Marcus Fremdes, nämlich die Ausdrücke *πορευθέντες* (vgl. oben) und *μαθητεύσατε*, welches letztere nur noch Mtth. 13, 52 und 27, 57 vorkommt. Ausser dem Gesichtskreis des Marcus aber liegt die Sendung der Zwölfe an alle Heiden (nicht alle Völker, da *τὰ ἔθνη* constant nur die Heiden, mit Ausschluss der Juden, bezeichnet). Denn nicht nur wird dieselbe bei Marcus nirgendwo erwähnt, auch 14, 9 (vgl. 13, 10) nicht, wo es doch nahe gelegen hätte, sondern sie wird auch durch 7, 27 f. (vgl. Mtth. 15, 26) gradezu ausgeschlossen. Stand doch auch die Abfassung des Marcusevangeliums der apostolischen Zeit noch zu nah, als dass dem Verfasser die spätere Fiction (vgl. Gal. 2, 7—9 und mein Leben Jesu S. 14; 18; 119 ff.) einer Mission der Zwölfe unter den Heiden möglich gewesen wäre. Aber auch die Taufe der Heiden auf die Namen Vater, Sohn und h. Geist kann nicht von Marcus herrühren, denn sie widerspricht dem Umstande, dass bis ins zweite Jahrhundert die Taufe einfach auf den Namen Christi geschah (1 Kor. 1, 13; 6, 11; Gal. 3, 27; Röm. 6, 3; Apg. 2, 38; 8, 16). Zu diesen Gründen kommt noch hinzu, dass da *οὖν* nach *πορευθέντες* unecht ist, der logische Connex der Stelle mit V. 18 fehlt. Lässt sich dieser Connex auch so denken, dass die Regierungsgewalt Jesu der Grund und das Motiv ist für die Herrschaft über die Heiden (vgl. Apk. 12, 5) wie für die geforderte Anleitung derselben zur Erfüllung der Gebote Jesu und für den beständigen Beistand, den er den Jüngern leisten will, so

ist es doch auffallend, dass der Verfasser diesen Zusammenhang nicht grammatisch klar gemacht hat; erklärlich aber wird dies, wenn die Stelle von dem Bearbeiter eingeschoben wurde. In V. 19 u. 20a haben wir somit ein Einschiebsel des letzten Bearbeiters des Matthäusevangeliums vor uns, welcher von seinem judenchristlichen Standpunkte aus den Apostolat der Zwölfe auch auf die Heiden ausdehnte (vgl. mein Leben Jesu S. 122) und die erweiterte Taufformel des zweiten Jahrhunderts (vgl. Just. I apol. 61) auf Jesus zurückführte. Bei der Beobachtung aller Gebote Jesu, wozu die Apostel die Heiden anleiten sollen, hat derselbe wohl vorzugsweise an die dem Evangelium seinerseits imputirten judenchristlichen Elemente gedacht.

Sehr gut aber lässt sich mit V. 18: V. 20b verbinden. An den Redactor erinnert hier nur *ἰδοὺ* (vgl. oben) und *ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος* (vgl. Mtth. 13, 39 f.; 49; 24, 3). Beide aber sind im Texte entbehrlich, denn *πάσας τὰς ἡμέρας* im Sinne von immer ist ein gebräuchlicher Ausdruck (vgl. u. a. Sept. Deut. 4, 40; 5, 26). Der Vers versichert die Apostel des Schutzes Jesu, den er ihnen vermöge seiner Herrschergewalt zu leisten vermag.

Wir erhalten somit folgenden Schluss des Marcus:

Mc. 16, 8 . , . . . *ἐφοβοῦντο γάρ.* (9) *Οἱ δὲ ἕνδεκα μαθηταὶ ὑπῆγον εἰς τὴν Γαλιλαίαν, εἰς τὸ ὄρος.* (10) *Καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων· Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς* (11) *καὶ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμὶ πάσας τὰς ἡμέρας.*

Mc. 16, 8 . . . denn sie fürchteten sich. (9) Die elf Jünger aber zogen nach Galiläa und begaben sich auf den Berg. (10) Da trat Jesus zu ihnen, redete mit ihnen und sprach: Verliehen ward mir jede Herrschergewalt im Himmel und auf Erden (11) und ich bin mit euch immerdar!

Kann auch dieses Resultat natürlich keine vollkommene Sicherheit beanspruchen, so stehen ihm doch Gründe zur Seite, die gleichzeitig auf sprachlichen, logischen und geschichtlichen Beobachtungen beruhen. Sind wir nun bei diesen auch von der Priorität des Marcus ausgegangen, so hat sich dieselbe doch auch hier in einem Maasse erprobt, dass das umgekehrte Verhältniss gradezu undenkbar ist; denn was nach Scheidung der differenten Ele-

mente des Textes bei Matthäus sich als Grundlage desselben ergiebt, kann nur Marcus angehören. Zugleich aber leistet unser Resultat einen bedeutsamen Beitrag zur Kritik der Auferstehungsgeschichten, sofern wir in dem gewonnenen Marcusschluss die älteste Form der volksthümlichen Ueberlieferung vor uns haben. Dieselbe weiss von keiner Erscheinung in Judäa, sondern weist ausdrücklich nach Galiläa; nach ihr sind es nicht die Frauen, vor denen sich der Auferstandene zuerst offenbart, sondern die Zwölfe, und zwar geschieht diese Offenbarung in derjenigen Landschaft, wo Jesus seine grundlegende Wirksamkeit ausgeübt, an dem Orte, wo er sich seine Apostel erwählt hatte; was der Auferstandene verkündet, erstreckt sich bloss auf seine Erhebung zum Haupte des Gottesreiches und auf die Versicherung seines Schutzes für seine Apostel; dabei ist seine Erscheinung die Verwirklichung nicht einer concreten Verheissung auch bezüglich des Ortes derselben, sondern der allgemeinen Verheissung seiner Auferstehung aus dem Todtenreiche (Mc. 8, 31; vgl. die Anm. S. 169) und geht im Kreise der Zwölfe selbständig, ohne Vorbereitung durch die Frauen, vor sich, welche nur als Zeugen der geschehenen Auferstehung aus dem Grabe figuriren. Wie deutlich erblickt man hier noch unter der mythischen Hülle den historischen Thatbestand. Weiss doch auch Paulus nichts von einer ersten Erscheinung Jesu vor den Frauen und nennt nach Petrus sogleich die Zwölfe als Empfänger einer Offenbarung (1 Kor. 15, 5), wobei nichts hindert, einen innern Zusammenhang zwischen jener, welche übrigens in Mc. V. 7 („und namentlich dem Petrus") angedeutet erscheinen kann, und dieser anzunehmen. Ausserdem gibt die Erscheinung grade bei Kapernaum, die Rückweisung auf Mc. 8, 31 (vgl. mein Leben Jesu S. 199 f.), und die Beschränkung der Aussagen des Auferstandenen auf die charakteristischen Momente des urchristlichen Auferstehungsglaubens Material an die Hand, welches für eine psychologische Beleuchtung desselben verwerthet werden kann.

II. Die Rede Jesu über das neue und alte Gesetz Matth. 5, ursprünglich ein Bestandtheil des Evangeliums nach Marcus.

Nach dem Vorgange von Ewald (Evangelien S. 208 f.) und Holtzmann (die synopt. Evangelien S. 75 ff.; 481 f.) haben wir in unserem „Leben Jesu in urkundlicher Darstellung" (S. 114 ff.) die Ansicht aufgestellt, dass hinter Mc. 3, 19 ursprünglich eine Rede Jesu an die Jünger gestanden, deren Inhalt wesentlich in der Bergpredigt nach Matthäus, theilweise auch in der parallelen Rede Lc. 6 erhalten sei. Den Beleg für diese Ansicht sahen wir in dem Umstande, dass Mt. 5, 1 zur Grundlage Mc. 3, 13 habe und dass den beiden Reden bei Matthäus und Lucas doch jedenfalls eine gemeinsame Quelle zu Grunde liege, als welche sich Marcus um so mehr darbiete, als dieses Evangelium ja auch sonst die Spuren lückenhafter handschriftlicher Ueberlieferung an sich trage. Weiter wurde nachzuweisen gesucht, dass die ursprüngliche Bergpredigt nicht über Cap. 5 des ersten Evangeliums hinausgegangen sei, da auch die Rede Lc. 6 wesentlich diesen Umfang habe und die Spruchreihe Mt. Cap. 6 und 7 weder einen logischen Zusammenhang zeige noch logisch als Fortsetzung von .Cap. 5 betrachtet werden könne; dass dieselbe ferner bloss an die Jünger gerichtet gewesen und sich hauptsächlich mit dem Gegensatze des alten und neuen Gesetzes beschäftigt habe; sowie endlich, dass der Ueberarbeiter des Lucasevangeliums sie im Interesse des Judenchristenthums verstümmelt habe, sodass ihr hier der Grundgedanke der Auseinandersetzung Jesu, die Antithese gegen das alte Gesetz, fehle. Auf Grund dieser Ergebnisse ward sodann eine Reconstruction der ursprünglichen Bergrede versucht..

Indessen ist durch diese Darlegung die Frage nach der Bergpredigt des Marcusevangeliums noch nicht erledigt. Ist doch dabei noch die Möglichkeit vorhanden, dass Matthäus wie Lucas ihre Rede trotz der Herkunft von Mt. 5, 1 und Lc. 6, 12 f. aus Mc. 3, 13, der zweiten der von ihnen

benutzten Quellen entlehnten, oder aber dass, ihrem sonstigen Verfahren entsprechend, beide Schriftsteller wenigstens Elemente aus der zweiten Quelle, die ja auch eine Bergrede enthalten konnte, mit solchen aus der ersten Quelle, dem Marcusevangelium, verbanden! Wir werden daher unsere frühere Darlegung durch den Nachweis zu vervollständigen haben, dass und welche Elemente aus Mt. 5 den Charakter des Marcusevangeliums an sich tragen; denn was Lc. 6 anlangt, so dürfen wir es als erwiesen betrachten, dass hier die Rede ihre ursprüngliche Gestalt verloren hat, und könnte daher nur die Frage entstehen, ob nicht ein oder der andere Satz hier dennoch besser erhalten sei als bei Matthäus. Der Natur der Sache nach nun wird bei dieser Untersuchung die Spracheigenthümlichkeit das entscheidende sein, jedes andere Kriterium dagegen nur zur Ergänzung dienen. Führt die Untersuchung aber zum Ziele, so ist damit zugleich die Möglichkeit gegeben, die Bergrede des Marcus wiederherzustellen.

Dass der Bergrede, wie sie Matthäus und Lucas in ihrer Quelle vorfanden, die Erzählung von der Wahl der Zwölfe auf einem Berge voranging, erhellt aus einer Vergleichung von Lc. 6, 12 f.; Mc. 3, 13 f. und Mt. 5, 1, an welcher letzten Stelle noch das *προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ* an den ursprünglichen Wortlaut erinnert, während die Apostelnamen bei Matthäus allerdings erst bei der Aussendung der Zwölfe 10, 1 ff. erscheinen, aber unlogischer Weise so, dass die geschehene Wahl derselben vorausgesetzt wird (V. 1). Diese Veränderung erklärt sich daraus, dass Matthäus an die ursprüngliche Bergpredigt eine Menge Stoffe anreihte, welche nicht auf die Jünger, sondern auf das Volk berechnet waren. Ist nun aber auch nicht minder klar, dass Lucas für seine Erzählung Mc. 3, 7 f. benutzte, um aus der Rede an die Jünger (vgl. Lc. 6, 20a) eine solche an das Volk machen zu können, so ergibt sich, dass Marcus den beiden andern Evangelisten bezüglich ihrer geschichtlichen Einleitung zur Bergrede als Quelle diente. Dass sie aber unabhängig von einander diese Rede an ein und dieselbe Er-

zählung des Marcus anknüpften, lässt bereits vermuthen, dass auch dieser ursprünglich mit derselben irgend einen Redestoff verband.

Die Rede selbst beginnt bei Matthäus mit den Seligpreisungen, welche Lucas offenbar im Interesse seiner ebionitisch-ascetischen Weltanschauung verstümmelt hat. Wir werden zu untersuchen haben, aus welcher Quelle Matthäus dieselben entnahm. Das Stück zeigt aber folgende Spracheigenthümlichkeiten: Der Ausdruck μακάριος findet sich bei Marcus gar nicht, wohl aber bei Matthäus und Lucas in solchen Stücken, welche der von ihnen gemeinsam benutzten zweiten Quelle, die wir im Unterschiede von der ersten Quelle, dem Urmarcus (A), als B bezeichnen, entlehnt sind (Mt. 13, 16 = Lc. 10, 23; Lc. 11, 27 f.; Mt. 11, 6 = Lc. 7, 23; Lc. 14, 14 f.; Mt. 14, 26 = Lc. 12, 43); aus dieser Quelle ging er dann auch in eigene Zusätze beider Evangelisten über. Ebenso steht das Adjectiv πραΰς, abgesehen von Mt. 21, 5, wo es der LXX entnommen ist, nur Mt. 11, 29, welcher Ausspruch, da er sich bei den Andern nicht findet, ebenfalls aus B herrührt. Desgleichen sind die Ausdrücke πτωχοὶ τῷ πνεύματι und καθαροὶ τῇ καρδίᾳ den Seligpreisungen eigenthümlich und weist die Analogie von ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ Mt. 11, 29 gleichfalls auf B. als Quelle hin; dasselbe gilt endlich auch bezüglich des Verbs ἀγαλλιᾶσθαι, welches abgesehen von Lc. 1, 47, wo sich jedoch das Activum findet, nur noch in einer Stelle aus B: Lc. 10, 21 (vgl. Mt. 11, 25) steht. Beachten wir dann noch die Kunstform des Stückes, welche mehr der Weise von B als von A entspricht, so ist die Annahme gerechtfertigt, dass Matthäus die Seligpreisungen der Quelle B entnahm und dass sie in A fehlten.

Es folgt bei Matthäus das Wort über die Bestimmung der Apostel V. 13—16. Lc. hat davon nur den Spruch vom Salz 14, 34 f. aufgenommen, jedoch in einem Context, der offenbar nicht der ursprüngliche ist; ebenso fehlt diesem Spruche so wie dem andern vom Lichte in Mc. 9, 50 und 4, 21 der logische Zusammenhang mit dem

Vorhergehenden, so dass sie hier als Einschiebsel eines Abschreibers zu betrachten sind. Sprachlich nun zeigt das Stück folgende Erscheinungen: *Καταπατεῖν* findet sich bei Matthäus nur noch in einer Stelle, welche aus B stammt (7, 6); *ἰσχύειν εἴς τι* und *κρυβῆναι* im Sinne von latere, welches Marcus mit *λαθεῖν* wiedergibt (7, 24), stehen überhaupt nur hier und wird das Verb *κρύπτειν* auch übrigens vorzugsweise von B gebraucht (Mt. 11, 25; 13, 44; 25, 18 und 25). *'Επάνω* im localen Sinne mit dem Genitiv findet sich bei Mc. gar nicht, der dafür die Präpos. *ἐπὶ* gebraucht: Mc. 11, 7 (vgl. Mt. 21, 7); 15, 26 (vgl. Mt. 27, 37), wohl aber bedient sich B dieses Wortes (Mt. 23, 18; 20; 22). Statt *λάμπειν* gebraucht Marcus *στίλβειν* (9, 3 vgl. Mt. 17, 2, wo Matthäus dieses Wort mit jenem vertauscht). Es sind mithin Anzeichen vorhanden, dass auch dieses Stück aus B herrührt.

Anders dagegen verhält es sich mit der V. 17 beginnenden Auseinandersetzung über das Verhältniss des neuen zum alten Gesetze. Hier begegnet uns nämlich eine Reihe von sprachlichen Erscheinungen, welche an Marcus (A) erinnern. So schon der Gebrauch der Partikel *ὅτι* zur Einführung einer directen Rede, welcher sich viermal findet (V. 20; 22; 28; 32). Matthäus hat diese Partikel an 26 Stellen weggelassen, wo er sie im Texte von A vorfand (vgl. das Verzeichniss derselben bei Scholten, das älteste Evangelium, S. 124 f.), und bedient sich ihrer überhaupt nur an 5 Stellen: 19, 8 f.; 26, 72; 74 f.; 27, 43; 47. Dabei ist jedoch zu bemerken, dass die zweite und letzte dieser Stellen es im cod. Sin. nicht hat und dass es an der dritten aus Mc. 14, 71 stammen kann. Von Bedeutung sind daher nur die Ausnahmen in der Stelle 19, 8 f., in deren Parallele Mc. 10, 5 und 11 es sich auffallender Weise nicht findet, und 27, 43, welche Stelle bei Marcus ohne Parallele ist. Aber auffallend ist es denn doch auch wieder bezüglich jener Stelle, dass in ihrem Contexte (19, 3—12) gleichwie in demjenigen der Parallelstelle Mc. 10, 2—12 die Partikel durchweg fehlt. Es ist daher mindestens wahrscheinlich, dass wir es hier mit einer

Unregelmässigkeit der Handschriften zu thun haben, und dies gilt denn auch von 27, 43. Auf jeden Fall lässt sich nach dem obigen Thatbestande behaupten, dass der Gebrauch von *ὅτι* vor directer Rede eine Eigenthümlichkeit des Marcus ist, welche Matthäus mit Bewusstsein beseitigt hat. Hierdurch wird aber bereits die Vermuthung nahe gelegt, dass die Auseinandersetzung über das Gesetz V. 19 ff. ursprünglich in A stand; denn dass hier die Partikel *ὅτι* von Matthäus stehen gelassen wurde, erklärt sich daraus, dass ihm hier eine zusammenhängende Rede vorlag, die er grösstentheils wörtlich abschrieb, wie seine den reformatorischen Gedanken redressirenden Einschiebsel zeigen. Diese Einschiebsel, nämlich V. 18 f. und V. 23—26, welche sich auch inhaltlich als solche charakterisiren (vgl. mein Leben Jesu S. 116), verrathen sich dann in V. 18 und V. 26 grade auch durch die Abwesenheit des *ὅτι*.

In V. 22 fällt die Ellipse in *ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν* auf, da Matthäus Ellipsen vermeidet und wo er sie bei A vorfand, ergänzt (vgl. Scholten a. a. O. S. 79 ff.; er würde in der vorliegenden Stelle *εἰς τὴν γέενναν βληθῆναι* geschrieben haben, vgl. V. 25). Die Stelle erinnert daher an eine Eigenthümlichkeit des Marcus, sofern sich bei ihm Ellipsen häufig finden.

Einen andern Sprachcharakter zeigen dagegen wieder die Verse 23—26, von denen schon vorhin die Rede war. *Ἐλθὼν πρόσφερε*, wofür Marcus *ἔρχου καὶ πρόσφερε* gesagt haben würde, entspricht der Weise des Matthäus (vgl. Beispiele bei Scholten S. 116 f.). Nicht marcianisch ist ferner *ἕως ὅτου* V. 25, statt dessen Marcus *ἕως ἂν* gebraucht (vgl. 6, 10; 9, 1; 12, 36; 14, 32; 16, 45). Der Ausdruck *ἀντίδικος* findet sich nur in der Parallele Lc. 12, 58 und in Lc. 18, 3, was auf Herkunft aus B deutet. Dagegen steht allerdings *κοδράντης* (quadrans) nur noch Mc. 12, 42, ist hier aber wahrscheinlich eine blosse Glosse zu *δύο λεπτά*, welche der Ueberarbeiter für römische Christen hinzufügte (vgl. Lc. 21, 2). Ueberwiegende Gründe sprechen also dafür, dass dieser Abschnitt aus B stammt.

In dem folgenden Abschnitte, V. 27—30, sind die bei-

den ersten Verse offenbar aus derselben Quelle, wie die vorangehenden Antithesen gegen das Gesetz. Dagegen ist V. 29 f. sichtlich eine abgekürzte Form von Mc. 9, 43 und daher ein späteres Einschiebsel (vgl. Mt. 18, 8 f.).

Der Ausspruch V. 31 f. über die Ehescheidung kennzeichnet sich schon durch die unvollständige Eingangsformel *Ἐρρέθη δὲ* als späteren Zusatz und stammt auch seinem Wortlaute nach aus Mt. 19, 7 u. 9, wo Mc. 10, 3 ff. zu Grunde liegt.

Wir kommen zu V. 33—37. Hier erinnert in V. 33 die verstärkende Hinzufügung des Gegentheils von *οὐκ ἐπιορκήσεις* in den Worten: *ἀποδώσεις δὲ* u. s. w., welche nicht alttestam. Citat sind, da die Form der Antithese in Num. 30, 3 sehr abweicht, an eine Eigenthümlichkeit von A (Beispiele bei Holtzmann S. 283). Anders dagegen wieder V. 35 f., wo nicht allein der Gedanke, sondern auch der Ausdruck *θρόνος τοῦ θεοῦ* (obgleich aus Jes. 61, 1) sich mit Mt. 23, 22 und also mit B berührt, wie denn auch die Construction *ὀμόσαι ἔν τινι* sich nur hier wiederfindet. Haben wir darnach die beiden Verse auf Rechnung von B zu setzen, so hätte sich also ursprünglich an V. 34 der V. 37 angeschlossen.

Bei dem Abschnitte V. 38—41 zeigen sich wiederum Merkmale der Herkunft aus A. Das Wort *ἀγγαρεύειν* findet sich auch Mc. 15, 1 und ist aus dieser Stelle in Mt. 27, 32 übergegangen. Zwar nicht *ῥαπίζειν*, wohl aber das entsprechende Substantiv *ῥάπισμα* in der Formel *βάλλειν τινὰ ῥαπίσμασιν*, welche an unserer Stelle wegen des *εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα* nicht wohl anwendbar war, findet sich Mc. 14, 65, aus welcher Stelle Matthäus sein *ῥαπίζειν* in der Parallele 26, 67 gewann, während Lucas das geläufigere *δέρειν* gebrauchte.

V. 42 steht in keinem logischen Zusammenhange mit der vorhergehenden Maxime der Ueberwindung des Bösen mit Gutem, bildet dagegen eine richtige Antithese zu dem alttest. Gebot: Du sollst nicht stehlen, welches auffallender Weise fehlt, und ist es daher wahrscheinlich, dass vor diesem Verse die Worte: „*Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· μὴ*

κλέψεις. Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν“ ausfielen, nach demselben aber die Worte Lc. 6, 38, wo das subjectlose δώσουσιν einer Eigenthümlichkeit des Marcus entspricht (Beispiele dazu bei Scholten S. 120), standen und dass dieser ganze Passus ursprünglich auf V. 28 folgte. Für die Herkunft von V. 42 aus A spricht der imperativische Gebrauch des Conj. aor. in ἀποστραφῇς, der sich auch Mc. 10, 19 findet und dort von Matthäus mit dem Futurum ind. vertauscht worden ist (19, 18), daher ursprünglich auch in Mt. 5, 21; 27; 33; 43 der Conj. aor. gestanden haben wird.

In der letzten Ausführung V. 43—47, welche inhaltlich mit den früheren enge verbunden und wo V. 44 wahrscheinlich eine verkürzte Form der ursprünglichen Ueberlieferung des Ausspruches in Lc. 6, 27 f. ist, wie denn auch nach V. 47 der Satz Lc. 6, 34 ausgefallen zu sein scheint, ist der zweimalige Gebrauch von ἐάν mit dem Conj. zu bemerken, welchen Marcus auch sonst da wählt, wo bei Matthäus sich εἰ mit dem Ind. findet (vgl. Mc. 9, 43 u. 47 mit Mt. 18, 8 f. und 5, 29; Mc. 3, 24 f. mit Mt. 12, 26 f.)

Wenn wir endlich in unserer Reconstruction der Bergpredigt angenommen haben, dass dieselbe ursprünglich mit Mt. 7, 12 abschloss (Leben Jesu S. 118), welcher Spruch dort so wenig wie in Lc. 6, 31 eine logisch haltbare Stelle hat, allerdings aber auch hier in der Bergrede steht, so lässt sich für die Herkunft dieses Verses aus Marcus der sprachliche Grund anführen, dass die Construction von θέλειν mit ἵνα vorzugsweise bei Marcus anzutreffen ist (vgl. Mc. 6, 25; 9, 30; 10, 35). Ueberdies weist der Spruch durch οὖν und οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται auf Mt. 5, 17 zurück.

Allerdings finden sich nun in den aus Matthäus 5 als ursprüngliche Bestandtheile der Bergpredigt ausgesonderten Stücken auch Elemente, welche den Charakter des Matthäus an sich tragen, wie die Coordination der Schriftgelehrten und Pharisäer als zweier Parteien in V. 20 (vgl. dagegen Mc. 2, 16; 7, 1. Lc. 5, 30 und dazu mein Leben Jesu S. 95),

der Ausdruck *γέεννα τοῦ πυρὸς* V. 22, wofür Marcus bloss *γέεννα* hat (Mc. 9, 45 u. 47 = Mt. 5, 29 f.), die Hinzufügung des Pron. possess. in V. 28; 38; 44, wo Marcus dasselbe gewöhnlich auslässt (Beispiele bei Scholten S. 121), der Ausdruck *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* in V. 20 und *πατὴρ ὁ ἐν οὐρανοῖς* (Mc. 11, 25 ist letzteres aus dem unechten V. 26 eingedrungen) oder *οὐράνιος* in V. 45 u. 48, und die Form *οὐχί*, welche bei Marcus nicht vorkommt. Allein dieselben erklären sich aus der Ueberarbeitung und kommen nicht auf gegen die charakteristischen Merkmale Marcianischer Sprachelemente, welche wir gefunden haben.

Nach dem Gefundenen würde also die Bergpredigt nach Marcus, welche ursprünglich hinter Mc. 3, 19 gestanden hätte, folgendermassen gelautet haben.

(Vgl. Mc. 2;, 43, 5. Und Jesus begann sie zu unterweisen und sprach zu ihnen:
Mt. V. 17 Ihr möget nicht wähnen, dass ich gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzuheben; nicht gekommen bin ich sie
20 aufzuheben, sondern zu vollenden; denn ich sage euch: Wenn eure Gerechtigkeit sich nicht mehr auszeichnet als die der Schriftgelehrten, so werdet ihr nicht in das Königreich Gottes
21 eingehen! Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ward: Du sollst nicht tödten; wer aber tödtet, soll dem Gerichte ver-
22 fallen sein! Ich aber sage euch: Jeder, der gegen seinen Bruder ingrimmig ist, soll dem Gerichte verfallen sein; wer aber zu seinem Bruder sagt: Du Nichtswürdiger, soll dem Synedrium verfallen sein; wer aber sagt: Du Gottloser, soll der Gehenna
27 verfallen sein! Ihr habt gehört, dass gesagt ward: Du sollst
28 nicht ehebrechen! Ich aber sage euch: Jeder der ein Weib lüstern anblickt, hat schon Ehebruch mit ihr begangen im Herzen! Ihr habt gehört, dass gesagt ward: Du sollst nicht
42 stehlen! Ich aber sage euch: Gebet dem, der euch bittet, und
Lc. 6, 38 wendet euch nicht von dem, der von euch leihen will. Gebet, so wird euch gegeben, ja ein volles, eingedrücktes, gerütteltes und aufgehäuftes Mass wird man euch in den Schooss schütten!
Mt. V. 33 Wiederum habt ihr gehört, dass zu den Alten gesagt ward: Du sollst nicht falsch schwören, sondern dem Herrn deine Ge-
34 lübde halten! Ich aber sage euch, dass ihr überhaupt nicht
37 schwören sollt! Es sei vielmehr eure Aussage „ja“ ein Ja, „nein“
38 ein Nein; was aber darüber hinausgeht, ist vom Bösen! Ihr habt gehört, dass gesagt ward: Auge gegen Auge, Zahn gegen
39 Zahn! Ich aber sage euch, dass ihr euch nicht entgegenstellen sollt dem Ungerechten, sondern wer dich auf deine rechte Backe

40 schlägt, dem halte auch die andere hin, und wer mit dir rechten und dir dein Unterkleid nehmen will, dem überlasse auch
41 dein Oberkleid, und wer dir eine Meile Botendienst auflegt,
43 mit dem gehe zwei! Ihr habt gehört, dass gesagt ward: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen! Ich
Lc. 6, 27 aber sage euch: Seid wohlwollend gegen eure Feinde, thut
28 Gutes denen, welche euch hassen, wünschet Segen denen, die
Mt. 45 euch fluchen, betet für die, welche euch schmähen, damit ihr Söhne Gottes werdet, denn er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und sendet Regen über Gerechte und Unge-
46 rechte. Denn wenn ihr denjenigen wohlwollt, die euch wohlwollen, welcher Lohn kommt euch dann zu? Thun nicht auch
47 die Zöllner dasselbe? Und wenn ihr bloss eure Brüder grüsset, was thut ihr dann Besonderes? Thun nicht auch die Heiden
Lc. 6, 34 dasselbe? Und wenn ihr denjenigen darleiht, von denen ihr wieder zu nehmen hofft, welcher Lohn gebührt euch dafür? Auch die Sünder leihen ja den Sündern, damit sie das Gleiche
Mt. 48 wieder empfangen. So seid ihr denn vollkommen (in der Liebe),
Mt. 7, 12 wie euer Vater (in der Liebe) vollkommen ist! Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Leute thun möchten, das thut auch ihr ihnen, denn das ist das Gesetz und die Propheten!

Die Bergpredigt in der Gestalt, wie sie sich bei Marcus fand, enthielt also bloss eine Auseinandersetzung Jesu über seine ethische Gesetzgebung im Verhältniss zu derjenigen des Mosaismus. Dies stimmt aber ganz zu der Anlage des Marcusevangeliums. Nachdem Jesus nach demselben bereits gelegentlich in seinen Aussprüchen über das Fasten (2, 18—22) und über den Sabbath (2, 23—28) seine reformatorische Stellung zum Mosaismus kundgegeben, gibt er seinen neuerwählten Aposteln nun eine expresse Darlegung derselben, welche die Grundlage für fernere Belehrungen der Apostel wie für ihre zukünftige ethische Wirksamkeit bilden soll. Ohne diese Darlegung würde dem Evangelium ein ebenso wesentliches Stück fehlen, wie wenn die Gleichnissreden über das Reich Gottes in C. 4 oder die eschatologische Rede in C. 13 fehlte. Sind doch die Reform der Mosaischen Ethik, die Gründung und die Vollendung des Königreichs Gottes die drei Angelpunkte, um die sich die Wirksamkeit Jesu auch nach Marcus dreht, daher es sehr auffallend wäre, wenn er bloss bezüglich der beiden letzteren eine grössere Rede Jesu mitgetheilt hätte.

Gislebert de la Porrée.

Von

Prof. Dr. **Usener** in Bonn.

Die Bedeutung, welche ein berühmter Zeitgenosse und Gegner Abälards Gislebert de la Porrée, Bischof von Poitiers 1142—1154 für die Geschichte der Dogmen und der scholastischen Philosophie besitzt, wird es rechtfertigen, wenn ein Unberufener einiges wenige, was er zur Kenntniss dieses Scholastikers beitragen kann, den Fachmännern vorlegt. Ueber den Feldzug, der von Papst Eugenius III. unter Führung des kampflustigen Bernard von Clairvaux zu Paris (1147) und zu Rheims (April 1148) gegen ihn unternommen wurde und so unerwartet günstig für den Angegriffenen endete, ist nicht nöthig zu reden. Der Verlauf dieses Streits ist durch Berichte beider Parteien, auf der einen Seite Ottos von Freisingen (*gesta Friderici imp.* I 46. 50—57),[1]) auf der gegnerischen des Mönchs Galfredus von Clairvaux (*epist. ad episcopum Albanensem,* in den Concilsammlungen zu *conc. Rem.* 1148), sicher gestellt. Nicht hinlänglich bekannt sind dagegen die litterärischen Voraussetzungen des Streit.

---

1) Otto hat später selbst die Empfindung gehabt, dass seine Darstellung des Gislebertschen Handels nicht ganz unparteiisch sei, wie sich aus der Erzählung Ragewins ergibt, *gesta Friderici imp.* IV 11 *mon. Germ. scrr.* XX p. 452, 5). — Zur Sache s. Lipsius, Gilbert Porretanus (Allgem. Encycl. Sect. I. Bd. 67, 209 ff.

Den Anstoss hatte zwar eine Predigt Gisleberts gegeben, die zwei Archidiaconen seines Sprengels veranlasste zum Schutz des gefährdeten Glaubens sich mit einer Klage an den Papst zu wenden. Aber schon zu Paris nahmen die Verhandlungen einen allgemeineren Charakter an, der durch das Hereinziehen Bernards und schon durch die Wahl des Orts bedingt war. Es konnte nicht genügen, dass zwei magistri Zeugenaussagen über Behauptungen Gisleberts auf ihren Eid nahmen, wo der Thatbestand durch vorliegende Schriften des Angeschuldigten zweifellos festgestellt werden konnte. Alles, woran der Kirchenglaube ein Aergerniss zu nehmen vermochte, war von Gislebert ausgesprochen und begründet in seinen Commentaren zu den vier theologischen Schriften des Boethius [1]), vornehmlich in dem zum ersten Tractat über die Dreieinigkeit, auf den die Gegner sich begnügten zu recurriren. Während das in dem Bericht Otto's ganz zurücktritt [2]), zeigt die Erzählung Galfreds deutlich, dass jener Commentar zur Schrift *de trinitate* schon durch die Pariser Erörterungen zum eigentlichen *corpus delicti* gemacht war. Der Verlauf der Disputation stellte die Nothwendigkeit heraus, das Buch zur Hand zu haben. Man suchte es aufzutreiben, der angeklagte Bischof selbst hatte es nicht bei sich, und ein Fragment, das man bei einem Schüler fand, musste als unzulänglich anerkannt werden [3]). Die

---

1) Vier sage ich, nicht fünf, nach dem im Anecdoton Holderi S. 49 bemerkten. Demgemäss bezeichne ich ohne weiteres den *tr.* V. *contra Eutychen et Nestorium* als *tr.* IV., da er diese Stelle in Gisleberts Handschrift und in den Exemplaren seines Commentars einnahm.

2) Nur beiläufig bemerkt er im Referat über das Concil von Rheims I 56: *In commentario enim super Boetium de trinitate, ubi auctor theologica a naturalibus praedicamenta discernens inter cetera posuit 'substantia qua deus est', iste opposuit 'non quae deus est' id est, ut non ad subsistentem sed ad subsistentiam referatur*, nach Gislebert p. 1290 b Migne.

3) Galfr. (Mansi *conc.* XXI p. 728 c) *Facta est inquisitio secundum praedictum codicem expositionis super Boetium ab eodem episcopo* (näml. Gislebert) *requisitum: ad manus se non habere respondit. in-*

Vertagung der Sache auf das Concil von Rheims war sichtlich durch die Erkenntniss herbeigeführt, dass es unerlässlich sei vor weiterer Verhandlung das angegriffene Werk einer Prüfung zu unterwerfen. Gislebert erhielt die päpstliche Weisung, das Buch zu diesem Zweck einzureichen, und sich selbst zur Rechtfertigung in Rheims zu stellen. Mit der Prüfung wurde Godescalcus Abt von S. Eloy, der spätere Bischof von Arras beauftragt[1]).

Die Commentare zu den vier theologischen Abhandlungen des Boethius, welche Gislebert während seiner Lehrthätigkeit, also vor 1142 verfasst haben muss, liegen gedruckt vor in der Baseler Ausgabe des Boethius von 1570 und sind von Migne patr. lat. t. LXIV wiederholt worden. Die Verfasser der *Histoire littéraire de la France*, denen die Baseler Ausgabe wohl bekannt ist, lassen gleichwohl nur den Commentar zu *tr.* I gedruckt sein (t. XII p. 471) und bezeichnen die Comm. zu *tr.* II—IV als unediert (p. 475 n. IX. VII. VI). Der gedruckte Text gibt ebenso wie die von Cas. Oudin (*scrr. eccles.* II p. 1287) beschriebene Handschrift von S. Victor zu Paris, wie cod. Vaticanus lat. n. 561 (Hs. des XII. Jahrh.) f. 2 bis 169 und ebd. 4254 (Ende des XII. oder Anfang des XIII. Jahrhunderts in Frankreich geschrieben) f. 81—166 Gisleberts Werk offenbar in der Gestalt, in der es ursprünglich herausgegeben wurde. Jeder der vier Commentare hat seine Einleitung, und obwohl der zum ersten Tractat *de trin.* ausführlicher ist als die folgenden, ist er doch nicht allgemeinerer Art, sondern bewegt sich in Erörterungen, welche durch die gerade vorliegende Schrift des Boethius hervorgerufen werden; er beginnt *Omnium que rebus percipiendis suppeditant rationum alie communes sunt multorum generum, alie proprie aliquorum* u. s. w.

Auch cod. Vatic. lat. n. 560 (XIII. Jahrh.) beginnt

venta est tamen apud scholares particula quaedam, ubi inter cetera continebantur haec verba . . . . . . Negabat autem episcopus docuisse vel credidisse aliquando se vel litteris commendasse, quod divinitas non esset deus u. s. w.

1) S. unten S. 189 Anm. 1.

f. 1 mit derselben Einleitung, lässt aber auf diese sofort f. 2v unter dem Titel *Item alius prologus* eine andere folgen, welche durch ihre allgemeine Haltung und die vorwiegende Bezugnahme auf die gegen den Verfasser gerichteten Angriffe und Verläumdungen sich als eine dem gesammten Werk vorgesetzte Vorrede einer zweiten Ausgabe zu erkennen gibt.[1]) Eine sichere Anspielung auf das Ende der Rheimser Verhandlungen vermag ich darin nicht wahrzunehmen, aber ein Reflex der Kämpfe dieser Zeit ist die Vorrede durchaus. Man wird sie am natürlichsten als Ausfluss der Stimmung betrachten, die Gislebert nach den Pariser Tagen 1147 beherrschte; die Wendung welche damals seine Sache genommen hatte, indem die Entscheidung von der Prüfung und Rechtfertigung des Commentars zu Boethius *tr.* I abhängig gemacht wurde, nöthigte Gislebert sich selbst mit seinem Werke wieder zu beschäftigen. Ob er die neue Vorrede geradezu für das an die Curie abzufertigende Exemplar bestimmt hatte, wage ich nicht zu entscheiden; dass sie damals entstand, gilt mir als sicher. Der Leser möge selbst urtheilen nach der folgenden Abschrift, in der ich nur an zwei Stellen Ueberflüssiges ausgelassen habe.

Item alius prologus. *Libros questionum Anitii, quos exhortationibus precibusque multorum suscepimus explanandos, altissimos rerum de quibus in eis agitur themate, obscurissimos earundem rerum subtilitate, probatissimos tamen operis absolucione cognovimus. quid enim alcius infinito? quid ineffabili inscrutabilique subtilius? quid autem probabilius eo, quod cum inexpugnabilibus rationibus constet, summis tamen ac celeberrimis auctoribus nititur? Deus enim de quo his agitur libris, magnitudine interminabilis, contemplatione incomprehensibilis, sermone inexplicabilis recte intelligitur et laudabiliter predicatur . . . Convenienter ergo huiusmodi secretis et ut ita dicatur significationis abscondite verbis, quibus examinet scios et inscios, humiles et superbos, secreta theologie alcioris*[1] *Anitius tetigit, digne vocatus Anicius fortitudine, Severinus gravitate, opitulatione*

1) Die Hs. von S. Victor (s. S. 185) hat nur diese Vorrede.

Boecius, meritis Manlius. Nos vero nihil auctoritatem nostram afferre sed veros[2] *precedente significatione sensus auctoris referre volentes illius non modo dicta verum etiam dictorum rationes attendimus, et ne vel timiditatis angustia nos* [f. 3r] *ad silentium penitus transgulare vel temeritatis audacia ad garriendum laxare putetur, illorum que auctorem sensisse cognovimus, nec nichil dicimus nec nichil tacemus, sed . . . . explanamus sollicite circumspicientes, ne aliquo sensu ab autenticis*[3] *sanctarum divinationum scriptoribus recedamus. Quamvis nos ab eis dissentire garriant quidam fennii atque preconii, qui cum nichil didicerint*[4]*, opinione sua nesciunt nihil, homines sine ratione philosophi, sine visione prophete, preceptores impossibilium, indices occultorum, quorum mores plurimis notos describere nil nostra interest. Ipsi vero tanquam excussi propriis aliena negotia curant et obliti suorum satiras satirorum*[5] *de ceteris animi ingenio et vite honestate preclaris multarum personarum fingunt comedias.*[6] *Qui etiam in deum blasphemi illos de ipso profitentur errores, quorum nomina diffitentur. nam ut ita dicatur, hereticorum catholici in Sabellii Donati Pelagii et aliorum huiusmodi pestilencium verba iurati, horum nomina eo quod edictis publicis dampnata noscuntur, cum catholicis detestantur, ut cum blasphemiarum caussis sint iuste dampnabiles, blasphemorum detestatione putentur indempnes. Sed quia non tam res nominibus quam nomina rebus accommodat*[7] *impositio, quibuscunque res conveniunt, nomina non convenire non possunt. quoniam vere sunt, recte vocantur Sabelliani Donatiste Pelagiani et huius modi. et bene, quod novi heretici nil afferunt novi, ut ad improbandum adinventiones novas novis sit laborandum inventis. antiqua sunt dogmata, olim per preclari*[8] *et exercitati ingenii viros evidentissimis atque necessariis rationibus improbata, quibus eadem novissimis his*[9] *rediviva temporibus possunt refellere*[10]*, quicunque recte intelligentes virorum illorum scriptis lectitandis invigilant. Sed qui neque legunt neque lecturiunt ideoque scientiarum elementa si qua prioribus annis attendere consueverant, post* [f. 3v] *longa desuetudine desciverunt aut etiam corruptis artibus a via veritatis exorbitaverunt*[11]*, has omnino rationes ignoraverunt. quorum si forte aliqui humano errore aut potestate aliqua presunt aut premi-*

nent dignitate, precipiunt ut verum falsum et falsum verum iterumque bonum malum et malum bonum esse credatur. et quod impudentissimum est, ad sui magnificenciam quoslibet infames magnificant et magnificos infamant. Sed quia non tam cognitores quam cogniti resident, sepe contingit ut rerum consequentibus cancellatis cuiuspiam boni[12] *fame aliquid illorum favor detrahat et vituperatio addat. Quod nimirum attendentes illorum maledicta de nostris moribus et precepta de rebus contempnimus. Nam neque mores nostros convictu neque rerum proprietates disciplina noverunt. Que vero a nobis scripta sunt bene exercitatis lectoribus non modo*[13] *rationibus firma verum etiam scripturis autenticis adeo consona esse videntur, ut non tam inventa quam firma* (?) *esse credantur.*

Abweichungen der Handschrift 1 *theologice alicioris* 2 *sed quos* 3 *auctenticis* 4 *didiscerint* 5 *satiras satinorum* 6 *commedias* 7 *accomodat* 8 *olim preclari* 9 *hiis* 10 *fefellere* 11 *exhorbitauerunt* 12 *boñ* so, ob *bone?* 13 *m̊* und darauf Rasur von 1—2 Buchstaben.

Die Situation scheint in den letzten Sätzen zur Genüge gekennzeichnet. Die geschmähten unwissenden Gegner, unter denen sich Männer von hervorragender Stellung und darum gefährliche Feinde befinden, haben sich wie vordem über andere, so nun auch über ihn zu Gericht gesetzt; aber er lebt der zuversichtlichen Erwartung (*attendentes*), dass die Verläumdungen der Gegner sich in Rechtfertigung und Anerkennung wandeln werden. Er hat den Inhalt der belangten Schrift eingehend geprüft und mit der Lehre der grossen kirchlichen Schriftsteller in vollstem Einklang gefunden, getrost sieht er daher dem Tage der Entscheidung entgegen.

In dem letzten Satz ist die Hauptarbeit angedeutet, welcher sich Gislebert in der Zeit zwischen den Sitzungen von Paris und Rheims unterziehen musste, die Beschaffung von Belegen aus anerkannten Kirchenvätern, durch welche sich seine Auffassung der Dreieinigkeitslehre decken liess. Wie sehr Gislebert zu Rheims durch die wuchtige Masse seines gelehrten Materials imponirte, tritt in den beiden Berichten hervor: Otto I 56 *ille orthodoxorum patrum, quas non in scedulis decisas sed in corpore*

librorum integras attulerat, legi faciens auctoritates eandem se quam illi fidem tenere asserebat, aber weit drastischer erzählt Galfredus. Godescalcus war nur mit einem einfachen Blatt gekommen, auf dem er einige gegen Gislebert zeugende Stellen der Väter angemerkt hatte[1]): Gislebert liess durch seine Kleriker einen ganzen Haufen umfangreicher Bände in den Sitzungssaal tragen, und konnte die Gegner durch den Vorwurf schlagen, dass sie aus dem Zusammenhang gerissene und darum nicht beweiskräftige Stellen brächten[2]), so dass diese genöthigt wurden gleichfalls die Originalwerke vorzuführen[3]).

Es lässt sich denken oder ist vielmehr selbstverständlich, dass Gislebert sich für Rheims in der Weise rüstete, dass er für alle der Verdächtigung ausgesetzte Behauptungen seines Commentars Belege sammelte und aufzeichnete. An passenden Stellen einiger Codices Zettel einzulegen wäre eine sehr unzureichende Ausrüstung gewesen. In der That hatte Gislebert eine solche Sammlung angelegt, und dieselbe ist, wenn auch nach aller Wahrscheinlichkeit überarbeitet und selbstständig redigirt, noch erhalten. Nach dem Tod Gisleberts hat einer seiner Anhänger den vier Boethiuscommentaren die planmässig angeordnete und an Boethius' *tr.* I angeschlossene Beleg-

---

1) Bei Mansi XXI p. 729c *accidit autem ut expositionem illam saepe dictus dominus Eugenius ab episcopo sibi directam venerabili cuidam abbati Praemonstratensi Godescalco de monte S. Eligii, qui postmodum factus est Atrebatensis episcopus, traderet perscrutandam. qui diligenter utpote vir disertus notavit capitula et ex libris ss. catholicorum patrum auctoritates paucas manifeste contrarias scripsit in schedula: quas ad idem concilium veniens domino papae cum libello Pictaviensis episcopi praesentavit.*

2) Ebd. 730a *Ingredientibus vero nobis consistorium prima die, cum magnorum voluminum corpora per clericos Pictavienses fecisset afferri et nos paucas auctoritates ecclesiae in sola schedula haberemus, occasione accepta calumniabantur fautores illius hominis, quod decurtata testimonia proferremus* u. s. w.

3) Ebd. 731a *sequenti die codices tantos attulimus ad disputationem, ut obstupescerent fautores episcopi et a nobis audirent, quia ecce schedulas non habemus* u. s. f.

sammlung als Rechtfertigungsschrift beigegeben. Meine Quelle ist cod. Vaticanus lat. n. 561, eine schön und sorgfältig geschriebene Quarthandschrift noch des XII. Jahrhunderts, vielleicht ein Unicum. Nach den vier Tractaten des Boethius und den diese am Rand begleitenden Commentaren Gisleberts (s. oben S. 185) nimmt den Rest der Handschrift f. 170—280r eine anonyme Schrift ein, mit den Anfangsworten *Quandoque* [l. *Quandoquidem*] *beatus evangelista Iohannes in epistola sua*[1]) *posuit 'tres sunt qui testimonium dant in celo, pater verbum et spiritus sanctus, et hii tres unum sunt', manifeste docuit in christiana religione trinitatem et trinitatis unitatem confitendum esse* u. s. f. Es ist der Eingang eines Vorworts, an dessen Ende wir folgende Aufklärung über die Beziehung der betreffenden Schrift zu Gislebert erhalten:

(f. 174.) *Hunc autem Boetii tractatum ad predicamentorum notitiam, ad philosophicam naturalium considerationem, ad theologicorum intelligentiam multum perutilem, sed horum inexpertis et ignorantibus ista valde difficilem magister Gislebertus pie recordationis Pictaviensium episcopus, in quantum materie difficultas permittebat, diligenter exposuit. Quia vero in theologicorum expositione suis propriis utendo verbis ex sanctorum auctoritatibus loquutus est nec auctoritates ipsas, quarum testimoniis que scribebat firmaret, interposuit, quidam penitus que scripserat ignorantes, sine arcium veritate logici, sine philosophiae noticia philosophi, sine fide catholici, ex invidia tabescentes, ex superbia presumentes in commentum quod super hoc opus fecerat, detractionis venenum effuderunt, excelsis clamoribus tonantes magistrum Gislebertum scripsisse contra fidem. quod in Remensi concilio, ubi ex sanctorum auctoritatibus se et scriptum suum viriliter defendit, falsissimum esse apparuit. Vt autem hominum eiusmodi insania et infidelitas magis appareat et magistri Gisleberti veritas et innocentia cognoscatur et veritati opus suum innitatur, in fine sui operis continuum Boetii textum supposuimus, illis locis in quibus aut de trini-*

1) *ep.* I 5, 8 nach der aus der Weissenburger Handschr. bekannten Interpolation.

tate aut de trinitatis unitate aut de natura trium personarum, quam quidam contra legem et evangelia, que eam docent et predicant, abhorrent inesse trinitati, aut de relationibus earumdem Boetius tractavit, adaptantes Augustini (H)ieronimi Hylarii Ambrosii Athanasii et aliorum sanctorum auctoritates: ut si diligens lector a verbis sanctorum ad Boetii et ad magistri Gisleberti verba recursum fecerit, vicissim conferendo Boetium in huius questionis tractatu et magistrum Gislebertum in eiusdem questionis expositione eandem penitus fidem, que in sanctorum auctoritatibus docetur, docuisse inveniat. Attendat et diligens lector in singulis sanctorum auctoritatibus dictiones aliquas figuris extrinsecus positis cum duobus punctis notatas. in illis enim tota incumbit sententia propter quam auctoritates apponuntur.

Gemäss diesem Plane werden dann die Belegstellen, oft in grossem Umfang, unter Rubriken geordnet vorgeführt. So beginnt gleich die erste Reihe mit folgender, wie stets, roth geschriebener Inhaltsangabe f. 175r *Licet Boetius propter Arrianam heresim hoc opus composuit* (so), *propter Sabellianam tamen aliqua inseruit. et ideo Athanasii et Vigilii pape in hoc volumine quedam premittuntur auctoritates, in quibus Sabelliana et Arriana heresis declarantur, ut utroque prius cognito errore, quid contra Sabellium, quid in Arrium, quid ad defensionem fidei catholice in hoc opere Boetius dixerit, diligens lector facilius perpendat.* Und nun treten die Zeugnisse auf: *Athanasius in persona Probi iudicis. Probus iudex dixit 'Ut hec quae asseritis . . . nostris auribus intimate'. Omnes dixerunt 'Credimus in deum patrem . . . et spiritus sancti'. Probus iudex dixit 'Magno miraculi stupore attonitus hereo . . . informare dignemini'. Sabellius dixit 'Plane a nobis tres predicari deos non audisti . . . et verum proferentes'. De eodem Athanasius de quo superius inducit Sabellium loquentem. Sabellius dixit 'Fidei nostre professio . . . tormenta subeamus'. Item Athanasius inducit Arrium de fide sua proferentem sententiam 'Ego confiteor ingenitum patrem ante omnia . . . auctorem constituentes'* (f. 178r). Mittlerweile ist auf f. 177v der Text von Boethius' *tr.* I begonnen, der vielfach unterbrochen, immer auf der inneren Columne in kleinen

Stücken erscheinend, die Belegsammlung bis zu Ende begleitet. Zur Orientierung über die Anlage der Sammlung mögen noch die einleitenden Worte zu einer anderen Rubrik hier stehn, f. 189r: *Post premissas sanctorum auctoritates, in quibus singulorum singule propriorum nominum cause, que tres personas a se invicem discernunt, manifestantur, alie quedam sanctorum auctoritates subsequuntur, in quibus manifeste huius nominis 'deus' causa docetur, ex qua scilicet causa pater nominatur deus et filius deus et spiritus sanctus deus. huius autem nominis causa una trium natura est eorumque communis, que deitas et multis aliis nominibus nuncupatur, et ab ea horum trium commune nomen deus, ut subsequentes auctoritates sanctorum testantur.* Die Quellen der Sammlung, so weit ich sie bei flüchtiger Durchsicht der Handschrift constatiren konnte, bestehen ausser der schon oben hervorgetretenen Schrift des Athanasius aus folgenden:

Athanasius in II (IV, VI) libro de trinitate
Augustinus in altercatione contra Maximinum Arrianum
" *in altercatione Serapionis et Arnobii*
" *in libro de fide sancte trinitatis*
" *in libro II de trinitate, capitulo secundo* (ebd. *l. V.*)
" *de regula vere fidei ad Petrum diaconum*
" *serm. XXVII super Iohannem*
" *de verbis domini serm. XXVI*
beatus Bonefacius in sermone de fide recta
beatus Dionisius Areopagita in III ierarchie libro
Hylarius in II (III, V) libro de trinitate
Ieronimus in explanatione fidei
Iohannes evangelista
beatus Theoderitus contra Sabellium
Vigilius papa.

Wer den Beruf fühlt sich in den Streit zwischen Bernard und Gislebert zu vertiefen und die geistige Bewegung des XII. Jahrh. zu grösserer Klarheit zu bringen, wird, wie die vorgeführten Thatsachen zeigen, mit dem gedruckten Material sich nicht begnügen dürfen.

Recht und Unrecht der Metaphysik.

Von

L. F. z. Solms.

II.

Es sind zwei ganz richtige grundlegende Erkenntnisse, die miteinander in unlösbarem Widerspruch zu stehen scheinen, die eine, dass der gerechte und heilige Gott dem sündigen Menschen, der in seiner Sünde bleibt, die Sünde nicht vergeben und keine Gemeinschaft mit ihm haben kann; die andere, dass der Mensch so lange in seiner Sünde bleiben muss, als er sich zu Gott nicht nahen kann, und dass das Nahen zu Gott ihm dann erst möglich wird, wenn er weiss, dass Gott ihm die Sünde vergeben und die Gemeinschaft mit dem Menschen annehmen will. Also auf der einen Seite: keine Vergebung ohne Aufhören der Sünde; auf der anderen: kein Aufhören der Sünde ohne Gewissheit der Vergebung; das ist Antinomie, Widerstreit zwischen Gesetzen. Die Opfer, durch welche der Mensch seine Sünde und sich selbst durch den Hohepriester vor Gott bedecken liess, konnten den Widerstreit dieser beiden gleich richtigen Erkenntnisse nicht auflösen, und mussten endlich der Einsicht weichen, dass Gott Barmherzigkeit will und nicht Opfer. Wäre dieser Widerstreit nicht gelöst, wir würden ihn nicht lösen. Für den Christen ist es nicht zweifelhaft, dass Christus diese Lösung gebracht hat.

Aber in dürren gesetzlichen Worten hat er sie freilich nicht gebracht. Christus hat diejenigen, die ihm nachfolgen wollen, nicht der Mühe überhoben, selbst zu erforschen, wodurch er diese Lösung gebracht hat. Sie sollten im Halten seiner Gebote und im Thun des göttlichen Willens erkennen, ob seine Lehre von Gott sei, oder ob er von ihm selbst geredet hatte. Hatte er von ihm selbst, d. h. als ein blosser Mensch zu Menschen geredet, so begab sich nichts neues; der Zwiespalt zwischen der religiösen und der sittlichen Erkenntniss, in welchem eben jener Widerstreit zweier Gesetze seinen Grund hatte, dauerte fort, die Lösung war nicht gebracht. Hatte aber Jesus nicht aus ihm selbst geredet, war seine Lehre aus Gott, so musste der Zwiespalt zwischen religiöser und sittlicher Erkenntniss dadurch aufhören, dass Christus zu gleicher Zeit die Macht zu neuem gotteinigen Leben seiner Gemeinde mittheilt, und als persönlicher Erlöser dem Einzelnen die Gewissheit göttlicher Vergebung vermittelt. Aus zwei getrennten Mächten, einer religiösen und einer sittlichen, ist eine einzige, die religiös-sittliche, geworden, die den nach dem Heile begierigen, in welchem also der sittliche Vorgang schon begonnen hat, zur Heiligung treiben kann, und damit hat Christus als Erlöser jenen Widerstreit zweier einander widersprechender Erkenntnisse zu einem nur scheinbaren herabgesetzt.

Christus hat freilich für diejenigen, die auf diesem Wege zu der Einsicht, dass er der Erlöser sei, gelangen würden, die Vorbedingung gestellt, dass sie seine Gebote halten und den Willen Gottes thun sollten, und von den meisten hat er das wohl nicht erwartet. Auch unter denen, die so weit es überhaupt den Menschen gegeben ist, dieser Vorbedingung entsprachen, gab es viele, die noch weit mehr und weit Höheres über Christus zu erfahren verlangten. Man glaubte annehmen zu können, dass gründlicheres Nachdenken und tiefere Einsicht zu der Erkenntniss führen würden, auf welche Weise Christus von Gott ausgegangen und wie sich seine Sohnschaft Gottes begreifen lasse. In den ersten Jahrhunderten haben orientalische

Theosophie und griechische Reflexion bald in wechselseitiger Verbindung bald im Kampfe gegeneinander gestrebt, in metaphysischer Speculation solche Fragen zu beantworten. Wenn man nicht unwandelbar davon ausgehen wollte, dass dem Menschen jede Vorstellung und jede wahre Anschauung über die inneren Beziehungen Gottes in Gott und zu dem Geschaffenen, also über das Wesen Gottes so weit er sich nicht offenbart, schlechthin unmöglich ist, so gab es im ganzen Umkreis aller auffindbaren Phantasiebilder keines, das nicht mit gleichem Recht und Unrecht zu den Erklärungen, nach denen man suchte, benutzt werden konnte. Man hat sie in der That alle herbeigezogen und keines blieb ausgeschlossen. Von der frühesten Verirrung, gegen die schon der erste Brief des Johannes sich zu wenden scheint, dass man Christus hoch zu erheben glaubte, wenn man ihn für eine fortgesetzte Erscheinung Gottes erklärte, die von dem Menschen nichts als einen Scheinkörper habe, bis zu den Machtsprüchen der byzantinischen Kaiser lässt sich keine Combination aussinnen, die nicht erdacht, bekämpft und behauptet worden wäre, auch wenn zum Theil freilich solche Combinationen nur festgestellt wurden, um andere weiter gehende abzuwehren. Die Scholastik hat dieses Erbe übernommen und gesichtet, bis zu dem anerkennenswerthen Ausspruche, dass man zu wahren Anschauungen über das Wesen Gottes, soweit Gott sich nicht offenbart also in die Erfahrung des Menschen hereinreicht, nicht anders gelangen könne als via causalitatis, via eminentiae und via negationis.

Anhänger der gewagtesten, wie der sichersten und gewissesten dogmatischen Annahmen haben sich auf Stellen der Bibel berufen. Es ist nicht zum Nachtheil des heiligen Buches gemeint, es dient vielmehr als Beweis des unendlichen Reichthums seiner abschliessenden Wahrheit, die viele alles und jeden etwas finden lässt, dass von ihm gesagt werden konnte:

> hic liber est in quo quaerit sua dogmata quisque,
> invenit ac pariter dogmata quisque sua.

Das eine aber ist in jetziger Zeit theils durch offene Erklärungen theils durch vielfache Anzeichen immer deutlicher geworden, dass gegenwärtig unter allen namhaften Lehrern der Theologie keiner sich zu dem früheren Inspirationsbegriff bekennt, nach welchem die biblischen Schriftsteller die ein Dictat empfangenden Federn des heiligen Geistes waren. Das Zugeständniss, dass dieser Inspirationsbegriff aufgegeben sei, muss nothwendig vorausgehen, wenn eine übereinstimmende richtige Bibelerklärung auch nur gehofft werden soll. So lange man Schriften, die eine menschliche Geschichte hatten, allem menschlichen Geschehen entrückt glaubte, konnten Verschiedenheiten in untergeordneten Dingen, es konnten selbst einzelne vorher weniger beachtete Worte Anlass zu Streit und Spaltung geben. Dies wird beachtet werden müssen, wenn man erklären will, dass in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche durch so viele Lehrer Schulen gebildet wurden, deren Zwistigkeiten durch weltliche Kämpfe und Machtsprüche mehr unterdrückt als ausgeglichen wurden. Auch wo noch in jetziger Zeit ein Ueberbleibsel der Lust hervortritt, an dem früheren Inspirationsbegriff festzuhalten, wird sich leicht ein Verlangen damit verbinden, die eigene Ansicht als nicht fehlbar anderen aufzudringen.

Es giebt aber noch ein anderes Zugeständniss, ohne welches eine übereinstimmende richtige Bibelerklärung, die doch so nothwendig wäre, für alle Zeiten ganz unmöglich ist, und dieses Zugeständniss scheint für die meisten überaus schwer zu sein. Es ist die Einsicht, dass die Grenzen, in welchen Gott sich den Menschen offenbart, scharf aber nicht weit gezogen sind, und dass es darüber hinaus keine Gotteserkenntniss giebt. Das ist natürlich kein neuer Fund, und die Namen, mit welchen sich zu allen Zeiten diese Einsicht verbunden hat, sind bekannt genug. Aber doch werden diese Grenzen unablässig überschritten, man will, wenn auch gelegentlich einige Scheu vor den letzten Gründen gezeigt wird, die inneren Beziehungen in Gott und Gottes zu dem Ge-

schaffenen beschreiben, und hält die zutreffende Folgerichtigkeit des nach unseren Massstäben entworfenen Gebildes für die Wahrheit der Dinge. An der Freude und Beruhigung durch solche Gebilde nimmt der Theosoph und der einfache Pfarrer gleichmässigen Antheil. Das Zurückgehen auf die engen Grenzen der von Gott geordneten Gotteserkenntniss, die sich nun einmal nicht erweitern lassen, scheint ihnen unerträglich, weil das Christusbild, das sie vor sich aufgestellt haben, es nicht zu fordern scheint. Christus aber fordert zuerst, dass man die Grenze genau erkenne, bis zu welcher Gott sich offenbart, und dann, dass man bei dieser Grenze stehen bleibe. Dieses Stehenbleiben bei den enggezogenen Grenzen darf man nicht auf sich nehmen wie eine Krankheit, die man erträgt, man muss die Erkenntniss der von Gott geordneten Grenzen mit Dank und Hingebung aufnehmen, wie der Gesunde, der sich seiner Gesundheit freut. Vergleicht man den Stand der christlichen Lehre zu unserer Zeit mit dem der ersten sechs Jahrhunderte, so kann allerdings die protestantische Christenheit sich glücklich schätzen, dass ihre Lehre nicht von der unruhigen Majorität bischöflicher Synoden und von den Machtsprüchen byzantinischer Kaiser abhängt. Dass aber in der jetzigen christlichen Lehre die unverrückbaren Grenzen der menschlichen Gotteserkenntniss vor dem Eindringen unberechtigter Metaphysik bewahrt wären, kann nicht behauptet werden. Wir sagen sehr vieles von Christus, was Christus und seine Apostel nicht von ihm gesagt haben, und gerade damit wird der Eingang zum Christenthum erschwert und oft nicht ohne schwere Verantwortlichkeit unzugänglich gemacht.

Zur Beruhigung kann dienen, dass die lehrhafte Beantwortung der Frage, wodurch Christus Erlöser ist, seit Schleiermacher und Rothe von dem, was Christus nicht gesagt hat, mehr und mehr befreit wird. Rothe hat in seiner Erklärung des ersten Briefes des Johannes (ed. Mühlhäusser 1878) S. 35 diese Frage so beantwortet: „Christus ist der Erlöser geworden durch seine eigene

That, nicht etwa auf natürliche Weise, sondern vermöge seiner eigenen religiös-sittlichen Entwicklung; er hat sich zum Erlöser vollbereitet, sich dieses Vermögen erarbeitet. Dies ist es, was die von ihm gestiftete Versühnung in sich schliesst. Sein Tod ist das Hauptmoment in dieser Entwicklung, und zwar bestimmt als Opfertod. Er ist zwar nicht das einzige Moment der Arbeit an der Versühnung, jedoch das entscheidende." Es ist zu befürchten, dass diese Antwort, nach welcher Christus dadurch Erlöser ist, dass er sich das Vermögen zu erlösen selbst erarbeitet hat, indem er sich vollständig geheiligt hat (S. 47), von vielen gemeistert werden wird, die Rothe an Tiefe und Vollkommenheit des christlichen Lebens nicht nahe kommen, womit nicht gesagt ist, dass man allen seinen Aussprüchen zustimmen könnte. Den Worten „nicht etwa auf natürliche Weise" kann man zustimmen, sobald nur zugestanden ist, dass damit die Wirkung des göttlichen Geistes, soweit sie dem Menschen verborgen ist, gemeint sei. Denn göttlicher Geist und materielle Natur sind nun einmal volle Gegensätze so gewiss als Vergänglichkeit und unvergänglicher Bestand Gegensätze sind. Was vom göttlichen Geiste herkommt kann nicht zu dem gehören, was von der materiellen Natur herkommt. Die materielle Natur ist das dem Menschen zukommende Erforschungsgebiet, in welchem er die Grenzen seiner Forschung mehr und mehr feststellen kann. Was aber von dem Geiste herkommt muss wieder getheilt werden in das nach Gottes Ordnung dem Menschen Offenbare, und das nach derselben Ordnung dem Menschen Verborgene. Offenbar ist dem Menschen was in seine Erfahrung eingeht, wenn auch nur in die religiöse (auch in die philosophische, soweit diese aus religiöser Nöthigung herstammt), und das eben ist die berechtigte oder wahre Metaphysik. Verborgen ist dem Menschen was in seine Erfahruug nicht eingeht, auch nicht in die religiöse, was nicht angeschaut, nicht vorgestellt und auch nicht gedacht werden kann, denn auf diesem Gebiete hört der Unterschied zwischen Anschauung, Vorstellung und Gedanke

auf, weil sie sämmtlich sich in das Unvermögen verlieren, und wenn man in willkürlichen Gebilden aussprechen will was nicht angeschaut, nicht vorgestellt und nicht gedacht werden kann, so ist das eben die unberechtigte oder falsche Metaphysik. Natürlich ist damit der Streit nicht beendigt, weil gesagt werden kann: was zu deiner religiösen Erfahrung nicht gehört, kann darum doch zu der meinigen gehören. Aber unter Christen ist doch das Streitgebiet eingeschränkt. Wie Christus für das Leben des Menschen Mass und Entscheidung giebt, so giebt er sie auch für seine Gotteserkenntniss. In guter Absicht sind ja alle diese Fragen gestellt und beantwortet worden, man glaubte Christus zu ehren und nur dann ihn recht zu erkennen, wenn man unternahm, seine innergöttlichen Wesensbeziehungen zu Gott genau festzustellen; und doch hat Christus nichts anderes gesagt, als dass er und der Vater eins seien, dass Gott ihn niemals allein lasse weil er allezeit seinen Willen thue, dass er von oben sei und ausgegangen von Gott, und dass wer ihn gesehen habe der habe Gott gesehen. Er befürchtete gar nicht, dass diese Worte von denen, die ja wussten, dass Gott unsichtbar ist, missverstanden werden könnten, und dachte wohl nicht, dass nach vielen Jahrhunderten Metaphysiker kommen würden, die Gott beschreiben wollten, wie er ist. Das Bleiben Christi in uns, nicht verschieden von unserem Bleiben in Christus, beides von Johannes gefordert, ist das Halten seines Wortes, „seines Logos“ oder seiner Gebote, weshalb es nothwendig ist, dass wir unser Christenthum nicht in eine christliche Lehre, sondern in ein persönliches Verhältniss zu Christus setzen (Rothe a. a. O. S. 102). Wir brauchen einen Vorgänger, von dem wir wissen mit der Zuversicht des Glaubens und glauben mit der Bestimmtheit des Wissens, dass er sich so vollständig geheiligt hat, dass wir die Zuversicht haben können, Gott werde wie auf seine Bürgschaft hin die Sünde vergeben und die Gemeinschaft mit uns, in welcher die Religion sich gründet, annehmen, wenn wir in ihm bleiben und uns nach dem Maasse unserer Kräfte so heiligen, wie er sich

vollständig geheiligt hat. Wir sind dann nicht sündlos wie er es sein muss um der Vorgänger und das Vorbild zu sein, das uns nothwendig ist, aber wenn auch die Sünde noch zu uns gehört, so gehören wir doch nicht mehr der vollen Herrschaft der Sünde an, wir haben Freiheit nicht von ihr aber über sie, und unser Nahen zu Gott, dem nach Jakobus das Nahen Gottes zu uns folgt, ist möglich geworden. In dieser Auffassung der Erlösung, der Versöhnung und Rechtfertigung hat sich eine grosse Uebereinstimmung unter den neueren Lehrern angebahnt.[1]) Wenn es nun aber darauf ankommen soll, den Unterschied zwischen Christus und uns festzustellen, das heisst also zu ermitteln, was Gott habe thun müssen, um zu veranstalten, dass Christus sich vollständig heiligen konnte, während wir das nicht können, mit anderen Worten: dass die innigste Wechselbeziehung des Religiösen und des Sittlichen in Christus ideale Wirklichkeit war und in uns immer nur bruchstückweise Wirklichkeit werden kann, so sollten wir uns doch erinnern, dass Christus und seine Apostel diese Möglichkeit für Gott und dieses Thun Gottes nicht beschrieben haben, und sollten uns nicht dazu drängen, sie statt ihrer zu beschreiben. Denn wenn Christus sagt, dass er von jeher Herrlichkeit bei Gott hatte und dass er früher als Abraham war, so ist das doch nichts anderes als wenn Johannes sagt, dass das wahrhaftige Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, (nach Paulus Gottes Kraft und Gottes Weisheit, die Christus war,) stets in die Welt kam und in Christus voll erschienen ist; und mit solchen Worten, die nur eine dem Menschen ohnehin offenbar gewordene Thatsache bezeichnen, sind doch die innergöttlichen Beziehungen Gottes in Gott nicht ausgesprochen und beschrieben. Für den Vorgänger, dem wir nachfolgen sollen, brauchen wir das Zeugniss des Geistes, auf welches er selbst sich berufen hat, und da wir wissen und erfahren, so gewiss als wir leben, dass

1) Alles zur unberechtigten Metaphysik gehörige hat niemand schärfer und mit grösserem Erfolge zurückgewiesen als Lipsius, Dogmatik 1876, und dogmatische Beiträge, Jahrb. f. protest. Theol., 1878.

die Grenzen unserer Gotteserkenntniss nicht weit gesteckt sind, so besteht für Christus das Zeugniss des Geistes darin, dass er selbst bei diesen Grenzen stehen geblieben ist; wir würden wankend werden, wenn er sie weiter hinaus schieben wollte. Soll nun aber gesagt sein, dass der Unterschied zwischen Christus und uns schon in anderer Weise festgestellt sei, nämlich durch Matth. 1, 18 ff. und Luc. 1, 26 ff., so könnte diese Feststellung, die eine sehr äusserliche (sinnlich-physische) wäre, ohne Aufrechthaltung des früheren Inspirationsbegriffes nicht behauptet werden. Denn diese Feststellung streitet mit den bestimmtesten und wichtigsten Worten Christi und der Apostel Paulus und Johannes, sowie mit Matthäus und Lucas selbst. Matthäus will durch sein Evangelium zwei Dinge erweisen, dass Christus Sohn Davids und dass er Sohn Gottes ist. Das erste erweist er durch das Geschlechtsregister, welches er in Joseph ausmünden lässt, und dasselbe thut Lucas, wenn auch sein Geschlechtsregister Verschiedenheiten aufweist; auf die Worte *ὡς ἐνομίζετο* Luc. 3, 23 kann das Christenthum nicht gebaut sein. Das andere, nämlich dass Christus Gottes Sohn ist, erweisen beide durch den ganzen übrigen hiervon unabhängigen Inhalt ihres Evangeliums, nämlich durch die That und durch die Worte Christi, an welche auch wir uns zu halten haben. Christus hat in Antwort auf entscheidende Frage und in Umbiegung einer volksthümlichen Erwartung sich Sohn Gottes genannt, und er hat diese Bezeichnung nicht auf Erklärungen innergöttlicher Wesensbeziehungen, sondern darauf gegründet, dass er, was wir nicht können, allezeit den Willen seines himmlischen Vaters thue, und dass man im Halten seiner Gebote erkennen werde, ob seine Lehre aus Gott sei oder ob er von ihm selbst rede. In diesem gegensätzlichem „von mir selbst“ liegt kein Hinweis darauf, dass Christus von seiner materiellen Naturseite anders gedacht habe, als von der materiellen Naturseite des Menschen überhaupt. Matthäus und Lucas verkünden, dass Christus an alle, die ihm nachfolgen wollen, den Anspruch erhebt, dass sie Söhne Gottes, *υἱοὶ θεοῦ*, werden sollen

Matth. 5, 9; 5, 45; Luc. 6, 35. Wenn er also mit unantastbaren Worten den Seinen die Aufgabe stellt, das zu werden, was doch in Wirklichkeit nur er war, nämlich Söhne Gottes, und wenn er nach Joh. 17, 22 die Herrlichkeit, die er bei Gott hatte, den Seinen mittheilt: was hat er dann noch für sich behalten? Die Herrlichkeit, die Gott ihm gegeben hatte, können wir doch nicht nach doketischer Weise spalten und vertheilen in eine Herrlichkeit ehe die Welt war, und in eine Herrlichkeit, die ihm Gott für die Seinen gegeben hatte. Paulus hat denselben Weg eingeschlagen wie Matthäus und Lucas. Er weiss, dass der Sohn Davids Sohn Gottes ist in dem Sinne, den Christus mit diesen Worten verbunden hat, und sagt von ihm ohne jede Einschränkung, dass er dem Fleische nach von Abraham, Gal. 3, 16, von David, Röm. 1, 3, von den Israeliten, Röm. 9, 5, herstammt, wenn er auch auf „Mythen und endlose Geschlechtsregister", 1 Tim. 1, 4; 2 Tim. 4, 5; Tit. 3, 9 kein Gewicht legt; aber als hätte er die Worte Christi Matth. 5, 9. 45 selbst gehört nennt er die Söhne Gottes, *υἱοὶ τοῦ θεοῦ*, die an Christus glauben, Gal. 3, 26, und die durch den Geist Gottes getrieben werden, Röm. 8, 14, und versichert Gal. 4, 7: „so bist du nun nicht mehr Knecht, sondern Sohn", weil Gott die Sohnschaft, *υἱοθεσία*, und den Geist seines Sohnes ausgesandt hat in unsere Herzen. Paulus macht keinen Unterschied zwischen Sohnschaft und Kindschaft, und hat Röm. 8, 16. 17 im Vergleich zu Gal. 4, 6, dann auch Röm. 8, 19; 8, 21. 23 die bestimmten Worte Söhne Gottes und Kinder Gottes abwechselnd und gleichbedeutend gebraucht. Das hat Paulus gethan mit allem Recht und nach Anleitung Christi; wir aber, die wir nach so vielen Jahrhunderten erfahren haben, dass wir einen sündlosen Vorgänger brauchen und einen anderen als Christus nicht finden können, wir müssen ganz nothwendig und ein für allemal nur den Einen der es uns möglich gemacht hat uns zu Gott zu nahen, Sohn Gottes nennen, alle anderen aber, die sich nach seinem Vorgange zu Gott nahen wollen, Kinder Gottes.

Die parsische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht.

Von

Prof. Dr. H. Hübschmann
in Strassburg.

Dass fast alle Völker an ein Leben nach dem Tode glauben, ist eine bekannte Thatsache, die, wenn sie auch an sich nichts für die Wahrheit des Unsterblichkeitsglaubens beweisen kann, doch jedenfalls von hohem Interesse für die Psychologie sowohl wie für die vergleichende Religionswissenschaft ist. Zur Förderung dieser Wissenschaft, welche das Wesen der Religion und die Geschichte der Religionen erforschen will, einen kleinen Beitrag zu liefern, ist der Zweck des folgenden Aufsatzes, in welchem der Unsterblichkeitsglaube nicht abstract, sondern in derjenigen concreten Form dargestellt werden soll, welche ihm der Geist des altiranischen Volkes gab. Ist es doch die Form, in welcher der Glaube an die letzten Dinge nicht nur in manchen Zügen an den altgermanischen erinnert, wie wir ihn aus der Edda kennen, sondern auch in auffallender Weise mit demjenigen übereinstimmt, welchen die christliche Kirche predigt, so dass er wohl Anspruch auf unser Interesse erheben darf. —

Man darf nicht annehmen, dass die alten Iranier die Unsterblichkeitsidee selbständig geschaffen hätten, sondern sie brachten sie aller Wahrscheinlichkeit nach schon aus

der indogermanischen Urheimat mit, aus der Zeit, als Inder, Iranier, Griechen, Römer, Slaven, Germanen und Kelten noch éin Volk waren. Zwar könnte man für die Ansicht, dass das indogermanische Urvolk an ein Leben nach dem Tode nicht geglaubt hätte, geltend machen, dass es den Menschen, besonders im Gegensatze zu den „ewigen Göttern“ direct den „sterblichen“ nannte. Denn wenn im Sanskrit der Mensch: m á r t a oder m á r t i a heisst, im Zend m a r e t a oder m a s h i a (das aus m a r t i a entstanden ist), im Altpersischen m a r t i a, im Armenischen m a r d, im Griechischen *βροτός* (aus *μροτος* = *μορτος* entstanden), so muss, da alle diese Wörter auf die Wurzel m a r in der Bedeutung „sterben“ (vgl. lateinisch mor-iri, mor-talis) zurückgehen, geschlossen werden, dass in der indogermanischen Ursprache das Wort für Mensch: márta oder mártia, d. h. der Sterbliche lautete, während im Gegensatz dazu der Gott ámarta = *ἄμ-β-ροτο-ς* oder ámartia = *ἀμ-β-ρόσιο-ς* d. h. der Unsterbliche genannt wurde. Aber die Indogermanen konnten trotzdem an ein Leben nach dem Tode glauben, wie ja auch wir uns „Sterbliche“ nennen und uns für unsterblich halten, nur dass der Indogermane den Leib für durchaus vergänglich, „sterblich“ hielt, während der christliche Germane an eine Auferstehung und Fortdauer des Leibes glaubt. Dass aber die Indogermanen wirklich schon den Unsterblichkeitsglauben hatten, müssen wir deshalb annehmen, weil wir denselben bei Indern, Persern, Griechen und Germanen in der ältesten Zeit nicht nur fertig vorfinden, sondern auch mit mehreren übereinstimmenden Zügen eigenthümlicher Art, die sich in ihrer Uebereinstimmung nur verstehen lassen, wenn man annimmt, dass sie bereits zur Zeit der Einheit des indogermanischen Volkes ausgebildet worden sind. Leider aber lässt sich über diesen Glauben des Urvolkes nichts Näheres sagen, da das Material, auf welches wir unsere Vermuthungen stützen müssen, allzu fragmentarisch ist. Jener Glaubensform am nächsten steht aber jedenfalls diejenige, welche wir in den Liedern des Rgveda, des ältesten Buches nicht nur der indischen sondern der ganzen indogermanischen Literatur, nieder-

gelegt finden und die hier, wenn auch nur kurz, dargestellt werden soll, zumal ja die Religion der alten Iranier mit der der Vedas auf das innigste zusammenhängt. Denn auch nach der Trennung der indogermanischen Volksstämme blieben die Vorfahren der Inder und Iranier noch längere Zeit als ein Volk bei einander und bildeten Sprache und Sitte wie auch Religion gemeinsam weiter, bis auch diese Einheit zerfiel als ein Theil der Arier ostwärts zog, um sich im fruchtbaren Indien eine neue Heimat zu gründen. —

Wenn auch in den ältesten Liedern des Rgveda das Schicksal der Seele nach dem Tode nirgends näher erörtert wird, so beweisen doch einzelne Stellen, dass in der Zeit, in welcher jene alten Lieder entstanden, der Unsterblichkeitsglaube schon vorhanden war. So heisst es z. B. „den Sterblichen (martam) lässt du, o Agni, zur höchsten Unsterblichkeit (amrtatve) gelangen,“ oder „auf des Himmels Rücken steht er, der Freigebige, er geht zu den Göttern. Die welche reichlichen Opferlöhn geben, erlangen Unsterblichkeit,“ oder: „wir tranken Soma, wir wurden unsterblich, wir gingen ein zum Licht, wir fanden die Götter.“ Und an einer andern Stelle heisst es: „möchte ich gelangen zu dem lieben Wohnsitze Vishṇu's, wo fromme Männer sich ergötzen.“ Dazu kommt, dass in diesen Liedern neben den Göttern mehrfach auch die pitaras die Väter, das sind die Seelen der verstorbenen Vorfahren, als noch existirend angerufen werden. Deutlicher tritt uns der Unsterblichkeitsglaube aber erst in den Liedern des Rgveda, die einer späteren vedischen Epoche angehören, und im Atharvaveda entgegen, und zwar ist er hier mit der Jama-Sage eng verbunden.

Jama (d. h. Zwilling) wird von seiner Schwester Jamî als der „einzige Sterbliche“ bezeichnet, woraus sich ergiebt, dass nach der altindischen Sage Jama und Jamî die ersten Sterblichen, das erste Menschenpaar waren. Sie waren die Kinder Vivasvants und der Saraṇjû, der Tochter Tvashṭar's, oder auch nach einer andern Stelle des Gandharven und der Meerfrau, also göttlichen Ursprungs, wenn

auch die Eltern nur zu den göttlichen Wesen niederen Ranges gehörten. Von diesem Geschwisterpaar stammt die Menschheit ab. War aber Jama der erste Sterbliche, so war er auch der erste Gestorbene, und war die Seele unsterblich, so muss Jama's Seele zuerst zur Unsterblichkeit eingegangen sein, zuerst ins Jenseits den Weg gefunden und ihn allen andern Menschen gewiesen haben. Diese That Jama's wird öfter gepriesen. So heisst es im Ṛgveda:

„Ihn der hingegangen ist zu den grossen Höhen,
der den vielen (nach ihm) den Weg gewiesen hat,
den Sohn Vivasvants, den Versammler der Menschen,
den König Jama verehre mit Opfer.
Jama verschaffte uns zuerst freie Bahn
nach jener Flur, die (uns) nicht genommen werden kann“

Dem ersten Wegweiser zur Unsterblichkeit, dem ersten Ankömmling im Jenseits gebührt natürlich der Vorrang vor den Seelen der Verstorbenen, die nach ihm gekommen sind: Jama wird zum Fürsten der Seligen. Darum ruft man der Seele des eben Gestorbenen zu: „Vereinige dich mit den Vätern, vereinige dich mit Jama.“ So sehr aber auch Jama unter den Manen hervorragt, der Beherrscher der Seligen steht doch unter den Göttern und hat nicht Theil an der Göttlichkeit, wie aus der Stelle „die beiden Könige, Jama und den Gott Varuna, wirst du schauen“ deutlich hervorgeht. Selbst kein Gott ist er aber doch des Umganges mit den Göttern gewürdigt, denn er sitzt mit ihnen unter einem schattigen Baume und trinkt den süssen Trank, der ihm dargebracht wird. Als König des Reiches, in das die Seele des Verstorbenen eben eingehen soll, muss Jama zum Todtenopfer eingeladen werden, es wird aber auch bald dem Beherrscher des Todtenreiches die Macht zugeschrieben, die Seele aus diesem Leben in sein Reich abzurufen, er wird zum Tode selbst oder doch der Tod zu seinem Boten gemacht. So heisst es im Ṛgveda: ihm, Jama, dem Tode sei Verehrung, und im Atharvaveda: der Tod war der aufmerksame Bote Jama's, die Geister liess er zu den Vätern gelangen.

Als Todesgott hat Jama zwei Hunde, die als seine Boten unter den Menschen wandeln, um diejenigen auszulesen, welche in Jama's Reich eingehen sollen. Andrerseits bewachen diese Hunde den Eingang der Todtenwelt. Nach dem Ath. V. ist der eine von diesen Hunden schwarz, der andere scheckig, nach dem Rgv. werden die „beiden Hunde der Saramâ,"[1]) wie sie hier heissen, als „vieräugig, scheckig, pfad-behütend, menschen-beschauend, breitnasig, nimmersatt, braun" beschrieben. Von diesem Beinamen ist der interessanteste derjenige, welcher durch „scheckig" übersetzt ist, çabala, ein Wort, das wahrscheinlich auf eine ältere Form çarbara zurückgeht, der im Griechischen *κερβερο* entsprechen würde. Der *Κέρβερος* ist aber der bekannte Höllenhund, der den Eingang zur Unterwelt bewacht, „freundlich gegen Alle welche hineingehen, aber schrecklich und bissig gegen Jeden, der wieder hinaus will, ein scheussliches Ungeheuer mit vielen (3 oder 50) Köpfen und fürchterlicher Stimme." (Preller, Griech. Myth.) Die Vorstellung von einem Hunde, der den Eingang zur Todtenwelt bewacht, ist also Griechen und Indern, und wie wir unten sehen werden, auch Iraniern und Germanen gemeinsam, und geht darum in die indogermanische Vorzeit zurück.

Stirbt nun Jemand, so wird ein Todtenopfer veranstaltet, Jama und die Manen dazu eingeladen und die Seele aufgefordert, ins Jenseits zu gehen, während der Leib entweder zur Erde bestattet oder, wie es später allein üblich war, dem Feuer, dem Vermittler zwischen Menschen und Göttern übergeben wird. Das Feuer wird aufgefordert, den Todten beim Verbrennen nicht zu beschädigen, ihn gar zu machen und den Vätern zu überbringen, ohne etwas von dem Leibe zurückzulassen. Das Auge geht zur Sonne, der Athem in den Wind, die Glieder je nach ihrer Natur zum Himmel oder zur Erde, ins

---

1) Saramâ, die Botin Indra's, als Sturmwolke gedeutet. Die Hunde heissen sârameya, was Nachkomme der Saramâ bedeutet und, nach A. Kuhn, mit griech. *Ἑρμείας* identisch sein soll.

Wasser oder in die Pflanzen, während die Seele „auf den alten Pfaden auf denen die Vorväter heimgegangen sind," ins Jenseits eilt, von den Maruts emporgeführt. An Jama's Hunden geht sie vorüber und gelangt in Jama's Reich, wo die seligen Väter vereinigt sind. In den Himmel, ihre alte Heimath zurückgekehrt, erlangt sie blühend einen neuen Körper und geniesst was sie sich verdient hat, frei von allen Sünden und körperlichen Gebrechen, mit Jama und den Vätern zusammen schwelgend. Nach dem Atharvaveda sieht der Selige dort Frau, Kinder und Eltern wieder und freut sich irdischer, sinnlicher Genüsse, in jenem Reiche, von dem es schon im Rgveda an einer bekannten schönen Stelle (nach Geldner-Kaegi's Uebersetzung) heisst:

Wo Licht ist, welches nie erlischt,
und wo der Himmelsglanz erstrahlt,
Dahin in die Unsterblichkeit
die ewige bringe Soma mich!

Wo König ist Vaivasvata[1])
und wo des Himmels innerstes,
Wo jene ewigen Wasser sind —
o Soma mach unsterblich mich!

Wo man nach Wunsch sich regt, bewegt
in dritter Höh' des Himmelreichs,
Wo glanzvoll alle Räume sind —
o Soma, mach unsterblich mich!

Wo Wunsch und Sehnsucht sind gestillt
an rother Sonne Gipfelpunkt,
wo Lust und Sättigung zugleich —
o Soma mach unsterblich mich!

Wo Lust und Freud' und Fröhlichkeit
und Wonne wohnen, wo der Wunsch
des wünschenden Erfüllung hat —
o Soma, mach unsterblich mich!

Suchen wir nach einem Gegensatz zu diesem lichtvollen Himmel, nach der finstern Hölle, so sehen wir uns in der ältesten indischen Literatur vergebens danach um. In jener Zeit, wo die Inder noch so grosse Lust am Leben

---

1) d. h. Vivasvants Sohn = Jama.

fanden, glaubten sie wohl, dass die Bösen vorzeitig aus diesem Leben scheiden müssten, ohne in jenes einzugehn, dass mit ihrem Leibe auch ihre Seele sterben würde. Erst der Brahmanismus schuf die Hölle und stattete sie vollkommen, mit endlosen Martern und Qualen aller Art aus, obwohl sie eigentlich überflüssig war. Denn nach der brahmanischen Lehre von der Seelenwanderung musste ja der Mensch die Sünden, die er in dem einen Leben beging, allemal im nächsten büssen. Um die Hölle verwenden zu können, wurde gelehrt, dass der Böse nach diesem Leben zunächst die Qualen der Hölle zu erleiden habe, um dann zu einem schlimmeren Erdenleben geboren zu werden als das frühere war. Da éine Hölle bald nicht mehr ausreichte, mussten neue errichtet werden: Manu's Gesetzbuch kennt bereits 21 Höllen. Die Buddhisten entlehnten von den Brahmanen zunächst acht Höllen, die später vermehrt wurden, so dass die Zahl der unter der Erde befindlichen Höllen auf 136 stieg. „Hunderttausend Jahre reichen nicht aus, um alle Qualen der Hölle zu beschreiben“ ist ein Priesterausspruch, der dem Buddha in den Mund gelegt wird, obwohl dieser von einer Hölle nichts gelehrt hatte. Brahmanen und Buddhisten gilt Jama als Fürst oder doch als Richter der Hölle. —

So einfach und ursprünglich wie die Anschauungen des Veda über das Leben nach dem Tode sind die altiranischen, die im Folgenden geschildert werden sollen, nicht und zwar einmal, weil sie schon einer weit späteren Zeit angehören, dann aber weil sie durch das eigenthümlich gefärbte Prisma der parsischen Weltanschauung hindurchgegangen und zudem von dem ausgebildeten Priesterthum beeinflusst worden sind. So finden wir hier auch nicht bloss den Glauben an ein Leben und eine Vergeltung nach dem Tode, sondern auch an eine Weltkatastrophe, die am Ende der Tage eintreten soll.

A. Himmel und Hölle.

Die Hauptquelle für unsere Kenntniss der Religion der Parsen (der Feueranbeter, wie sie gewöhnlich von uns genannt werden) ist ihre heilige Schrift, das Avesta, das wir unrichtig auch Zendavesta nennen. Dieses Buch ist in einer Sprache geschrieben, die dem Osten Iran's, möglicherweise Baktrien angehört, und wurde in vorchristlicher Zeit verfasst. Es zerfällt in drei Theile, den Vendidad, den Jasna und die Jashts;[1]) ein Theil des Jasna aber ist in einem eigenthümlichen Dialekt geschrieben und bekundet sich durch seinen Inhalt als den ältesten Theil des Avesta. Es sind die Gâthâs, d. h. Lieder, die zum Theil vom Stifter der Religion, Zoroaster (eigentl. Zarathushtra) verfasst, vor das sechste Jahrhundert a. Chr. zu setzen sein werden. Ausser dem Avesta dienen uns zur Erforschung der parsischen Religion diejenigen Schriften, die der Zeit nach Christus angehören, der Zeit der Sasaniden, welche die Religion Zoroasters im persischen Reiche wieder zur Geltung brachten. Von diesen Schriften, welche in Pehlevi abgefasst sind, kommen hier drei in Betracht, der Bundehesh (Bd.), das Buch von Artâi Vîrâf (A. V.) und der Mainyo-i-Khrad (Mkh.). Die Religion dieser Schriften ist eine dualistische. Gemäss derselben steht in der Welt das gute Princip, Ormuzd (ursprünglich: Ahura-mazdâ) mit seinen Genien und Engeln und den guten irdischen Creaturen dem bösen Princip, Ahriman (urspr. Añromainyu) mit seinen Teufeln und den schlechten irdischen Creaturen gegenüber, und die Aufgabe aller guten Wesen ist es, die bösen zu bekämpfen, damit zuletzt das Böse ganz unterliege und das gute Princip zur alleinigen Herrschaft gelange. Die wirksamste Waffe aber gegen das Böse ist das Gesetz, welches Zoroaster verkündigt hat. Wer von den Menschen dieses Gesetz annimmt und erfüllt, ist ein erfolgreicher Streiter

---

1) Im folgenden entsprechend mit Vd., Js. und Jt. (nach Westergaards Ausgabe) citirt.

gegen Ahriman und für Ormuzd und wird, wenn nicht hier, so doch im Jenseits gewiss seinen Lohn erhalten, so sicher den Bösen und Ungläubigen dort Strafe treffen wird.

An einer Stelle des Avesta, die uns nicht mehr erhalten ist, hatte, wie wir aus dem Bundehesh[1]) wissen, Ormuzd selbst gesagt, dass die Seele früher geschaffen sei als der Körper. Dass sie überhaupt eine vom Körper unabhängige Existenz führe, constatirt der Bundehesh[2]) wenn er sagt: „Sobald die Frucht in den Leib der Mutter kommt, kommt die Seele vom Himmel und setzt sich hinein; sie setzt den Leib in Bewegung, so lange er lebt; wenn der Leib stirbt, mischt er sich mit der Erde und die Seele geht zum Himmel zurück.“ Also ist die Seele unsterblich. In der That finden sich in dem Theile des Avesta, der uns erhalten ist, noch genug Stellen, die den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, meist zugleich mit dem Glauben an Himmel und Hölle und eine Vergeltung im Jenseits, direkt aussprechen. So heisst es im Avesta: seine Seele gelangt ins Jenseits (wörtlich: in die praeexistente Welt),[3]) oder: Gesundheit und Unsterblichkeit sind der Lohn der Frommen im Jenseits (wörtlich: in der Praeexistenz)[4]), und weiter: man verkünde ihm als Lohn für das Jenseits den Besitz des Paradieses.[5]) Dagegen sagt der Vendidad vom bösen Menschen: Lebend wird er nicht gerecht, gestorben hat er nicht Theil am Paradiese. Er erlangt die Welt der Bösen, die aus Finsterniss besteht, aus Finsterniss entsprossen, finster ist.[6]) Und an einer andern Stelle heisst es: Die Teufel liefen in den Grund der finstern Welt, nämlich der tobenden Hölle (daozhañha, neup. dozakh)[7]) Unten in der engen dunklen Hölle hausen Ahriman und die Teufel (daeva's), oben im Paradies dem „strahlenden, ganz glänzenden“, wie es oft genannt wird, im leuchtenden Garonmâna ist der Sitz Ormuzd's, des heiligen Geistes, und seiner Genien, der Ameshâspenta's.

---

1) Cap. XV. 2) Cap. XVII. 3) Vd. 13, 8. 4) It. 1, 25. 5) Vd. 9, 44. 6) 5, 61. 7) Vd. 19, 47.

Beider Wohnort nennt It. 19, 43, wo der jugendliche Snâvidhaka frevelnd sagt:

Unmündig bin ich, mündig nicht,
Doch bin ich mündig erst, so soll
der Himmel selbst mein Wagen sein,
der Erde Ball mein Wagenrad.
Den heiligen Geist führ ich herab
aus seines Paradieses Glanz,
den Ahriman hol ich herauf
aus seinem finstern Höllenpfuhl,
sie sollen meinen Wagen ziehn,
der heilige Geist und Ahriman.

Das Paradies, Garonmâna, wird noch öfter im Avesta erwähnt; an einer Stelle[1]) wird die Sonnengottheit Mithra aufgefordert, die Opfergaben anzunehmen, sie huldvoll zu sammeln und im Garonmâna niederzulegen.

Besser aber als alle andern Stellen unterrichtet uns der zweiundzwanzigste Jasht über die Vorstellung, die sich die Parsen vom Schicksal der Seele nach dem Tode machen. Ich theile deshalb den ganzen Abschnitt in Uebersetzung mit:

„Wenn ein frommer stirbt, wo weilt in den ersten drei Nächten seine Seele? Ormuzd antwortete: Nahe beim Haupt (d. h. an der Stelle wo das Haupt lag, als die Seele den Körper verliess) sitzt sie die Gâthâ Ushtavaiti recitirend, Heil rufend:

„Wer es auch sei, ihm möge Heil
Ormuzd der freie Herrscher geben."

In diesen drei Nächten erlebt die Seele soviel Freude wie die Welt der Lebendigen zusammen. Am Ende der dritten Nacht, wenn die Morgenröthe aufleuchtet, erscheint die Seele des Frommen unter Bäumen und in Düften weilend. Ihr weht ein Wind entgegen von Süden her, duftig, duftiger als alle andern Winde. Diesen Wind einathmend spricht die Seele des Frommen: Woher weht dieser Wind, der duftigste, den ich je mit der Nase gerochen habe? Beim Kommen dieses Windes erscheint sein eigenes Wesen in Gestalt eines schönen Mädchens, eines strahlenden, rosenarmigen, starken, wohlgewachsenen, schlanken, grossen, vollbusigen, stattlichen, edlen, vor-

1) It. 10, 32.

nehmen, von 15 Jahren. Zu ihm spricht fragend die Seele des Frommen: „Was für ein Mädchen bist du, du, das schönste von allen Mädchen, die ich je gesehn habe?“ Ihr erwiedert sein eigenes Wesen: „Ich bin dein eigenes Wesen, o Jüngling (der du gut denkst, sprichst, handelst, und guten Glaubens bist).“ „Und wer“ — spricht die Seele — hat dich angethan mit dieser Grösse, Güte, Schönheit, mit diesem Duft, mit dieser Kraft zu siegen und die Feinde zu bewältigen, mit der du mir erscheinst.“ „Du warst es,“ erwiedert das Mädchen, „o Jüngling —, der mich angethan hat mit dieser Grösse, Güte, Schönheit, mit diesem Duft, mit dieser Kraft zu siegen und die Feinde zu bewältigen, mit der ich dir erscheine. Wenn du sahst, dass andere gottlose Werke vollbrachten, da setztest du dich die Gâthâs zu recitiren, da verehrtest du die guten Wasser und das Feuer des Ormuzd, und stelltest zufrieden den frommen Mann, der von nah oder von fern herkam. Wenn ich beliebt war, hast du mich beliebter, wenn ich schön war, schöner, wenn ich preiswürdig war, preiswürdiger gemacht, wenn ich auf hohem Throne sass, hast du mich auf einen höhern Thron gesetzt durch diese deine guten Gedanken, Worte und Werke. Mich verehren künftig die Menschen, wie sie verehren Ormuzd, den schon lange verehrten und befragten.“ Zum ersten Mal schreitet vor die Seele des Frommen, in „gute Gedanken“ hält sie an, zum zweiten Mal schreitet vor die Seele des Frommen, in „gute-Worte“ hält sie an, zum dritten Mal schreitet vor die Seele des Frommen, in „gute-Werke“ hält sie an, zum vierten Mal schreitet vor die Seele des Frommen, im unendlichen Licht hält sie an. Zu ihr spricht fragend ein Frommer, der früher gestorben ist: „Wie, o Frommer, starbst du, wie, o Frommer, gingst du weg aus den kuhreichen Wohnsitzen, aus der Körperwelt in die geistige Welt, aus der vergänglichen Welt in die unvergängliche? Wie wurde dir für immer das Heil zu Theil? Darauf spricht Ormuzd: Frage den nicht, den du fragst, ihn, der den furchtbaren, schrecklichen, leidvollen Weg gegangen ist, die Trennung von Leib und Seele erlitten hat. Bringt

ihm Speisen aus Zarmaya-Oel bestehend: für einen Jüngling, der gut denkt, spricht, handelt und guten Glauben hat, ist dies die Speise nach dem Tode, für eine Frau, die sehr gut denkt, spricht, handelt, die wohlgezogen, dem Gatten gehorsam und fromm ist, ist dies die Speise nach dem Tode.

Wenn aber der Gottlose stirbt, wo weilt in den ersten drei Nächten seine Seele? Ormuzd sprach: In der Nähe des Kopfes läuft sie umher, diese Worte aus den Gâthâs recitirend:

Nach welchem Lande soll ich fliehn,
und wohin soll ich flüchtig gehn?

In diesen drei Nächten erlebt die Seele soviel Leid wie die Welt der Lebendigen zusammen. Am Ende der dritten Nacht, wenn die Morgenröthe aufleuchtet, erscheint die Seele an schrecklichen Orten und in üblen Düften weilend. Ihr weht ein Wind entgegen von Norden her, übelriechend, übelriechender als alle andern Winde. Diesen Wind einathmend spricht die Seele des Gottlosen: Woher weht dieser Wind, der übelriechendste, den ich je mit der Nase gerochen habe?[1]) Beim Kommen dieses Windes erscheint sein eigenes Wesen in Gestalt eines hässlichen Mädchens, eines verworfenen, abscheulichen —. Zu ihm spricht fragend die Seele des Gottlosen: „Was für ein Mädchen bist du, das hässlichste von allen Mädchen die ich je gesehen habe?“ Ihr erwiedert sein eigenes Wesen: „Ich bin dein eignes Wesen, o Jüngling (der du schlecht denkst, sprichst, handelst und schlechten Glauben hast).“ „Und wer,“ spricht die Seele, „hat dich so angethan mit dieser Hässlichkeit, Schlechtigkeit und Lasterhaftigkeit, wer hat dich so krank, faulig, übelriechend, unglücklich und elend gemacht wie du mir erscheinst?“ „Du warst es,“ erwiedert das Mädchen, „o Jüngling — der mich ange-

1) Hier bricht der Originaltext ab, aber eine Uebersetzung desselben in Pehlevi ist uns im Buche von Artâi Vîrâf, Kap. XVII erhalten. Mit Hülfe dieser Uebersetzung und im Gegensatz zu dem, was oben vom Schicksal der Seele des Frommen erzählt ist, wird man das Verlorene wiederherstellen können so wie oben geschehen.

than hat mit dieser Hässlichkeit, Schlechtigkeit und Lasterhaftigkeit, der mich so krank, faulig, übelriechend, unglücklich und elend gemacht hat, wie ich dir erscheine. Wenn du sahst, dass Jemand die heiligen Handlungen vollzog, die Jazata's verehrte, Wasser, Feuer, Vieh, Pflanzen und die übrigen guten Geschöpfe behütete, dass er den Guten und Würdigen, die von fern oder von nah kamen, Gaben gab und Herberge verschaffte, da warst du geizig, schlossest die Thür und thatest den Willen Ahrimans und der Devs. Wenn ich widerwärtig war, hast du mich widerwärtiger, wenn ich schrecklich war, hast du mich schrecklicher gemacht, wenn ich im Norden[1]) sass, hast du mich noch nördlicher gesetzt durch diese deine schlechten Gedanken, Worte, und Werke. Mich wird man verfluchen, wie man verflucht Ahriman, den schon lange verfluchten und übel befragten" (?). Zum ersten Mal schreitet vor die Seele des Gottlosen, in „schlechte-Gedanken" hält sie an, zum zweiten Male schreitet vor die Seele des Gottlosen, in „schlechte-Worte" hält sie an, zum dritten Mal schreitet vor die Seele des Gottlosen, in „schlechte-Werke" hält sie an.[2]) Zum vierten Mal schreitet vor die Seele des Gottlosen, in der unendlichen Finsterniss hält sie an. Zu ihr spricht fragend ein Gottloser, der früher gestorben ist: Wie, o Gottloser, starbst du, wie, o Gottloser, gingst du weg aus den kuhreichen Wohnsitzen, aus der Körperwelt in die geistige Welt, aus der vergänglichen in die unvergängliche? Wie wurde dir für lange Zeit Weh zu Theil?" Es spricht Ahriman: Frage den nicht, den du fragst, ihn, der den furchtbaren, schrecklichen, leidvollen Weg gegangen ist, die Trennung von Leib und Seele erlitten hat. Bringt ihm Speisen aus Gift und giftig Riechendem: für einen Jüngling, der schlecht denkt, spricht, handelt und schlechten Glauben hat, ist dies die Speise nach dem Tode, für ein verworfenes Weib, das sehr schlecht denkt, spricht, handelt, schlecht gezogen, dem Gatten ungehorsam und gottlos ist, ist dies die Speise nach dem Tode."

1) Im Norden liegt die Hölle.

2) Hier setzt der Originaltext wieder ein.

Das Bild, welches uns hier von dem Schicksal der Seele nach dem Tode entworfen wird, ist kein ganz vollständiges, es fehlen ihm einige Züge, wie wir aus andern Stellen der Avesta und den spätern Parsenschriften ersehen können. So passirt nach dem Vendidad[1]) die Seele nach der dritten Nacht über die „hohe Hara", ein Gebirge, das die Erde umgiebt und bis zum Himmel reicht, um zu einer Brücke, welche die Tschinvatbrücke genannt ist, zu gelangen. Zu dieser Brücke, heisst es, kommt der Fromme sowohl wie der Gottlose. Sie wird auch an andern Stellen des Avesta erwähnt, aus denen wir erfahren[2]), dass es die Brücke ist, die zum Paradiese führt. Sie heisst:[3]) die weitberühmte, starke, wohlbehütete, rechtbehütete. Sie wird nämlich von zwei Hunden bewacht, wie aus Vd. 13, 9 hervorgeht, wo gesagt ist: nicht hilft (?) seiner Seele nach dem Tode eine andere Seele noch auch die beiden Hunde, die die Brücke bewachen. Es unterliegt keinem Zweifel, dass diese beiden Hunde, welche die Brücke bewachen, auf der die Seele des Frommen zum Paradiese eingeht, während die des Gottlosen nicht darüber passiren kann, dieselben sind wie die, welche nach der vedischen Vorstellung den Eingang zur Todtenwelt bewachen. Dass der griechische Kerberos der eine von diesen beiden Hunden, der „scheckige", ist, sahen wir oben. An dieser Brücke wird — wenn wir Vd. 19 richtig übersetzen — das Bewusstsein und die Seele nach dem Antheil an Gütern, der ihr in der irdischen Welt beschieden war, gefragt (?). Dann kommt ein weibliches Wesen, das als schön, stark, wohlgewachsen u. s. w. bezeichnet wird, offenbar jenes Mädchen, das eigene Wesen des Menschen, von dem It. 22 die Rede war. Die Seele überschreitet darauf die Tschinvatbrücke und kommt ins Paradies, wo der Genius Vohumano (d. h. der gute Sinn), von seinem goldnen Thron sich erhebend, zu ihr spricht: Wie bist du, o Frommer, hierher zu uns gekommen, aus der vergänglichen Welt in die unvergängliche? Freudig geht dann die Seele des

---

1) 19, 27 f. 2) Vgl. Is. 19, 6. 3) It. 24, 42.

Frommen zu den goldenen Thronen des Ormuzd und der Ameshaspenta's, zum Garonmâna, der Wohnung des Ormuzd, der Wohnung der Ameshaspentas, der Wohnung der übrigen Frommen. Die sündige Seele des gottlosen, ungläubigen Menschen dagegen wird von einem Teufel, Namens Vîzarsha (d. h. Fortschlepper) gebunden weggeführt und in die Finsterniss geschleppt. Weiter erfahren wir aus unserer Stelle nichts, die leider nur ein Fragment einer — wie It. 22 metrisch abgefassten — Schilderung vom Schicksal der Seele nach dem Tode ist.

Ausführlicher aber als das Avesta handeln die Pehlevischriften über die Art, wie die Seele ins Paradies oder in die Hölle gelangt, sowie über Himmel und Hölle selbst. Ich stelle die betreffenden Angaben dieser Schriften im Folgenden zusammen, nicht nur um das Thema erschöpfend zu behandeln, sondern auch um eine Vergleichung des jüngeren Berichtes mit dem älteren und damit ein Urtheil über die Treue der Parsenüberlieferung zu ermöglichen.

Die wichtigste Stelle findet sich im Mainyo-i-Khrad im 2. Kapitel. Dort heisst es: „Auf das Leben verlass dich nicht, denn am Ende kommt der Tod und den Leichnam" — der nach Parsengebrauch ausgesetzt wird — „verzehren Hund und Vogel, die Knochen fallen zur Erde, und während dreier Tage und Nächte sitzt die Seele da, wo der Kopf lag. Beim Anbruch des vierten Tages geht die Seele mit Hülfe Serosh's des frommen und Vai des guten und Vahrâm des gewaltigen und trotz des Widerstandes Ast-vahâd's und Vai des schlechten und der Teufel Frehzist und Nîzist und trotz der Bosheit Khashm's des Uebelthäters, des verletzenden, zur Tschinvatbrücke, der hohen, furchtbaren, über die Jeder, ob fromm oder gottlos, gehen muss." (Diese befindet sich am Tschakât-i-dâitîk, dem Berge des Gerichts, der in der Mitte der Welt steht.[1]) „Und viele Widersacher erheben sich dort, so der boshafte Khashm, der verletzende, und Astvahâd, der alle Geschöpfe verschlingt, ohne satt zu werden, während Mihir

1) Bd. XII, p. 22.

(Mithra) und Serosh und Rashn vermittelnd eintreten und Rashn der Gerechte die Abwägung vornimmt.[1]) Dieser wägt mit seiner gelben goldenen Wage[2]) nach keiner Seite falsch, auch nicht um ein Haar breit, und begünstigt keinen, gleichviel ob er Gerechte oder Gottlose, ob er Fürsten oder Herren wägt. Und er richtet über die Fürsten und Herren nicht anders als über den geringsten Mann.

Und wenn die Seele des Frommen die Brücke überschreitet, wird diese fast eine Parasange breit,[3]) und die Seele des Frommen geht mit Hülfe des frommen Serosh darüber. Entgegen kommen ihr ihre guten Werke in Gestalt eines Mädchens, die schöner und besser ist als alle Mädchen auf Erden. Zu ihr spricht die Seele des Frommen: Wer bist du? Nie habe ich ein Mädchen, das schöner und besser wäre als du, auf Erden gesehn. Ihr antwortet die mädchengestaltige: Ich bin kein Mädchen, sondern deine guten Werke, o Jüngling von guten Gedanken, Worten, Werken und Glauben. Wenn du auf Erden sahst, dass man den Götzen diente, setztest du dich hin und verehrtest die Jazata's; wenn du sahst, dass man Gewalt that und Raub übte, dass man gute Menschen beleidigte und hochmüthig behandelte, dass man Reichthümer auf unrechte Weise ansammelte, da hast du von den Geschöpfen Gewaltthat und Raub abgehalten. Du hast an die guten Menschen gedacht, hast sie gastlich aufgenommen, beherbergt und ihnen Gaben gegeben, sie mochten von nah oder fern her kommen. Auch hast du deinen Besitz auf gute Weise erworben. Und wenn du sahst, dass man unrecht richtete, sich bestechen liess und falsches Zeugniss ablegte, da setztest du dich hin, sagtest die Wahrheit und sprachst gutes. Siehe! dies bin ich von dir: die

---

1) Vgl. die ägyptische Vorstellung: auf der untrüglichen Wage der Wahrheit und Gerechtigkeit werden ihre (der Seele) Handlungen abgewogen — Maspero's Geschichte der Morgenl. Völker, übers. von Pietschmann, p. 40.

2) Artâi Vîrâf V, 5.

3) Neun Wurfspeere breit, ebenda.

guten Gedanken, Worte und Werke, die du gedacht, gesprochen und gethan hast. Wenn ich erhaben war, hast du mich erhabener, wenn ich geehrt war, hast du mich geehrter, wenn ich strahlend war, hast du mich strahlender gemacht. — Und wenn sie weiter schreitet, weht ihr ein süss duftender Wind entgegen, der wohlriechender ist als alle Wohlgerüche. Die Seele des Frommen fragt den Serosh: Was für ein Wind ist dies? Ist mir doch niemals auf Erden ein so wohlriechender Wind entgegengekommen! Ihr erwiedert Serosh der fromme: Dieser Wind kommt aus dem Paradiese, welches so wohlriechend ist. Dann setzt sie den ersten Schritt in „gute-Gedanken“, den zweiten in „gute-Worte“, den dritten in „gute-Werke“, beim vierten kommt sie in das unendliche Licht, das ganzstrahlende, und alle Jazatas und Ameshaspentas kommen ihr entgegen und sprechen zu ihr: Wie bist du aus der vergänglichen, schrecklichen, leidvollen Welt zu dieser unvergänglichen, leidlosen Welt gekommen, o Jüngling von guten Gedanken, Worten, Werken und Glauben? Darauf spricht Ormuzd der Herr: Fraget ihn nicht, denn von seinem lieben Leibe getrennt ist er auf einem furchtbaren Wege gekommen. Bringet ihm die süsseste Speise, das Maidyô-zarm Oel, dass er seine Seele sich erholen lasse von der Brücke der drei Nächte, auf der er von Astvahâd und den übrigen Devs hergekommen ist, und setzet ihn auf einen ganz verzierten Thron.“

Hier im Paradies sitzen die Seelen auf goldenen Thronen und prächtigen Decken, gehen herrlich gekleidet, wohnen in ewigem Glanze umweht von rosigen Düften, frei von Alter, Tod, Leid, Furcht und allen Widerwärtigkeiten, und leben in Freude und Herrlichkeit, vereint mit den Jazata's und Ameshaspenta's und allen Frommen, für immer und ewig. Das wunderbarste und beste an diesem paradiesischen Leben aber ist dies, dass, wie es Mkh. VII heisst, die Seelen „es nicht überdrüssig werden im Paradiese zu sein.“ Das Paradies ist übrigens auch örtlich bestimmt[1]): seine erste Abtheilung (gute-Ge-

1) Mkh. VII.

danken) reicht von der Sternenbahn bis zur Mondbahn, die zweite Abtheilung (gute-Worte) von der Mondbahn bis zur Sonnenbahn, die dritte Abtheilung (gute-Werke) von der Sonnenbahn bis zum Garonmâna, der Wohnung Ormuzd's. Entsprechend glänzen die Seelen der ersten Abtheilung wie die Sterne, die der zweiten wie der Mond, die der dritten wie die Sonne.

Wenn aber der Gottlose — so fährt Mkh. II fort — stirbt, läuft seine Seele drei Tage und Nächte in der Nähe des Kopfes umher und schreit: wohin soll ich gehen und wen habe ich zum Schutz? Und alle Vergehen und Sünden, die sie auf Erden gethan hat, sieht sie in diesen drei Tagen und Nächten vor Augen. Am vierten Tage kommt der Dev Vîzarsh und bindet die Seele des Gottlosen mit schlimmen Banden und führt sie trotz des Widerstandes des frommen Serosh hin zur Tschinvatbrücke. Hier legt Rashnu der gerechte die Seele des Gottlosen in ihrer Schlechtigkeit bloss. Und Vîzarsh, der Dev, ergreift die Seele und schlägt und quält sie mit Schmach und Tücke. Und die Seele des Gottlosen schreit laut und fleht kläglich und kämpft vergebens um das Leben, aber ihr Kämpfen und Jammern nützt nichts und keiner von den Guten noch auch von den Devs kommt ihr zu Hülfe, sondern Vîzarsh der Teufel schleppt sie hoffnungslos in die unterste Hölle.

Darauf kommt ihr ein Mädchen, die den Mädchen nicht ähnlich ist, entgegen. Die Seele des Gottlosen spricht zu dem hässlichen Mädchen: Wer bist du? Nie habe ich auf Erden ein hässliches Mädchen gesehen, das hässlicher und abscheulicher gewesen wäre als du. Ihr erwiedert das hässliche Mädchen: Ich bin kein Mädchen, sondern deine schlechten Werke, du abscheulicher, der du schlecht denkst, sprichst, handelst und schlechten Glaubens bist. Wenn du auf Erden sahst, dass Jemand die Jazata's verehrte, da hast du dich hingesetzt, hast Götzendienst getrieben und die Teufel und Lügengeister angebetet. Und wenn du sahst, dass Jemand gute Menschen gastlich aufnahm und beherbergte und

ihnen Gaben gab, sie mochten von fern oder nah kommen, da hast du gute Menschen hochmüthig und geringschätzig behandelt, ihnen nichts gegeben und die Thür geschlossen. Und wenn du sahst, dass Jemand gerecht richtete, sich nicht bestechen liess, wahres Zeugniss ablegte und gute Rede führte, da hast du dich hingesetzt, hast ungerecht gerichtet, falsches Zeugniss abgelegt und üble Rede geführt. Siehe! dies bin ich von dir: die schlechten Gedanken, Worte und Werke, die du gedacht, gesprochen und gethan hast. Wenn ich verworfen war, hast du mich verworfener, wenn ich verachtet war, verachteter gemacht, wenn der Platz, auf dem ich sass, das Auge beleidigte, so hast du bewirkt, dass er das Auge noch mehr beleidigt.

Dann wankt sie beim ersten Schritte nach „schlechte-Gedanken", beim zweiten nach „schlechte-Worte", beim dritten nach „schlechte-Werke" und kommt beim vierten Schritt vor Ahriman den bösen und die übrigen Teufel. Und die Teufel verspotten und verhöhnen sie und sagen: Was hat dich geplagt, dass du von Ormuzd dem Herrn und den Ameshaspenta's und dem duftenden, lieblichen Paradiese kamst, um Ahriman und die Teufel und die dunkle Hölle zu sehen? auf dass wir dir unbarmherzig übles anthun und du lange Leid sehest![1]) Doch Ahriman schreit den Teufeln zu: Fragt sie nicht, denn getrennt von ihrem lieben Leibe ist sie den schlimmen Weg gekommen; bringt ihr aber die schmutzigsten und schlechtesten von den Speisen, die in der Hölle gegessen werden. Und sie bringen ihr Gift und Schlangen und Scorpione und anderes Gethier, das in der Hölle ist, und geben sie ihr zu essen. Und bis zur Auferstehung und dem jüngsten Gericht duldet sie viele Leiden und Strafen aller Art, wie sie der Hölle würdig sind. Und das schlimmste ist, dass dort die Speise nur wie fauliges Blut ist."

1) A. V. Kap. 100 verspottet Ahriman die Bösen in der Hölle und spricht: Warum asst ihr doch das Brot des Ormuzd und thatet mein Werk? dachtet nicht an euren Schöpfer, sondern vollbrachtet meinen Willen?

Was die Lage der Hölle betrifft, so giebt der Bundehesh[1]) an, dass sie in der Mitte der Erde, da wo Ahriman die Erde einst durchbohrte und in sie eindrang ist; nach dem Buche von Artâi Vîrâf[2]) liegt die Hölle in der Mitte einer Wüste, unterhalb der Tschinvatbrücke, in der Erde. Wenn die Tschinvatbrücke für den Frommen sich verbreitert, so muss sie sich für den Gottlosen verengen, so dass er nicht darüber gehen kann, sondern in die darunter befindliche Hölle stürzt. Um das Thor der Hölle dreht sich[3]) das Gestirn Haptôirang (der grosse Bär) mit 99999 Geistern der Gerechten, um die zahllosen Teufel in der Hölle zurückzuhalten.[4])

Die Leiden und Strafen der Hölle ausführlich zu schildern, ist der Zweck des Buches von Artâi Vîrâf. Dieses Buch schildert die Hölle als einen engen tiefen Schlund, der ganz von Seelen vollgestopft ist. Aber jeder, der darin ist, denkt: ich bin allein! und wenn drei Tage und Nächte vorüber sind, spricht er: „die 9000 Jahre (die diese Welt dauert, bis das jüngste Gericht eintritt) sind nun um und ich werde nicht erlöst." Die Hauptplagen der Hölle bestehen in eisiger Kälte, glühender Hitze, Ungeziefer, das berghoch liegt und an den Seelen nagt wie Hunde an Knochen, Gestank, der betäubt, und Finsterniss, die so dick ist, dass man sie mit der Hand greifen kann. Das Geschrei, das Ahriman, die Teufel und die Seelen ausstossen, ist so gewaltig, dass man glauben könnte, die Erde würde davon erschüttert. Es würde indess zu weit führen, wollten wir auch die einzelnen Höllenstrafen, die das A. V. Buch schildert, hier aufzählen, wir begnügen uns vielmehr damit, nur eine kleine Probe von dem Inhalt dieses Buches zu geben, um so mehr als die einzelnen Höllenstrafen doch erst in späterer Zeit ausgesonnen worden sind und von den verschiedenen Priestern gewiss auch in verschiedener Weise geschildert werden konnten.

---

1) Cap. III, p. 11. 2) Cap. 53. 3) Mkh. 49.

4) Darauf bezieht sich die Angabe des Avesta It. 13, 60, dass 99999 Geister der Gerechten die Sterne Haptôiringa bewachen, diese Sterne sind sonach zum Widerstande gegen die Devas geschaffen.

Der Parsenprieser Artâi Vîrâf, der Himmel und Hölle bei Lebzeiten gesehen hat, erzählt:[1]) Ich sah die Seele einer Frau, die schreiend und klagend umherlief, während es auf ihren Kopf hagelte und unter ihren Füssen glühendes geschmolzenes Metall strömte. Und sie zerfetzte sich Kopf und Gesicht mit einem Messer. Und ich fragte: Welche Sünde beging der Körper, dass die Seele so schwere Strafe leiden muss? Die Engel antworteten: Das ist die Seele der schlechten Frau, die von einem fremden Mann ein Kind empfing und es umbrachte. In ihren Schmerzen und Leiden meint sie das Kind schreien zu hören und sie läuft rasend umher, wie Jemand der auf heissem Metall geht, und immer hört sie das Schreien des Kindes und zerfetzt sich Kopf und Gesicht mit einem Messer. Sie verlangt nach dem Kinde, bekommt es aber nicht zu sehen vor dem jüngsten Tage, bis zu dem sie diese Strafe leiden muss. Ferner:[2]) Ich sah die Seele eines Mannes und einer Frau und sah, wie man den Mann zum Himmel führte und die Frau in die Hölle schleppte. Die Frau hatte aber ihre Hand in der heiligen Schnur des Mannes und sie sprach zu ihm: Wie kommt es, dass sie dich jetzt zum Himmel führen und mich zur Hölle schleppen, während wir doch bei Lebzeiten alles Gute gemeinsam hatten. Und der Mann sprach: Weil ich die Guten, Würdigen und Armen aufnahm und beschenkte, weil ich gut dachte, sprach und handelte, weil ich Gott achtete, die Dämonen verachtete und standhaft war in der guten Religion der Verehrer Ormuzd's. Du aber verschmähtest die Guten, Armen, Würdigen und Wanderer, du achtetest nicht auf Gott, sondern dientest den Götzen, du dachtest, sprachst und handeltest schlecht und warst standhaft in der Religion Ahrimans und der Dämonen. Und die Frau sprach so zum Manne: Bei Lebzeiten warst du vollkommen Herr über mich, mein Leib, Leben und Seele waren dein, Nahrung, Unterhalt und Kleidung erhielt ich von dir: warum

---

1) Cap. 64. 2) Cap. 68.

hast du mich da nicht gestraft? Du hast mir nicht einmal die Ursache deiner Güte und Trefflichkeit mitgetheilt, wodurch du mich vielleicht gut und trefflich hättest machen können, so dass ich jetzt diese Leiden nicht zu erdulden brauchte. Darauf ging der Mann zum Himmel, die Frau zur Hölle. Da sie aber reuig war, hatte sie zwar die Dunkelheit und den Gestank der Hölle, aber keine andern Leiden zu ertragen, indess ihr Mann mitten unter den Frommen des Himmels sass, schamerfüllt, dass er seine Frau nicht belehrt und nicht bekehrt hatte, wodurch sie hätte tugendhaft werden können.

Während nun die Seelen, wenn ihre guten Werke die schlechten überwiegen,[1]) in den Himmel, im umgekehrten Falle in die Hölle kommen, gelangen die Seelen, deren gute und schlechte Werke gleich wiegen, an den Ort der Hamêstagân, der zwischen Erde und Sternenbahn,[2]) d. h. zwischen Hölle und Himmel liegt. Hier haben die Seelen ausser der natürlichen Kälte und Hitze keine Widerwärtigkeiten weiter zu ertragen. — Die Vorstellung die die Parsen von einem Schatzhause der überzähligen guten Werke haben, aus dem der bessern Seele so viel zu ihren guten Werken zugelegt wird, dass sie in den Himmel kommen kann, ist wohl erst später entstanden. Allerdings findet sich dieses Schatzhaus, von den Parsen Hamêshak-sût (= immer nützend) genannt, in dem Gâtu-Misvâna des Avesta wieder, der an drei Stellen, einmal in Verbindung mit der Tschinvatbrücke[3]) genannt wird. Aber alle drei Stellen gehören zu den jüngsten des Avesta.

Dass aber der Unsterblichkeitsglaube der Parsen, wie wir ihn hier haben kennen lernen, in seinen wesentlichen Zügen schon zur Zeit des Stifters der Religion, Zoroasters, bestand, geht aus den Gâthâs klar hervor. Sie versprechen bestimmt dem Guten im Jenseits seinen Lohn und drohen dem Bösen Strafe an, sie sagen, dass der Fromme als Lohn die andere Welt erhält, in die Wohnung Mazdâ's

---

1) „Um wenigstens drei Sroshocaranâ," nach A. V. Cap. 6.
2) Mkh. VII. 3) Vd. 19, 36.

d. i. Ormuzd's, eingeht, während der Böse durch seine Werke an den Ort des Bösen, in die Wohnung des „schlechtesten Sinnes“ kommen, für alle Zeit in der Wohnung des Lügengeistes hausen soll. Sie kennen auch die Tschinvatbrücke, zu der Gläubige wie Ungläubige gelangen sollen. Den Namen dieser Brücke finden wir hier noch nicht als Compositum (cinvat-prtu), sondern aufgelöst als cinvatô prtu, was vielleicht Brücke des Richter's bedeutet. Auch der Sitz Ormuzd's, das Garonmâna, ist hier bekannt, es heisst in diesem Dialect garô-dmâna oder auch dmâna garô „Haus des Preises.“ Ihm steht gegenüber die Wohnung des Lügengeistes, das drûjô dmâna, in die der Böse kommt. Wie weit auch im Uebrigen der Glaube dieser Lieder mit demjenigen, den wir oben dargelegt haben, übereinstimmt, erfahren wir aus den Liedern nicht, deren Umfang sehr beschränkt und deren Inhalt noch in Halbdunkel gehüllt ist.

B. Der jüngste Tag.

Wenn nun gemäss dem Glauben der Parsen die Seele nach dem Tode ins Paradies oder in die Hölle eingeht, so soll sie dort zwar die Vergeltung ihres irdischen Wandels auf bestimmte Zeit empfangen, aber für alle Ewigkeit soll ihr das Loos dort nicht gesprochen werden. War es der ungeheuerlichen Phantasie der Brahmanen und Buddhisten ein leichtes, die Seele für unendliche Zeiten der grässlichsten Qual zu überantworten, so musste dies dem gesunden, in jeder Beziehung maassvollen und gerechten Sinn des Parsen durchaus widerstreben, wie es auch seiner ganzen religiösen Weltanschauung zuwiderlief. Dem Parsen war die Welt nur der Schauplatz, auf dem das Gute mit dem Bösen, die Schöpfung des Ormuzd mit der des Ahriman in stetem Kampfe lag, in einem Kampfe, dem der Bekenner des zoroastrischen Gesetzes nicht theilnahmlos zusehn durfte, den er vielmehr auf Seite des guten Princips zu seinem und der Welt Heil mit durchzufechten hatte. Dass schliesslich in diesem Kampfe das Böse unter-

liegen müsste, stand dem Parsen von vorn herein fest, aber wann dies geschehen würde, hing davon ab, ob er und seine Glaubensgenossen den Kampf gegen das Böse so kämpften, wie es dem Gesetze Zoroasters gemäss ihre Pflicht war. Der Weisheit des Schöpfers Ormuzd freilich war die Zeit nicht unbekannt, in der der Kampf zu Ende ging, er wusste, dass nach 9000 Jahren das Böse besiegt sein würde. Nach Ablauf dieser Zeit muss also der Tag kommen, an welchem das Böse aus der Welt verschwindet. Mit dem Bösen müssen aber auch die Bösen verschwinden, d. h. sie müssen entweder überhaupt zu existiren aufhören oder sie müssen, befreit von der Sünde und ihrer Strafe, des Looses der Gerechten theilhaftig werden. Dies Loos beschied in der That der mildere Sinn der Parsen der Seele, die ihre Sünden in der Hölle bis zum Ende der 9000 Jahre abgebüsst hatte. So kommt ganz natürlich der Parsismus zu dem Glauben an einen jüngsten Tag, an welchem das Böse vernichtet wird und die Welt, von allen Uebeln befreit, sich neu und herrlich gestaltet.

Wie wir andeuteten, muss jeder Parse das seine thun, um den Anbruch des jüngsten Tages herbeizuführen: wenn das Böse energisch bekämpft, wenn Ahrimans Macht untergraben ist, erst dann kann dieser Tag anbrechen. Wer sein Leben der Bekämpfung des Bösen, der Schwächung Ahrimans und der Devs widmet und dadurch für seinen Theil die Neugestaltung der Welt ermöglicht, den nennen die heiligen Schriften einen Soshians.[1]) Solcher Soshians waren schon viele in der Welt und viele werden noch kommen, unter letzteren aber — so gestaltet sich bald der Glaube — wird einer sein, der, mächtiger als die vorangegangenen, am Ende der 9000 Jahre erscheint, um das schon machtlos gewordene Böse ganz aus der Welt zu entfernen und den jüngsten Tag wirklich herbeizuführen. Auf diese Weise gewinnt der Parsismus — gleich dem Christenthum — nicht nur den Glauben an einen jüngsten Tag, ein jüngstes Gericht, die Errichtung eines herrlichen

1) Genau: Saoshyâs.

Gottesreiches, sondern auch an einen künftigen Heiland und Erlöser von allem Uebel, der auch die Todten auferwecken wird. —

Ich beginne mit dem Bericht der jüngeren Parsenschriften, weil in ihnen unser Gegenstand am ausführlichsten behandelt ist.

Nach diesen Schriften wird, wenn 6000 Jahre des Bestehens dieser Welt vorüber sind, Ahriman bereits machtlos sein, im siebenten Jahrtausend wird dann der Prophet Hushêdar, im achten der Prophet Hushêdarmâh kommen, um den Götzendienst zu vernichten und die Welt zu reformiren, so dass im letzten Jahrtausend die Welt zur Erneuerung reif wird und der Soshians kommen kann.[1]) Wie aber — berichtet der Bundehesh[2]) — der Mensch, wenn er zu sterben kommt, aufhört Fleisch, dann Milch, und dann auch Brot zu essen und von Wasser lebt, bis er stirbt, so wird in dem Jahrtausend des Hushêdarmâh das Bedürfniss zu essen so abnehmen, dass die Menschen von einer Opferspeise drei Tage und Nächte satt sein werden; darauf hören sie auf Fleisch zu essen, um von Pflanzen und Milch zu leben, geben dann aber auch Milch- und Pflanzenkost auf und leben bloss von Wasser. Die letzten zehn Jahre, ehe der Soshians kommt, werden sie gar nichts mehr geniessen (d. h. ihr Körper ist dann ganz immateriell, ätherisch geworden), ohne jedoch zu sterben. Ein anderes Zeichen der Zeit[3]) ist dies, dass der Drache Dahâka (der Zohak der spätern Sage), den Feridun einst besiegt und im Berge Demavend angebunden hatte, sich von seinen Fesseln befreit, um Unheil über die Erde zu bringen, worauf jedoch der Sâma Krsâspa, der bis dahin unter dem Schutze von 10000 Geistern der Gerechten ge-

---

1) Mkh. 2, 95. 2) Cap. 31.

3) Vergl. Apokalypse, 20: und er griff den Drachen, die alte Schlange, welche ist der Teufel und der Satan, und band ihn tausend Jahre — und wenn tausend Jahre vollendet sind, wird der Satanas los werden aus seinem Gefängniss, und wird ausgehen zu verführen die Heiden in den vier Oertern der Erde, den Gog und Magog, sie zu versammeln in einen Streit —.

schlafen hatte, sich erhebt und den Drachen tödtet.[1]) Dann wird der Soshians kommen, um die Todten zu erwecken. Wie aber, fragte zweifelnd der Parse, kann man die Todten auferwecken? Darauf gab schon die heilige Schrift Antwort in einem Zwiegespräch zwischen Zoroaster und Ormuzd, das uns im Original verloren, im Bundehesh aber in Pehleviübersetzung erhalten ist. Es lautet: Zoroaster fragte den Ormuzd: Der Leib, den der Wind verweht, das Wasser weggespült hat, woraus stellt man ihn wieder her? und wie findet die Auferstehung statt? Ormuzd antwortete: Wenn ich den Himmel schuf ohne Stützen, mit überirdischer Existenz, mit fernen Grenzen, glänzend, aus Edelstein (Rubin?), wenn ich die Erde schuf, die die irdischen Dinge trägt, ohne dass eine Stütze der irdischen Welt vorhanden ist, wenn ich Sonne, Mond und Sterne mit leuchtenden Körpern im Luftraum wandern liess, wenn ich das Getreide schuf, das, in die Erde gestreut hervorsprosst und wächst, wenn ich den Pflanzen ihre vielen Adern gab, wenn ich in Pflanzen und andere Wesen ein Feuer legte, ohne dass man es brennen sieht, wenn ich im Mutterleibe das Kind bildete und schuf und seinen einzelnen Theilen, der Haut, den Nägeln, dem Blut, den Füssen, den Augen, Ohren und übrigen Gliedern ihre Verrichtung anwies, wenn ich dem Wasser Füsse gab, dass es laufen kann, wenn ich die Wolken schuf, die dieser Welt Wasser bringen und, wo sie wollen regnen, wenn ich die Luft schuf, die sich augenscheinlich durch Windesgewalt von unten nach oben, wie es ihr Wille ist, bewegt, ohne dass man sie mit den Händen ergreifen kann, wenn ich dieses alles schuf, war dies mir nicht schwieriger als die Erweckung der Todten sein wird, bei der ich doch die Hülfe der Frommen habe, die noch nicht existirten, als jenes alles geschaffen wurde, und da ja das Neue nur aus früher Gewesenem entstehen soll. Merke wohl: wenn das was nicht war, geschaffen ist, wie sollte nicht das, was gewesen ist, wieder geschaffen werden können? Denn

---

4) Bd. Cap. 30.

in jener Zeit wird man von der Erde die Gebeine, vom Wasser das Blut, von den Pflanzen die Haare, vom Feuer das Leben (cf. p. 207), welche diese bei der Schöpfung empfangen hatten, zurückfordern. Zuerst werden die Gebeine des Gayomart — des Urmenschen — auferstehn, dann die des Mashia und der Mashiâna — des ersten Menschenpaares — dann die der übrigen Menschen. In 57 Jahren werden Soshians (und seine Genossen) alle Todten wiederherstellen. Alle Menschen werden auferstehen, sowohl fromme als gottlose. Jedermann wird da auferstehn, wo seine Seele aus dem Körper ging. Wenn dann allen irdischen Wesen Leib und Gestalt wieder gegeben ist, werden sie auch ihre individuellen Eigenschaften wieder erhalten. Die Hälfte des Lichtes der Sonne wird den Gayomart, die andere Hälfte die übrigen Menschen kenntlich machen, so dass die Seele den Leib erkennt und weiss: das ist mein Vater, dies meine Mutter, das mein Bruder, dies meine Frau, dies der und der von meinen nächsten Verwandten. Darauf wird Isatvâstra — der Hohepriester, der Sohn Zoroaster's — eine Versammlung abhalten, bei der alle Menschen auf der Erde sein werden. In dieser Versammlung sieht jeder seine guten und schlechten Werke; in ihr wird der Gottlose so offenkundig sein wie ein weisses Thier unter schwarzen. War in der Welt ein Frommer der Freund eines Gottlosen, so wird nun in dieser Versammlung der Gottlose weinend den Frommen fragen: Warum hast du mich auf Erden von deinen guten Werken nichts wissen lassen? Und hat ihn in der That der Fromme davon nichts wissen lassen, so muss er beschämt in der Versammlung stehen. Dann wird Soshians auf Befehl des Schöpfers Ormuzd allen Menschen ihren Lohn zutheilen, ihren Werken gemäss. Die Frommen wird man darauf von den Gottlosen trennen, die Frommen in den Himmel (Garotmân) führen, die Gottlosen in die Hölle werfen. Wie ja gesagt ist: an jenem Tage, an welchem die Frommen von den Gottlosen getrennt werden, fallen jedem die Thränen auf die Füsse herab. Wenn man dann von der Gattin den Vater, den Bruder vom Bruder, den Freund

vom Freunde trennt, so wird Jedermann seine Thaten zu büssen haben. Da weinen die Frommen über die Gottlosen und die Gottlosen über sich selbst. Denn es kommt vor, dass der Vater fromm, der Sohn gottlos, der eine Bruder fromm, der andere gottlos war. Während dann die Frommen im Himmel drei Tage lang leibliche Freude erleben werden, wird man die Gottlosen drei Tage und Nächte in der Hölle körperlich strafen. Aber diejenigen, welche ihrer eignen Thaten wegen geschaffen wurden, wie Dahâka, Afrasiab der Turanier und die andern dieser Art werden als Todsünder eine Strafe erleiden, wie sie kein Mensch zu erleiden hat. Wenn dann der Komet Gurzihar(?) am Firmament von der Spitze des Mondes auf die Erde fällt, wird die Erde solchen Schmerz ausstehen, wie ein Lamm, das von einem Wolfe angefallen wird. Und das Feuer Armushtîn wird die Metalle in den Bergen und Hügeln schmelzen, so dass sie in Strömen auf der Erde fliessen. Durch dieses geschmolzene Metall werden die Menschen gehen und rein werden. Dem Frommen wird es scheinen, als ob er in warmer Milch ginge, dem Gottlosen aber so, als ob er auf Erden in geschmolzenem Metall ginge. Darauf kommen die Menschen in grösster Freude zusammen, Vater und Sohn, Bruder und Freund. Und einer sagt zum andern: So und so viel Jahre sind es nun her, seitdem ich existirt habe: wie war das Gericht über deine Seele? Bist du fromm oder gottlos gewesen? Und Soshians wird mit seinen Helfern, funfzehn Männern und funfzehn Jungfrauen, ein Opfer bringen, das Rind Hadhayaosh werden sie für dieses Opfer schlachten und aus dem Fett dieses Rindes und dem weissen Hom den Unsterblichkeitstrank bereiten.

Ueber dieses Rind besitzen wir keine anderweitigen Angaben, wohl aber über den weissen Hom. Er heisst[1] „der Wiederhersteller der Todten“ und wächst in der Tiefe des Sees Vourukasha, von 99999 Geistern der Gerechten bewacht. Ahriman schuf[2] einen Frosch in das

1) Mkh. 62, 28. 2) Bd. 18, p. 42.

Wasser, damit er den Hom beschädige, aber Ormuzd schuf dagegen einen (Mkh. 62) oder (Bd. 18) zehn Karfische, die den Hom beständig umkreisen, so dass immer einer seinen Kopf auf den Frosch gerichtet hat, um diesen wie auch anderes Gethier abzuhalten. Die Pflanze heisst auch Gokarn und gilt als heilsam und unvergänglich, wer davon geniesst, wird unsterblich.[1])

Den so bereiteten Trank wird alsdann Soshians allen Menschen geben und alle Menschen werden unsterblich sein für immer und ewig. Wer im Mannesalter starb, der wird als Vierzigjähriger, wer jung starb, als Funfzehnjähriger fortleben. Jeder wird sein Weib finden und mit dem Weibe die Kinder. Und sie werden miteinander leben wie hier auf der Erde, aber Kinder werden nicht geboren werden. Dann wird Ormuzd mit Ahriman, Vohumano (der gute Sinn) mit Akomano (dem schlechten Sinn), Ashavahisht mit Andra, Khshathravairya mit Sâuru, Spenta-Armaiti (Demuth) mit Taromaiti (Hochmuth), Hast (?) mit Naoṅhaithja, Haurvatât und Amrtatât mit Tauru und Zairi (d. h. Gesundheit und Unsterblichkeit mit Krankheit und Tod), die wahre Rede mit der Lügenrede, Srosha mit Aeshma kämpfen. Es werden zwei Lügengeister übrig bleiben, Ahriman und die Schlange. Ormuzd wird in die Welt kommen, selbst als Opferpriester (Zotar), und Srosha als Sakristan (Râspîk) wird den Gürtel mit der Hand halten, sie werden den Ahriman und die Schlange durch die Weltceremonie hülflos und ohnmächtig machen. Durch den Eingang zum Himmel, auf dem er eingedrungen war, wird Ahriman wieder in Finsterniss und Dunkel zurückkehren. Die Schlange, das Höllengeschöpf, wird in dem geschmolzenen Metall verbrennen.[2]) Der Gestank und Schmutz, der in der Hölle war, wird in dem geschmolzenen Metall verbrennen und alles wird rein werden, die Hölle des Ahriman wird hineinstürzen und in dem Metall

1) Bd. 27, 64.

2) Apok. 20: und der Teufel ward geworfen in den feurigen Pfuhl und Schwefel — und der Tod und die Hölle wurden geworfen in den feurigen Pfuhl.

zu Grunde gehen. Das Land der Hölle wird man wieder zur Freude der Welt zurückführen und nach Wunsch wird die Welt sich erneuern und unvergänglich sein für immer und ewig[1]). Die Erde wird frei sein von Schmutz, ohne Erhöhungen und eben; auch die Erhebung des Gerichtsberges — an dem die Tschinvatbrücke ist — wird abgetragen werden und verschwinden.[2]) Alle Menschen aber werden ihre Stimme erheben und Ormuzd und die Ameshaspentas laut preisen. Dann hat Ormuzd seine Schöpfung vollendet und es ist kein Werk mehr für ihn zu thun übrig.

So der Bericht des Bundehesh, eines Buches, das in der Sasanidenzeit entstanden sein muss, wenn es auch die Gestalt, in der es uns heute vorliegt, erst später erhalten haben mag. In der Sasanidenzeit hatte aber das Christenthum bereits Anhänger in Persien, und man könnte daher vermuthen, dass die Eschatologie der Parsen von der christlichen beeinflusst worden sei. Dagegen ist zu bemerken, dass diese parsische Lehre in ihren einzelnen Zügen durchaus nichts christliches an sich trägt, vielmehr echt parsisch ist. Ferner ist zu bedenken, dass der Bundehesh, wie er selbst andeutet, seinen Bericht der Hauptsache nach aus dem Avesta geschöpft hat, und wenn wir jetzt im Avesta das Original zu unserm Berichte nicht mehr finden, so ist dies kein Wunder, da unser Avesta nur ein kleiner Bruchtheil der alten Literatur der Parsen ist, wie wir sicher wissen. Aber Spuren dieser Lehre vom jüngsten Tag müssten sich doch im Avesta finden — und finden sich auch.

Das Avesta kennt nicht allein den Soshians, sondern auch seine beiden Vorgänger, deren ursprüngliche Namen wir hier erfahren: Hushêdar heisst Ukhshyat-rta, Hushêdarmâh heisst Ukhshyatnemaṅh, und der Heiland Soshians,

---

1) Apok. 21: Und Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen; und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerzen wird mehr sein.

2) Die Berge entstanden, als Ahriman zuerst in die Erde drang (Bd. 8), darum verschwinden sie nun auch mit ihm.

der am Ende der Tage kommt, führt den Eigennamen: Astvat-rta[1]). Dass sein Kommen das Ende für diese Welt bedeutet, beweist die Redensart: von Gayomartan — dem Urmenschen — bis zum siegreichen Soshians[2]), mit der die Zeit vom Anfang bis zum Ende dieser Welt bezeichnet werden soll. Wenn dann im Avesta[3]) von den 99999 Geistern der Gerechten, die den Leib des Sâma Krsâspa bewachen, die Rede ist, so war ihm gewiss auch bekannt, dass der Drache Dahâka am Ende der Tage losbrechen, aber von Krsâspa erschlagen werden würde. Die Pflanze, aus der die Unsterblichkeit bereitet wird, der weisse Hom oder Gokarn wird zweimal genannt (It. 1, 30: Gaokrna, der hehre, mazdageschaffene, und Vd. 20, 4: ich schuf viele heilsame Pflanzen rings um den einen Gaokrna) wie auch der Karfisch[4]), der ihn bewacht, erwähnt wird, nur dass er in die Ranhā anstatt in den See Vourukasha gesetzt wird (It. 14, 29: die Sehkraft, welche der Karfisch — karô-masya — hat, der im Wasser befindliche, welcher in der Ranhā, der fernufrigen, tiefen, tausend Becken füllenden, eine haargrosse Drehung des Wassers bemerkt). Dass die Todten auferstehen sollen, lehrt uns Fragm. IV, 3, wo es heisst: in die Erde wird sich Ahriman verbergen, in die Erde verbergen sich die Devas, die Todten werden auferstehn mit ihren Leibern, ein körperliches Leben wird geführt. Der Ausdruck für die Neugestaltung der Welt ist im Avesta derselbe wie in den Pehlevibüchern, die ihn aus jenem entlehnt haben, er lautet frashôkrti, was eigentlich „Vorwärtsmachung" bedeutet. Sie heisst die „hehre" oder die „gute", und wird mehreremale erwähnt. Dass dann auch der Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman stattfinden wird, scheint Is. 10, 16 anzudeuten, wo es heisst: ich gehöre dem Gerechten, nicht dem Gottlosen, bis dass am Ende die Entscheidung zwischen den beiden Geistern stattfindet.

Der Heiland führt als solcher im Avesta, wie früher

---

1) It. 13, 128. 2) It. 13, 145. 3) It. 13, 61.
4) Aber nur einer, nicht zehn.

bemerkt wurde, den Namen Soshians (genau Saoshyãs), sein Eigenname aber ist: Astvat-rta. Beide Namen werden im Avesta[1]) selbst erklärt: „Deshalb heisst er Soshians, weil er die ganze körperliche Welt fördern wird (sâvayât), deshalb Astvat-rta, weil er, selbst mit Körper begabt (astvat), mit Lebenskraft begabt, der Vergänglichkeit des Körperlichen (astvat) entgegentreten wird.“ Der Name Soshians ist richtig erklärt, er ist das Particip fut. der Wurzel su, die „gedeihen machen, fördern, nützen“ heisst, so dass Soshians genau bedeutet: der welcher fördern oder nützen wird. Im Namen Astvat-rta ist an unserer Stelle der zweite Theil: rta nicht erklärt, der Etymologie nach müsste es = skr. rta sein und also „recht“ bedeuten, so dass Astvat-rta etwa der „rechtschaffene unter den körperlichen“ bedeutete. Nach Vd. 19, 5 wird er „aus dem Wasser des Kãsava, aus dem östlichen Gegend“ d. h. aus dem Hâmûnsee in Sedschestan geboren werden. Seine Mutter wird ein Mädchen, Namens Rdat-fdhri (= den Vater segnend?) sein, die auch den Beinamen Vîspataurvairi (oder vîspa-taurvâ, was dasselbe bedeutet) d. h. Allüberwinderin trägt, „deshalb“ — sagt It. 13, 142 — heisst sie Allüberwinderin, weil sie den gebären wird, der alle Anfeindungen der Devas und Menschen überwinden wird.“ Danach würde der Heiland der Parsen der Sohn einer Jungfrau sein. Aber spätere Schriften machen Zoroaster zu seinem Vater. Same Zoroaster's soll einst verloren und vom Jazata Neriosengh der Anâhita zur Aufbewahrung übergeben worden sein, ihn bewachen 99999 Geister der Gerechten vor den Devas. Aus diesem Samen werden zu seiner Zeit die Propheten Ukhshyat-rta, Ukhshyat-nemanh und der Heiland entstehen.[2]) Im Avesta[3]) ist nun allerdings gesagt, dass 99999 Geister der Gerechten den Samen Zoroasters bewachen, aber weiter nichts, wie andrerseits auch im Bd. wohl vom Samen der Kayaniden, einer alten iranischen Königsdynastie, gesagt ist, dass er im See Kãsava aufbewahrt werde, nicht aber von

1) It. 13, 129. 2) Bd. 33, p. 80. 3) It. 13, 62.

dem Zoroaster's. Man wird daher die verschiedenen Angaben über die Geburt des Soshians am besten dahin vereinigen, dass man annimmt, am Ende der Tage werde die Jungfrau Rdatfdhri im See Kãsava baden und von dem im See aufbewahrten Samen Zoroasters befruchtet den Soshians gebären.

Aber nicht nur einzelne, zerstreute Bemerkungen über den Soshians und sein Werk finden sich im Avesta, an zwei Stellen des 19. Jeshts wird ausführlicher über ihn gehandelt und wir werden überzeugt, dass der Bericht des Bundehesh über die Auferstehung in seinen wesentlichen Zügen echt und alterthümlich, d. h. aus vorchristlicher Zeit herrührend ist. Die beiden Stellen lauten:

V. 92 flg: Wenn aus dem See Kãsava einst
Astvat-rta erstehen wird,
der als des Ormuzd Helfer kommt,
der Sohn der „Allbesiegerin",
der jene Siegeswaffe schwingt,
die Feridun, der starke trug,
als er den Zohak niederwarf,
mit der Afrasiab, Turans Held,
den Bösen schlug, die Kuh erschlug, —
Afrasiab fiel durch Kai Khosru,
der diese selbe Waffe trug,
die auch Kai Gushtasp einst geführt, —

Mit Geistesaugen schaut er dann,
die Wesen alle sieht er an,
die ganze Welt der Körper sieht
er mit des Segens Augen an,
und unvergänglich wird die Welt,
sobald er sie nur angeblickt.
Und sieh! Die Freunde treten vor
Astvat-rta's der siegen wird,
sie denken gut, sie reden gut,
sie handeln gut, mit gläubigem Sinn,
aus ihrem Munde kommt fürwahr
kein einziges falsches Wort hervor.

Vor ihnen beugt der Dämon sich
Aeshma, der finstre, schwertbewehrt.
Doch jener schlägt den Lügengeist
voll Finsterniss, der Hölle Spross.

Zum Kampfe kommt der schlechte Sinn,
ihn schlägt der gute Sinn sogleich,
zum Kampfe kommt das Lügenwort,
das wahre Wort schlägt es sogleich,
Gesundheit und Unsterblichkeit
besiegen Durst und Hunger dann,
es beugt ohnmächtig sich zuletzt
der Uebelthäter Ahriman.

und V. 89: Begleiten wird den Soshians
und seine andern Freunde dann,
die königliche Majestät,
wenn neu die Welt gestaltet wird,
wenn er von Alter sie befreit,
von Tod, Verwesung, Fäulniss auch,
dass immer sie gedeiht und blüht,
wenn alle Todten auferstehn,
unsterblich alles Leben wird,
wenn sich nach Wunsch die Welt erneut,
wenn unvergänglich dauernd wird
das reine Gut auf Erden hier,
wenn auch der Lügengeist vergeht.

Das Alter dieser parsischen Lehre wird uns übrigens auch durch die Griechen bezeugt.[1]) Plutarch, der aus ältern Quellen geschöpft hat, berichtet, dass nach der Lehre der Magier eine vorherbestimmte Zeit kommen würde, in der Ahriman durch die Seuche und Hungersnoth, die er herbeiführe, nothwendig selbst zu Grunde gehen und verschwinden müsse, und dass nachdem die Erde flach und eben geworden sei, éin Leben und éin Staat aller seligen und gleichsprachigen Menschen sein werde. Diese Stelle beweist, dass dem was sehr späte Parsenbücher von Plagen erzählen, die vor dem jüngsten Tage über die Welt kommen sollen, doch ein alter Kern zu Grunde liegen muss, wenn auch unser Avesta darüber nichts und der Bundehesh nur das berichtet, dass der Drache Dahâka aus seinen Fesseln sich befreien wird. Ferner bestätigt diese Stelle die Notiz des Bundehesh, dass am jüngsten Tage die Berge abgetragen und die Erde somit eben gemacht werden wird. Theopomp aber

1) Vgl. Windischmann, Zoroastrische Studien p. 233—234.

hatte im achten Buche seiner Philippica mitgetheilt, dass nach der Lehre der Magier die Menschen wiederaufleben (ἀναβιώσεσθαι) und unsterblich sein würden, oder wie Aeneas von Gaza die Worte wiedergiebt, dass eine Auferstehung aller Todten (πάντων νεκρῶν ἀνάστασις) stattfinden würde. Theopomp berichtete aber auch weiter, „dass abwechselnd der eine der beiden Götter 3000 Jahre herrsche und der andere beherrscht werde; andere 3000 Jahre aber würden sie miteinander kämpfen und kriegen und einer würde die Werke des andern auflösen. Zuletzt werde jedoch der Hades zu Grunde gehen (ἀπολεῖσθαι τὸν ᾅδην), „die Menschen aber glücklich werden, weder der Nahrung bedürftig noch Schatten werfend.[1]) Und der Gott, der dies bewerkstellige, werde ruhen und rasten eine Zeit, die zwar lang sei, dem Gott aber wie einem schlafenden Menschen mässig erscheine.“[2]) Dieser Bericht des Theopomp stimmt trotz kleiner Abweichungen mit dem des Bundehesh vollkommen überein, und beweist das hohe Alter der parsischen Lehre. Die parsische Eschatologie, wie wir sie hier mitgetheilt haben, war also bereits im vierten Jahrhundert a. Chr., in welchem Theopomp lebte, ausgebildet.

Wie viel freilich die Gâthâs, die in ein viel höheres Alter als das vierte Jahrhundert a. Chr. hinaufreichen, von dieser Lehre kennen, ist schwer zu sagen, da ihr Inhalt für uns noch recht dunkel ist. Die Neumachung der Welt, die frashôkrti finden wir darin (Is. 30, 9), auch den Soshians, nur dass gewöhnlich von „den Soshians“ im Plural die Rede ist. Aber auch die jüngern Theile der Avesta reden von mehreren Soshians neben dem éinen, der am Ende der Tage kommt. In beiden Fällen sind damit die frommen Zoroastrier gemeint, die in hervorragender Weise das Gute gefördert, das Böse bekämpft haben. Auch ist in den Gâthâs von einer Belohnung der Guten, Bestrafung der Schlechten „am letzten Ende der Schöpfung“ die Rede,

---

1) D. h. sie werden keine irdischen, sondern verklärte Leiber haben.

2) Der Text des letzten Satzes ist corrupt.

wenn die Worte so richtig übersetzt sind, und an einer Stelle heisst es: wenn ihre Frevelthaten bestraft werden, wird der Lügengeist zu Grunde gehen, während die Guten unsterblich zur schönen Wohnung Mazda's eingehen. Hierin könnten wir eine Anspielung auf das jüngste Gericht finden, indess lassen sich die Worte möglicherweise anders deuten und auf das Schicksal der Seele nach dem Tode beziehn. Wir dürfen, scheint mir, daher in den Gâthâs wohl die Anknüpfungspunkte für die Lehre der spätern Bücher, nicht aber diese selbst suchen. Auch Ahriman ist den Gâthâs bekannt als Gegensatz zum heiligen Geiste, aber nicht als teuflisches Wesen und so ist auch hier nichts von einem Kampf des Ahriman gegen Ormuzd und einer schliesslichen Besiegung des ersteren gesagt.

Aber die Gâthâs nehmen freilich eine ganz eigenthümliche Stellung innerhalb der Zoroastrischen Literatur ein. Der Zeit nach älter als diese sind sie dem Inhalt nach jünger als manche Theile der übrigen heiligen Schriften. Sie wollen nicht einen Abriss des ältesten Parsismus geben, sondern sie enthalten Betrachtungen eines oder einzelner Männer, die auf dem Boden jenes älteren Parsismus stehend, über die wichtigsten religiösen Fragen speculiren. Man darf daher nicht zu viel aus dem, was sie verschweigen, schliessen, so wenig man da, wo sie schweigen, ohne Weiteres annehmen darf, dass ihre Lehre dieselbe wie die der späteren Bücher war. Wenn ihr Sinn uns besser erschlossen ist, wird es eine der wichtigsten Aufgaben der Avestaforschung sein, zu bestimmen, welche Stellung die geistige Lehre der Gâthâs innerhalb der gesammten parsischen Religionsentwicklung einnimmt.

Wenden wir nun einmal den Blick zurück. Wir sehen, dass die Inder sowohl wie die Iranier schon in der ältesten Zeit den Unsterblichkeitsglauben kennen und sind berechtigt anzunehmen, dass dieser Glaube bereits dem indoiranischen (gewöhnlich arisch genannten) Urvolke eigen

war. Dieses Volk glaubte also, dass nach dem Tode des Leibes die Seele fortdauere, und zwar in einer jenseitigen schönen Welt, zu welcher die Seele auf einem von zwei Hunden bewachten Wege kommt und in welcher Jama, der erste Mensch und erste Gestorbene, über die Seelen herrscht. Wahrscheinlich glaubte man, dass alle Menschen dieser seligen Existenz theilhaftig werden würden. Jedenfalls war der Glaube an irgend eine Art von Hölle nicht vorhanden. Als die Iranier sich später von den Indern trennten und ihren Ormuzdglauben ausbildeten, machten sie den Jama, von ihnen Jima genannt, zum Herrscher des irdischen Paradieses und räumten den Seelen, aber nur der guten und gläubigen Menschen, den Himmel Ormuzd's zum Wohnsitze ein. Als dann die finstere Wolkenschlange, die (als Ahi) im Veda immer von Indra, dem Gewittergott, bekämpft und besiegt wird, um sich bei jedem neuen Gewitter immer wieder zu erzeugen, von den Iraniern theils als Drache Azhi-dahâka beibehalten, theils als finsteres Princip in Gegensatz zu Ormuzd, der Lichtgottheit, gesetzt und zu Ahriman vergeistigt wurde,[1]) als der Wolkenkampf nun als Weltkampf fortgesetzt wurde und die Menschen in gute und böse, in Anhänger des lichten und in Anhänger des finstern Principes zerfielen, da schuf sich von selbst als Gegensatz zu Ormuzd's strahlendem Himmel die finstere Hölle Ahriman's, die nun den Seelen der Gottlosen zum Aufenthaltsort überwiesen wurde. Lange begnügte man sich mit einem solchen Himmel und dieser Hölle, ohne von einem jüngsten Gerichte etwas zu wissen: für die Seelen der Menschen war ja gesorgt. Aber der Gegensatz zwischen Ormuzd und Ahriman konnte doch unmöglich dauernd bestehen, das religiöse und sittliche Gefühl musste eine Beendigung des Kampfes zwischen dem guten und bösen Princip und zwar durch den Untergang des letzteren fordern. Oder auch, wie Darmesteter will, wenn der Kampf des Ormuzd und Ahri-

1) Vgl. James Darmesteter, Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire.

man nur die Erweiterung und Vergeistigung des mythischen Wolkenkampfes ist, so musste, wie der Wolkenkampf mit der Erschlagung des Dämons der Finsterniss durch den Blitz und dem Sieg des Lichtes endigt, wie nach diesem Kampf die schwarzen Wolkenberge schwinden, der Himmel hell und die ganze Natur frisch wird, auch der Weltkampf entsprechend mit der Niederlage des bösen Principes und dem Siege des lichten und guten Gottes enden, so musste auch schliesslich das Böse und die Bösen aus der Welt schwinden und der ganzen Schöpfung am Ende der Erdentage das Morgenroth einer neuen Zeit ewigen Glückes heraufziehen. Dass bei dieser Neugestaltung der Welt noch ein Gericht über die Seelen stattfindet, obwohl sie schon unmittelbar nach dem Tode gerichtet worden sind, ist eine Inconsequenz, die sich auch unser Glaube zu Schulden kommen lässt. Denn auch wir sprechen von einem jüngsten Gericht und meinen doch, dass die Seelen unserer Verstorbenen sogleich zum Himmel eingegangen sind. Wie dem auch sei und auf welche Weise auch immer der Glaube an den jüngsten Tag im Parsismus sich entwickelt hat, seine Entstehung begreift sich jedenfalls aus dem Ursprung und der gesammten Entwicklung der parsischen Religion vollkommen und ist unabhängig von fremdem Einfluss, im Ganzen wie im Einzelnen, so unabhängig überhaupt Glaube und Weltanschauung eines mit andern Culturvölkern in Beziehung stehenden Volkes sein kann.

Dagegen scheinen andere Religionen nicht ganz frei vom Einfluss der parsischen Eschatologie zu sein. Dass das Judenthum des Talmud und Midrasch aus dem Parsismus geschöpft habe, ist schon früher nachgewiesen worden.[1]) Es genügt daher hier ein Paar Sätze anzuführen, aus denen diese Abhängigkeit der jüdischen Lehre hervorgeht. „Wenn der Fromme stirbt," heisst es „kom-

1) Vgl. Kohut: Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen? Zeitschrift der Deutsch-Morgenl. Gesellschaft 21.

men ihm drei Schaaren dienstthuender Engel entgegen, die ihn begrüssen und ihm zurufen: „Gehe ein in Frieden und ruhe auf deiner Lagerstätte," während den Bösen drei Schaaren verwundender Engel empfangen und ihm zurufen: „Fahre hinab und liege bei den Verstockten." Der Fromme geht ein ins Paradies, wo Engel ihm Gewänder vom reinsten Aether anziehen und ihm zurufen: „Geniesse in Freuden deine Speise." Sie begleiten ihn an einen von Rosen und Myrthen umdufteten Ort, sechzig Engel umgeben ihn und singen: Geniesse in Freuden den süssen Honig, weil du dem Gesetz treu bliebest etc.

Auch nach der jüdischen Lehre hat der Messias, der am Ende der Tage kommt, zwei Vorläufer, den Messias, den Sohn Josephs und den Messias, den Sohn Ephraims. Es werden grosse Plagen über das auserwählte Volk kommen, bis endlich als letzter der Menschen der Messias kommt, „der" — wie es heisst — „mit allen durch frommen Wandel Ausgezeichneten bei der Todtenauferstehung thätig sein wird."

Auch der Muhammedanismus, zwar nicht der des Propheten, aber wohl der des Volkes in späterer Zeit, hat manchen Zug seiner Eschatologie dem Parsismus entlehnt Dies zeige folgende Stelle aus der „Muhammedanischen Eschatologie" (ed. Wolff): „Nachdem die Engel den Gläubigen verhört haben, ruft Gott vom Himmel: mein Knecht ist fromm, so bereitet für ihn ein Lager in dem Paradiese und bekleidet ihn mit Kleidern des Paradieses und öffnet für ihn eine Paradiesespforte. Da führt man ihm, sagt der Prophet, Düfte und Wohlgerüche des Paradieses zu, und es wird ihm weit gemacht in seinem Grabe und darin eine so grosse Oeffnung gelassen als sein Blick zu reichen vermag. Dann kommt ein Mann mit den schönsten Kleidern und lieblichsten Wohlgerüchen zu ihm und spricht: ich will dir die frohe Botschaft bringen, die der Herr an diesem Tage, der dir verhiessen worden, dir verkündigen lässt. Da sagt der Mensch zu ihm: wer bist du? Gottes Barmherzigkeit sei mit dir! Ich habe keinen schönern Mann in der Welt gesehen als du bist. Und dieser ant-

wortet: ich bin dein frommes Thun! Dem Ungläubigen aber erscheint ein Mann von hässlicher Gestalt und üblem Geruch und spricht: möge dir Gott Böses zu Theil werden lassen! Denn wahrlich, deine ganze Handlungsweise war nur so beschaffen, dass du dich lässig zeigtest im Gehorsam und eifrig im Ungehorsam gegen Gott. Da sagt der Todte: wer bist du? Ich habe in der Welt nichts Hässlicheres gesehen als du bist. Und jener antwortet: ich bin dein schlechtes Thun! Dann öffnet er vor ihm eine Pforte zur Hölle, und er sieht auf den für ihn daselbst bestimmten Platz." — Auch die Tschinvatbrücke ist bekannt, denn es heisst: „Gott hat über dem Höllenfeuer eine Brücke geschaffen, und dies ist ein ausgedehnter, schlüpfriger und glatter Weg über die Mitte der Hölle — dieser Weg ist schmaler als ein Haar, schärfer als ein Schwert und finstrer als die Nacht." Die Gerechten kommen leicht darüber, die Ungerechten stürzen in die Hölle. Hier bleiben sie ewige Zeit und ihr Trank ist nur siedendes Wasser und übelriechender Eiter. Auch die Wage wird aufgestellt werden, in deren Schalen die guten und schlechten Werke gewogen werden. Wessen gute Werke überwiegen, der geht ins Paradies, wessen schlechte Werke überwiegen, der geht in den Höllenschlund.

Dass nun auch das Christenthum gerade in seinen wichtigsten Lehren sich mit dem Parsismus berührt, wird jeder Kenner beider Religionen ohne Weiteres einräumen. Hier wie dort der Kampf des guten Gottes gegen ein satanisches Wesen, die Vergeltung im Jenseits nach dem Tode, die Sendung des Messias am Ende der Tage zur Besiegung des Bösen, die Auferstehung des Leibes, das Gericht über die Bösen und die Errichtung des herrlichen Gottesreiches. Und welche Uebereinstimmung auch in einzelnen Zügen zwischen der parsischen Vorstellung vom Weltende und der der Apocalypse! Und doch, sieht man genauer zu, sieht man, — was ich nicht ausführen kann — wie die christliche Lehre allmählich entsteht und sich weiter entwickelt, so scheint es mir unzweifelhaft, dass das Christenthum vom Parsismus unabhängig ist, weil seine Lehren

sich unter ganz andern Voraussetzungen und auf ganz anderm Wege entwickeln als die parsischen, so dass, wo beide vollkommen übereinzustimmen scheinen, diese Uebereinstimmung eben nur scheinbar, nur äusserlich ist. Es gilt auch von den beiden Religionen der Satz: si duo faciunt idem, non est idem. Dabei soll aber nicht die Möglichkeit in Abrede gestellt werden, dass die apokalyptischen Vorstellungen der Juden zur Zeit Christi einzelne untergeordnete Züge dem Parsismus entlehnt hatten.

Zum Schluss sei bemerkt, dass auch die Edda ähnliche eschatologische Vorstellungen wie das Avesta hat. Wer durch Alter oder Krankheit stirbt, geht ein in die Wohnung der Hel. Auf dem „Helwege" kommt man neun Nächte lang durch tiefe dunkle Thäler, ohne etwas zu sehen, bis man zum Giöllflusse und zur Giöllbrücke kommt, die mit glänzendem Golde belegt ist. Sie wird von der Jungfrau Modgudr bewacht. Weiter auf nördlichem Wege gelangt man zum Helgitter und durch dieses in die Halle der Hel. Vor der Wohnung der Hel liegt ein Hund, der nur einmal in der Edda erwähnt wird: als Odin nach Niflheim ritt, „kam aus Hels Haus ein Hund ihm entgegen, blutbefleckt vorn an der Brust, Kiefer und Rachen klaffend zum Biss." Wer im Kampfe fällt, kommt zu Odin nach Walhall, wo die Seligen (Einherier) am Kampf und Zechgelage sich erfreuen.

Wenn am Ende der Tage die Götterdämmerung anbricht, kommt zuerst Krieg über die Welt, die Bande des Bluts und der Sitte zerreissen, ein heftiger Winter tritt ein, der gefesselte Fenriswolf bricht los, die Midgardschlange speit Gift aus, dass Luft und Meer entzündet werden, der Himmel birst, Muspells Söhne, die Flammen, kommen über Bifröst, die Regenbogenbrücke, die dabei zerbricht, und der Kampf beginnt. Die Asen wappnen sich zum Kampf, die Einherier eilen zur Wahlstatt, aber sie sowohl wie ihre Gegner, der Wolf, die Schlange, der Hund Garm und Loki fallen im Kampf, worauf die Welt in Flammen aufgeht, um später wider neu zu erstehen und

neu bevölkert zu werden. „Die Erde taucht aus der See auf, grün und schön, und Korn wächst darauf ungesät.“

Bedenkt man nun, dass der Donnergott Thôr, der Tödter der Midgardschlange, dessen Name mit unserm „Donner“ identisch ist, seinem Wesen nach nichts anderes ist als der indische Indra, der Bekämpfer der Wolkenschlange, das Ôdin = Wôdan, ahd. Wuotan etymologisch identisch ist mit sanskrit Vâta, dem Gott des Windes[1]), dass Fiörgyn, Thôrs Mutter, dem Namen nach identisch ist mit dem indischen Donner- und Regengott Parjanya,[2]) dass Tŷr, der Kriegsgott, der Etymologie nach der griechische Zeus, der indische dyâus, d. h. der Himmel ist, so wird man sofort das Wesen der nordischen Götter und den Sinn der nordischen Mythen im allgemeinen verstehen. Die Götter sind Personificationen des Lichtes, ihre Gegner sind die Mächte, die das Licht von der Erde abhalten, ihre Kämpfe sind Wiederholungen des einen Kampfes, den das Licht fortwährend gegen die Finsterniss führt, der besonders im Gewitter zum Ausbruch kommt, in welchem der Donnergott mit seinem Lichtstrahl die schwarze Wolkenschlange erschlägt, welche die Regen bringenden Wolkenkühe zurückhielt. So entwickelt sich hier der Wolkenkampf zum Kampf der Götter und Riesen, um sich am Ende der Tage zum Weltkampf zu erweitern, nach dessen Entscheidung Erd und Himmel neu erstehen und der Sonnengott Baldr aus Hels Reiche wiederkehrt. So ist ja auch nach dem Gewitter die ganze Natur erquickt und neu belebt und die Sonne kommt wieder zum Vorschein, nachdem die schwarze Gewitterwolke verschwunden ist. Danach bedarf es keiner Worte mehr, um die Uebereinstimmung zwischen Parsismus und nordischer Mythologie zu erklären: sie hängen nicht unmittelbar, wohl aber mittelbar zusammen. Beide, Germanen und Iranier, brachten aus der gemeinsamen Urheimat die gleichen mythologischen Vorstellungen mit, die Germanen begnügten

1) Kuhn's Zeitschrift f. Sprachw. X, 274.

2) Ebenda II, 478.

sich diese fortzubilden und zu erweitern, die Iranier thaten das gleiche, bis unter ihnen ein grosser Religionsstifter erstand, der zur Mythologie Religion brachte und beide zu einem grossen religiösen System verband, „der guten mazdayasnischen Religion," die im Reiche der Achaemeniden herrschte und in dem der Sasaniden neu erblühte, bis sie in Persien dem Muhammedanismus zum Opfer fiel. Doch lebt sie heute noch in freilich kleiner Gemeinde in Indien fort zum Segen derer, die ihr angehören.

Die religiösen Delicte im israelitischen Strafrecht.

Von

L. Diestel in Tübingen.

I.

1. Ungeachtet des regen Eifers, mit welchem man heute viele Probleme des Alten Testamentes mit frischen Kräften in Angriff nimmt, werden die rechtlichen Verhältnisse Israels etwas stiefmütterlich behandelt. Gleichwohl ist der Rechtszustand dieses Volkes ein Gegenstand von höherer Bedeutung als man gewöhnlich denkt. Der Grad der Cultur spricht sich in der Rechtsansicht eines Volkes sowie in seinen damit enge verbundenen sittlichen Anschauungen oft viel deutlicher aus als in seinen religiösen Vorstellungen. Ist doch die Vorstellung keineswegs unter allen Umständen der getreueste Ausdruck des wirklichen religiösen Lebens und Fühlens, vollends nun der Gebiete des Rechts und der Sittlichkeit, deren Zusammenhang mit der Religion im wirklichen Culturleben eines Volkes unendlich mannigfacher ist als die fertige dogmatische Theorie sich träumen lässt. Wir brauchen nur einen Blick auf die hauptsächlichsten Rügen und Forderungen der Propheten zu werfen um zu gewahren, dass die Herstellung von „Recht und Gerechtigkeit" ihnen fast ebenso wichtig erschien, wie die Abschaffung des Götzendienstes. Das Werk des idealen Königs, des „Messias", besteht vor allem in einer wahrhaft gerechten Justiz

(Jes. 11) — auf orientalischem Boden bekanntlich noch heute ein kaum gekanntes, fast unverstandenes Ideal. Ohne diese feste Basis kann der wahre Prophet ein ächt religiöses Volksleben nicht denken. Nun zeigt sich aber hier, dass jene Hochschätzung und jenes Streben einen sehr zweifelhaften Werth erhielte, falls der Inhalt des erwünschten Rechts „barbarisch" wäre d. h. wenn die positiven Rechtsnormen und Gesetze, um deren strengste Durchführungen es sich hier handeln würde, tief unter dem Niveau dessen stände, was man als wirkliche oder gar ideale Rechtsnorm ansehen könnte. Das wäre (wenigstens nach verbreiteter Ansicht) der Fall, wenn die Propheten besonders die stricteste Befolgung des „mosaischen Strafrechtes" (denn diese Seite des Rechts ist bekanntlich in unsern Quellen fast ausschliesslich vertreten; das Civilrecht tritt fast gänzlich zurück, sogar auch das Staatsrecht) im Auge gehabt hätten, wenn sie also gefordert hätten, dass im ganzen Reiche jeder Todtenbeschwörer, jeder, der das geringste Geschäft am Sabbath verrichtete, wer Dankopferfleisch am dritten Tage genoss, wer am Versöhnungstage das Geringste zu sich nahm, also das gebotene Fasten brach, vollends wer Blut gegessen, unnachsichtlich mit dem Tode bestraft werde. Wir brauchen eine derartige Möglichkeit nur klar hinzustellen, um der Zustimmung gewiss zu sein, ein Jesajas, ein Jeremias könnte auf keinen Fall unter der Forderung allseitiger Rechtspflege Derartiges verstanden haben; das widerspräche offenkundig der ganzen Richtung ihrer Gedanken und Lehren. Dann aber haben sie ein anderes concretes Recht im Auge gehabt, als das im Pentateuche überlieferte und codificirte und die Bezeichnung desselben als „mosaisch" würde sich demgemäss mit „israelitisch" keineswegs decken.

Fordert hiernach die wissenschaftliche Aufgabe, den Geist der israelitischen Cultur zu verstehen, eine neue Erforschung des im A. T. vorhandenen Strafrechtes, so liegt dieselbe Forderung auf dem geraden Wege derjenigen Frage, welche heute die Forscher im A. T. am stärksten beschäftigt, der nach der literarischen Entstehung

des Pentateuchs.[1]) Die Art, wie man die nachexilische Datirung der sog. Grundschrift, welche heute mehr und mehr Anhänger gewinnt, für das Verständniss der religiösen und rechtlichen Entwicklung Israels verwerthet, ist freilich sehr verschieden; nach einigen Forschern hätte die genannte These überhaupt nur eine literarhistorische Bedeutung, nach andern indess eine tiefeingreifende sachliche. Die Frage selbst wird sich aber nach der Ansicht Mehrerer[2]) nicht rein literarisch lösen lassen, sondern hier muss die sachliche Untersuchung ihr gut Theil beisteuern. Fasst man z. B., wie es heute noch Einige thun, die ganze Grundschrift als einen für die israelitische Gemeinde bestimmten, auf ihre speciellen Bedürfnisse berechneten, zu ihrer Entstehungszeit neu verfassten Rechtscodex, dem sofort objective Gültigkeit zukam, so wäre hiermit entweder ihre nachexilische Datirung unmöglich geworden oder man müsste so wichtige Stücke, wie Levit. 20, von

---

1) Die gewöhnliche Fassung des Problems ist selbst der überlieferten Anschauung gegenüber unrichtig, vollends nun der von den meisten Forschern vertretenen Ansicht. Man formulirt meist so: ist ein vollständiges Gesetzbuch denkbar als Basis für die ganze Geschichte Israels oder eher als Abschluss? „Gesetzbuch" ist ein sehr schillernder Ausdruck; von Vollständigkeit desselben kann ohnehin nicht die Rede sein (da ja Ex. 21—23 nicht zur Grundschrift gehört), noch weniger von einer Vordatirung in die mosaische Zeit. Vielmehr ist zu fragen: ist es denkbar, dass in den ersten Zeiten des Königthums von einem Priester (ohne öffentliche Autorität) eine Normensammlung veranstaltet sei auf Grundlage bisheriger Ueberlieferung, welche das rechte Ritual der Jahveopfer nach ihrer Art und in ihrem Festgebrauche, sowie das der Reinigungen, endlich eine Reihe von Normen über Meidung kananitischer Bräuche (besonders bei ehelichen Verbindungen), über sittliches Verhalten, wie über Festordnung enthielt? In der Behandlung der Levitenfrage vermisst man die Einsicht, dass noch nie eine Priesterschaft ohne innere Abstufungen existirte, während der Laie von denselben wenig Notiz nahm, und dass der Priesterschaft jedes grösseren Heiligthums naturgemäss die Tendenz einwohnt, den Cultus möglichst zu concentriren und dies als Ideal, also als normale Ueberlieferung hinzustellen.

2) Vgl. Merx im Nachwort zur 2. Ausg. von Tuch's Genesis 1872 S. CII.

ihr ausnehmen. Denn dass in der neuen Gemeinde nach dem Exile keine Todtenbeschwörer, Molechsdiener u. s. f. vorhanden waren, wissen wir; jenes Stück aber muss seine heutige Form grade in einer Zeit erhalten haben, in welcher diese Vergehen stark im Schwange gingen, falls es nicht ein Schlag ins Wasser, eine theoretische Caprice sein soll[1]).

2. Das bisher Geleistete, so viel dessen ist, kann nämlich nicht als genügend angesehen werden. Namentlich haben die jüdischen Gelehrten dem Rechte der Israeliten oft eifrige Mühe zugewandt. Aber ihre Arbeiten besitzen fast durchweg zwei Eigenschaften, welche dieselben für ihre Zwecke wohl höchst geeignet erscheinen lassen, nicht aber für die uns vorschwebende Aufgabe. Sie betrachten nämlich die im Talmud niedergelegten Rechtsanschauungen als die natürliche Fortbildung, ja als die authentische Interpretation des mosaischen Gesetzes. Saalschütz[2]) scheidet, um nur einige Neuere zu nennen, beides wenigstens äusserlich, aber bei Duschak[3]) und vollends bei dem Juristen Samuel Mayer[4]) geht Beides völlig in einander über. Das Werk des Letzteren werde, sollte man erwarten, besonders ergiebig sein, da bei ihm genaue Kenntniss der Originalsprache mit Rechtsgelehrsamkeit sich verband. Und doch ist es wegen jener Mischung völlig unbrauchbar. So sagt er z. B. S. 61: „Die Erdrosselung erfolgt in den Fällen, in welchen das Gesetz die Todesstrafe angedroht, aber die Art derselben nicht angegeben hat," nennt dann die bestimmten, mit E. bestraften Delicte und beschreibt die Execution. Dass von Erdrosselung im A. T. niemals die Rede ist, ahnt der Leser nicht, da ja der Verfasser „das israelit. Strafrecht"

---

1) Kalisch (An historical and critical commentary on the old testament, Leviticus part. II — London 1872 — p. 442) bringt auch keine Instanzen für seine Meinung von der nachexilischen Abfassung jenes Stückes bei.

2) Das mosaische Recht. Berlin 1853.

3) Das mosaisch-talmudische Strafrecht. Wien 1869.

4) Geschiche der Strafrechte. Trier 1876.

darstellen will. — Die zweite Eigenthümlichkeit, welche alle jene Darstellungen durchzieht, ist die apologetische Tendenz. So viel Gutes und Richtiges hierbei auch gesagt wird, so läuft doch wieder, ganz naturgemäss viel Schiefes und Irriges mit unter; namentlich wird unfreiwillig Alles, was bedenklich oder wie ein Schatten aussieht, in den Hintergrund geschoben. Das ist ja mit der gewöhnlichen Apologetik immer der Fall. Bei den meisten Darstellern läuft dies Bestreben auf den Versuch hinaus, die besondere Humanität des mosaischen Strafrechts, selbst den neuesten Gesetzen gegenüber, nachzuweisen (kennt dasselbe doch nicht die Schmach und Folter der lebenslänglichen Zuchthausstrafe!), offenbar weil man so oft das Gegentheil, grausame Härte, von demselben ausgesagt hat. Der Jurist treibt die Sache aber noch weiter. Nach S. Mayer hat schon der Talmud eine Menge feiner Rechtsunterscheidungen aufbewahrt, welche erst in der Neuzeit wieder aufgetaucht sind.[1]) Manches hiervon erinnert uns lebhaft an den kürzlich versuchten Beweis, schon der Talmud lehre den Darwinismus.[2]) — Die christlichen Gelehrten der älteren Zeit können hier kaum in Frage kommen, da sie theils von jüdischer Tradition grade in Fragen der Alterthümer abhängig waren theils durch den Zweck christlicher Verwerthung die Dinge durch ein gefärbtes Glas anschauten. So werthvoll manches in der Darstellung von J. D. Michaelis ist, so frei er sich von jenen beiden Abwegen zu erhalten sucht, so

---

1) Vgl. S. XII der Vorrede und S. 58: „Die rechtsphilosophische Unterscheidung Kant's und Hegel's zwischen der realen Wiedervergeltung bei dem Morde und der idealen Wiedervergeltung bei der Verletzung der Glieder nach dem Werthe derselben, hat schon das israelit. Strafrecht in Theorie und Praxis aufgenommen."

2) Die Agada und der Darwinismus. Von Dr. Placzek in Brünn in M. Rahmer's Jüd. Literaturblatt. 1878. Nr. 1. Dort heisst es auch: „Wenn Häckel in dem Os coccygis den unwiderleglichen Zeugen für die unleugbare Thatsache, dass der Mensch von geschwänzten Voreltern abstammt, erkennt, so kann ihm der Talmud die Priorität streitig machen, der (Berachoth 61a, Erubin 18a) ein solches Anhängsel dem Adam zuertheilt."

bindet ihn doch das Montesquieu'sche Schema und die Tendenz, die Zweckmässigkeit und Naturgemässheit der Gesetze nachzuweisen. Dabei ist der directe Ursprung des gesammten Strafrechtes von Moses für ihn ausgemachte Sache. Neuere Darsteller begnügen sich mit Hinstellung des objectiven Thatbestandes, verzeihlich, wo man populäre Zwecke verfolgte[1]) — minder, wo man streng wissenschaftliche Arbeit zu erwarten Recht hat. Das Beste lieferten noch die betreffenden Artikel in den encyklopädischen Werken über die Bibel und Theologie, an sie werden wir vielfach anknüpfen müssen; allein Zweck und Ort verboten jede eingehende Untersuchung und erlaubten nur in grossen Zügen einige Umrisse zu zeichnen.

3. Es ist leicht verständlich, dass von den Juristen auch keine irgend ausreichende Unterstützung erwartet werden konnte. Sie können ja meistentheils nur das Material verarbeiten, welches ihnen von den theologischen Fachgelehrten dargeboten wird. Bedenklich wird die Sache, wo man aus gewissen allgemeinen Begriffen von oben herab die Sache bestimmen will. So stellt z. B. ein sehr verbreitetes Lehrbuch zunächst den Charakter des „orientalischen" Strafrechts fest: hier sei noch alles Recht jus divinum, mithin mit der Religion völlig identisch; das weltliche Oberhaupt sei zugleich Oberpriester. Das theokratische Princip nun zeige sich schon in dieser Institution, besonders aber darin, dass das Verbrechen eine Beleidigung der Gottheit; durch die Strafe soll diese gesühnt werden. Das zweite Hauptmerkmal bestehe darin, dass nur das objective Thun, das reine Geschehen, äusserlich ins Auge gefasst und bestraft werde, ohne dass man unterscheide, ob eine Handlung dolos, culpos oder casuell sei. Grade diese Merkmale werden dann dem jüdischen Strafrechte vindicirt, da dieses sich ja im Orient, im Alter-

1) So in den „biblischen Alterthümern" von Kinzler, Calw 1877. In der neuesten Auflage ist hier gerade die Darstellung des Strafrechtes recht gut, da der Verf. hierbei von zwei bibelkundigen Juristen unterstützt worden ist.

thum und in einer Theokratie finde.[1]) Man fühlt hier den Hegel'schen Apriorismus hindurch. Und so muss denn nothwendig ein überaus schiefes Bild von dem israelitischen Strafrechte entstehen. Einen Begriff „orientalisch", unter den alle dortigen Völker sich leicht subsumiren liessen, giebt es eben nicht, sobald es sich um feste und concrete Erkenntniss handelt. Dass ferner alles Recht jus divinum sei, ist in Israel nur richtig, sofern es von Gott hergeleitet wird; die Folgerung aber, dass nun auch jedes Vergehen als „Beleidigung der Gottheit" aufgefasst worden sei (wie noch Viele aus dem Begriffe der Theokratie folgern), ist geradezu unrichtig und lässt sich nicht nachweisen. Vollends nun schlägt die nicht selten gehörte Behauptung dem geschichtlichen Thatbestande ins Gesicht, die Priester hätten in dieser „Theokratie" auch als Rechtskundige alles zu sagen gehabt. Vielmehr haben in Rom die Priestercollegien in der Bestimmung dessen, was fas und nefas sei,[2]) und selbst in Athen die Eumolpiden in angeblicher Auslegung der *ἄγραφοι νόμοι* eine viel grössere Macht auf die Justiz, grade nach der religiösen Seite hin, ausgeübt, als sich dies in Israel seitens der Leviten und Priester für irgend eine Zeit nachweisen, ja auch nur vermuthen lässt, wie sich das später zeigen wird. — Und was jene angeblich rohe Auffassung der strafwürdigen Handlung betrifft, so passt dieses Merkmal für Israel vollends nicht. Gerade der Pentateuch schätzt die Tödtung keineswegs gleichartig, weder in Bezug auf die Personen noch auch hinsichtlich der Veranlassung. Der Einbrecher kann vom Hausherrn während der Nachtzeit straflos getödtet werden (Ex. 22, 2); das Gericht schützt vor dem Bluträcher den, welcher nur einen fahrlässigen oder casuellen Todschlag verübt hatte (Num. 35, 22. 23. Deuter. 19, 4. 5); zum Morde gehört der Nachweis, der Thäter sei „seit gestern oder ehegestern" ein

1) Vgl. Berner, Lehrbuch des deutschen Strafrechts § 40.

2) Vgl. Esmarch, Römische Rechtsgeschichte. Göttingen 1856. S. 14 f.

Feind des Getödteten gewesen d. h. das Gesetz fordert also als Moment des Mordes einen dolus, wie er nach heutigem Strafrecht in diesem Grade und Umfange nicht als unerlässlich gilt. Denn die Merkmale „vorsätzlich" und „mit Ueberlegung"[1]) erreichen noch nicht ganz das Niveau der an obigen Stellen geschilderten Gesinnung des Thäters. Dass das israel. Gesetz die Veruntreuung von Depositen kennt und dieselbe nicht als Diebstahl behandelt, zeugt nicht minder dafür, dass es von einer solchen Auffassung, nach welcher nur der äusserliche Thatbestand allein maassgebend wäre, weit entfernt ist. Dass endlich keineswegs die Uebertretung jeder Rechtssatzung darum, weil die letztere von Gott geoffenbart sei, auch als crimen laesae majestatis divinae aufgefasst wurde, zeugt der Umstand, dass nur eine gewisse, bestimmt abgegrenzte Zahl von Delicten diesen Rang hat und demnach die Thäter, falls nicht Menschen die Strafe vollziehen, den göttlichen Zorn d. h. die Vernichtung durch Gott selbst zu gewärtigen haben.

Jener Irrthum findet sich noch bei einem der bedeutendsten neueren Criminalisten. Binding[2]) will im ausdrücklichen Gegensatze zu Ewald[3]) im Dekalog nicht rein religiöse, sondern wirkliche Rechtsnormen sehen.[4]) Der Mangel jeder Strafsanktion an sich beweist freilich noch nicht die erstere Fassung; aber ebensowenig wird die letztere dadurch erhärtet, dass er sagt: „Der Jude wusste, dass der Verletzer des Gesetzes getödet wurde:

1) S. Strafgesetzbuch für das deutsche Reich § 211. Vgl. Hugo Meyer, Lehrbuch des deutschen Strafrechtes. 2. Auflage. Erlangen 1877. § 86. S. 371 ff. Die Carolina redet nur vom Vorsatz; eine „längere" Ueberlegung erachten die heutigen Criminalisten für kein unbedingt nothwendiges Merkmal des Mordes.

2) Die Normen und ihre Uebertretung. Leipzig 1872. I, 58 ff.

3) Geschichte des Volkes Israel. 1865. II, 226.

4) Vielleicht durch die Ueberlieferung verleitet, da schon die Lex Dei (ed. Blume 1834) zum Theil, vollständiger das fünfte Buch der Decretalen Gregor's IX. und später (bis auf Hugo Grotius) viele Andere den Dekalog dem Strafrechte zu Grunde legen.

was brauchte man es ihm zu sagen?“ Als Parallele erwähnt er, dass auch im altgermanischen Strafrechte die Friedlosigkeit Folge aller Verbrechen gewesen sei. Allein woher sollte der Jude das wissen? Wo findet sich denn der Satz: ihr sollt jeden tödten, der irgend ein von Gott gegebenes Gebot übertritt? Nirgends. Die vorhandenen Rechtssatzungen sprechen vielmehr ausdrücklich dagegen. Um seine These annehmbar zu machen, muss daher Binding theils die Gebote des Dekalogs sehr einschränken theils die Strafsanktionen ausdehnen. Vom Vergehen gegen das zweite Gebot: Du sollst Dir kein Steinbild machen! steht in den von ihm angeführten Stellen Deut. 17, 2—5; Lev. 24, 17 nichts. Das dritte muss er auf Verfluchung Jahves einschränken, während doch der Zusatz: „zur Nichtigkeit“ oder „eitel“ („sündlich“ ist falsch) ebenso klar auf Nichthalten freier Gelübde sich bezieht, wie der alte Zusatz: „Denn Jahve wird den nicht für schuldlos erklären, der seinen Namen ausspricht zur Nichtigkeit“ solche Deutung ohnehin nahe legt; denn verbindlich war nur ein Gelübde, bei dem man den Gottesnamen gebrauchte. Das Gebot der Elternehre musste demnach nur das „Fluchen und Schlagen“ derselben ausschliessen, gleichfalls sehr gegen den Sinn der zugefügten Verheissung. Diebstahl an Sachen, der höchstens durch fünffachen Ersatz bestraft wurde,[1]) müsste dann der Dekalog gar nicht meinen, sondern nur den an Menschen, was unmöglich. Und wenn den falschen Zeugen die Talion trifft, so schliesst dies ja eben die Tödtung nur in gewissen Fällen ein. Vergehen gegen das letzte Verbot aber würden noch weniger eine strafrechtliche Ahndung zulassen. — Dass aber diese Normen überhaupt keine strafrechtliche Abzweckung haben, sondern rein religiös sein wollen, zeigt erstens der alte Zusatz Ex. 20, 5, wonach Gott selbst nicht eigentlich die Uebertreter als solche bestrafen will, sondern nur

---

1) Also anders als der Sachsenspiegel: „Den Dief sol man hengen“. S. Artikel 13, § 1 bei Homeyer, das Sächsische Landrecht. Berlin 1861. S. 241.

solche, welche durch Uebertretung einen Hass gegen Gott an den Tag legen, — zweitens aber die ausdrückliche Absonderung dieser „Worte“ (Debarim) von den in Ex. 21—23. ausführlich dargelegten „Rechtssätzen“ (Mischpatim). Endlich ist die Hinweisung auf „das ursprüngliche von ungebändigter Leidenschaft noch bewegte Volk“ eine Charakteristik Israels zur Zeit Moses, für welche wir gern die näheren Belege hätten. Hatte denn nicht Israel in Aegypten schon längst als Volk gelebt, sei es nun mit eigenem Gewohnheitsrechte oder nach den jedenfalls juridisch recht scharf ausgeprägten ägyptischen Gesetzen? Und wo soll es als Volk „ungebändigte Leidenschaft“ gezeigt haben? Hätte ein solches denn auch nur Ein Jahr den Druck ertragen, der wohl ein Jahrhundert auf ihm gelastet hat, ohne dass es sich regte? Oder soll die Leidenschaft sich nur den eignen Volksgenossen gegenüber gezeigt haben?

Diese wenigen Andeutungen mögen uns zeigen, dass wir vorläufig auf einen fördernden Beistand unsrer rechtsgelehrten Forscher noch nicht zu rechnen haben; ehe es dazu kommt, müssen wir selbst noch wesentliche Aufgaben lösen.

4. Fast die gesammte, in den bekannten Werken niedergelegte Behandlung des israelitischen Rechtes ist rein systematischer Natur. Sie geht davon aus, dass der Pentateuch uns an den betreffenden Stellen ein eigentliches Gesetzbuch (im modernen Sinne) darbiete, welches zu Einer bestimmten Zeit verfasst und für verbindlich hinsichtlich der Rechtsübung erklärt worden ist. Aendert sich diese Anschauung, so muss natürlich auch das Bild des israelitischen Rechtes ein wesentlich anderes werden. Wer freilich sich nur die Aufgabe stellt, dasjenige übersichtlich darzustellen, was Gott geoffenbart und in dem Pentateuche hat schriftlich fixiren lassen, für den sind alle andere Fragen untergeordnet, selbst die, zu welcher Zeit etwa die vorhandenen Rechtsquellen entstanden sind: er giebt das von Gott befohlene rechtliche Sollen in schlechthin objectiver Weise. Diese Ansicht hat es aber nicht mit Israel zu thun, sondern lediglich mit der Gott-

heit selbst, und dass deren Willensmeinung gerade Israel zum ersten Adressaten erhalten hat, ist mehr zufällig. Der im 17. Jahrhundert ausgebildete Inspirationsbegriff ist hier die allein feste Basis. Dieser Begriff fordert, dass die israelitische Rechtsquelle als eine in sich völlig harmonische betrachtet werde; die übliche Projection auf Eine Ebene ist theologisches Postulat. Hierbei verlieren dann alle etwaigen literargeschichtlichen Instanzen ihren Werth.

Wir sind weit entfernt, diese Ansicht hier zu bekämpfen, verlangen nur, dass die, welche jene Projection der Rechtsquellen auf Eine Ebene und ihre rein systematische Ausbeutung vorziehen, sich jener nothwendigen Prämissen bewusst werden und dulden, dass man sie als Vertreter solcher Ansichten behandelt. Unsere Aufgabe ist eine völlig verschiedene. Wir wollen ermitteln, welches das von dem Volke Israel anerkannte Recht Norm für die Justizpflege gewesen sei; die Zeit, in welcher diese Geltung im Ganzen und im Einzelnen stattfand, können wir ebensowenig von vornherein feststellen, wie den Umfang des Rechtes; beide Fragen zu beantworten hängt von den vorhandenen Quellen ab. Ausdrücklich betonen wir aber, dass wir den Umstand, dass manche Gesetze häufig „übertreten" worden sind und dass oft die Richter falsche Urtheile gefällt haben, nicht mit in Rechnung stellen; denn das kommt überall vor und ändert an der unter den Kundigsten vorhandenen Rechtseinsicht und an der objectiven „Geltung" der Gesetze nichts. Nur freilich erheischt diese objective Geltung von Gesetzen einen besonderen Nachweis, falls selbst die Kundigsten so handeln und so reden, als wenn überhaupt solche Gesetze gar nicht existirten. Lässt sich jener Nachweis nicht führen, so entsteht ein starkes Präjudiz für das Nichtvorhandensein oder für das Nichtgelten gewisser Gesetze.

Jene oben genannte Anschauung leidet nun aber an zwei grossen Unklarheiten, die sofort erkennbar werden, wenn man sie an der wissenschaftlichen Aufgabe selbst

misst. Allgemein zugestanden ist, dass die Rechtsquellen innerhalb des Pentateuchs eine Mischung darbieten von rein religiösen, sittlichen und eigentlich juridischen Normen. Das Sollen in seiner vollen Breite ist dargestellt; nur ein kleiner Ausschnitt betrifft solche Normen, deren Uebertretung eine vom menschlichen Strafrichter zu beurtheilende resp. zu strafende Handlung constatirt. Jedes Bild des israelitischen Strafrechts muss selbstverständlich verzeichnet sein, welches jene Scheidung nicht vorab vorgenommen hat; die etwaige Schwierigkeit, diese Scheidung reinlich und sicher zu vollziehen, dispensirt nicht von der Aufgabe selbst. — Die zweite Unklarheit besteht darin, dass man auf die literargeschichtlichen Ergebnisse hinsichtlich der Entstehung des Pentateuchs keine Rücksicht zu nehmen pflegt. Die wissenschaftliche Arbeit der letzten hundert Jahre hat in dieser Hinsicht Erkenntnisse geliefert, welche auch für das erstrebte Rechtsbild von hervorragender Bedeutung sind. Dass abgesehen von einigen wesentlichen Grundzügen gerade die Gesetze, welche die nähere Ausführung enthalten und die allgemeinen Normen zu concreten Rechtssatzungen specificiren, erst in der Zeit entstanden sein können, da Israel in Kanaan längere Zeit gesiedelt hatte, ist aus dem Charakter dieser Darstellungen längst schlagend erwiesen.[1]) Es sondern sich ferner deutlich drei verschiedene Schichten von Gesetzen ab, abgesehen von den Schriften, in denen sie zuerst auftreten. Als die erste Schicht nennt man Ex. 20—23, nebst Lev. 19 (und der Hauptsache vielleicht auch 18); als die zweite den Hauptinhalt der übrigen Gesetze von Ex. 25 bis Num. 35, als die dritte die deuteronomische Codification, namentlich Deut. 12—26.[2]) — Von diesen Gruppen finden wir in der sog. Grundschrift, welche um 1000 v. Chr. angesetzt wird (von der Reuss-Graf'schen

---

1) Vgl. u. A. Dillmann, Art. Gesetz und Gesetzgebung in Schenkel's Bibellexikon II, 439 ff.

2) So fast übereinstimmend Dillmann a. a. O. S. 443 ff. und Riehm Art. Gesetz im Handwörterbuch des biblischen Alterthums I, 504 ff.

Schule in's oder nach dem Exil) die sämmtlichen Gesetze von Ex. 25 bis Num. 35 incl. Lev. 19 und excl. Ex. 34. Die Gruppe Lev. 17—25 enthält zwar manches Eigenthümliche, für unsere Zwecke indess bedeutend weniger; denn die dort vorkommenden Strafsanktionen finden sich auch Ex. 31. Lev. 7. Num. 15. Jene älteste kleine Gruppe von Mischpatim (Rechtsnormen) stand wohl in dem Werke des sog. Jahvisten, der um 800 geschrieben haben soll. An diese älteste Gruppe lehnt sich dann in weiteren Ausführungen das (zum ersten Male als eigentlich abschliessende Codification auftretende) Deuteronomium, das im 7. Jahrhundert abgefasst wurde, jedenfalls vor 622 v. Chr. G. Sofern wir es hier mit Sammlungen zu thun haben, so folgt, dass diese literarischen Ergebnisse nur höchstens den terminus ad quem angeben, unter den wir Entstehen und Geltung der mitgetheilten Gesetze nicht hinabrücken dürfen, uns aber über die Zeit der wirklichen Entstehung der Gesetze noch im Dunkel lassen. Denn es erhellt von selbst, dass ein Gesetz, ja eine kleinere Gesetzesgruppe, längst thatsächlich in Uebung gewesen, ja zum Theil codificirt worden sein kann, ehe einer jener Schriftsteller sie seinem Werke einfügte. Aber auch eine zweite Möglichkeit muss offen bleiben. Grade wenn Codification und Sammlung der Gesetze vorhanden war und man sich gewöhnte, diese Codices bei der Rechtsprechung anzuwenden, musste das Bestreben entstehen, die gebotenen Rechtssätze dem praktischen Gebrauche zugänglicher zu machen, ohne dass man jedoch zu einer ganz neuen Codification schritt. Demgemäss können auch noch später einzelne Einfügungen von Gesetzen, Gesetzestheilen vorgenommen sein. Namentlich werden wir die Strafsanktionen und deren Begründung ins Auge zu fassen haben; denn erst ihre Hinzufügung macht ein Gesetz zur praktischen Handhabung geeignet, wie denn die Redaction unserer heutigen Strafgesetze bekanntlich fast ausschliesslich aus Beschreibung der rechtswidrigen Handlungen mit beigefügter Strafsanktion besteht. Diese Möglichkeit ist darum von weittragender Bedeutung, als eine ursprünglich rein religiöse

oder sittliche Norm erst durch die Strafsanktion in das engere Rechtsgebiet aufgenommen wird, mag dieselbe auch eine Zeit lang Gewohnheitsrecht gewesen sein, ohne schriftlich fixirt zu werden. Denn für den Charakter einer Rechtsanschauung macht es einen sehr wesentlichen Unterschied, ob man die Bestrafung eines Delictes der Gottheit überlässt oder ob man das Gemeinwesen selbst für verpflichtet ansieht, den Uebertreter zu bestrafen. Die erstere Ansicht liegt selbstverständlich ausserhalb des Rechtsgebietes, mit dem wir es hier zu thun haben, und ist Moment des religiösen Glaubens. Und wenn man entgegnet, im Wesen des theokratischen Princips liege es eben, diesen Unterschied zu ignoriren oder zu verwischen, so mag dies für die Masse des Volks vielfach seine Richtigkeit gehabt haben; in unsern Quellen dagegen gewahren wir sehr deutlich das Bestreben, diesen Unterschied immer bestimmter hervortreten zu lassen; hier genügt einfach die Hinweisung auf Lev. 20, 4. 5. Denn wenn auf der einen Seite der feste Glaube an die göttliche Vergeltung, den Trieb, Gesetzesübertreter mit menschlichen Strafen zu belegen, abstumpft, so erhält dies auf der andern Seite ein starkes Gegengewicht dadurch, dass die Nichtbestrafung der Uebelthäter eine Schuld des Volkes nach sich zieht in den Fällen, wo es zur Bestrafung ausdrücklich verpflichtet war.

Eine andere sehr irrige Prämisse, welche selten ausgesprochen wird, aber den meisten Erörterungen stillschweigend zu Grunde liegt, ist die Meinung, jene Rechtsquellen hätten den vollen Rang und Werth einer ordnungsmässigen Promulgation von Gesetzen, mindestens einer durch die maassgebenden staatlichen Auctoritäten anerkannten Codification. Man behauptet dies nicht, behandelt aber die „Gesetze“ ganz ebenso. In diesem Vorurtheil mischt sich ein simpler Anachronismus, der Modernes auf das Alterthum überträgt, mit einer früher vorhandenen Ansicht von der Kanonbildung. Man meinte früher, jedes biblische Buch sei sofort nach seinem Entstehen kanonisirt d. h. als unbedingte Norm für das ge-

sammte Leben des Volkes proklamirt, allseitig anerkannt und dem Inhalte nach strict beobachtet worden, mindestens von den leitenden Mächten im Staate. Dieser Wahn durchzieht sogar noch heute die Erörterungen streng kritischer Forscher, indem sie aus dem Mangel jener kanonischen Geltung einer Schrift auf ihre Nichtexistenz zu schliessen sehr geneigt sind. Die heutigen Untersuchungen über diese Kanonbildung haben indess jenen Wahn völlig zerstreut. Man erkennt an, dass jede Schrift eine längere oder kürzere Bewährungszeit durchlaufen hat, ehe sie kanonische Geltung empfing. Eine genauere Aufklärung über den sehr allmählich sich erweiternden Begriff der Kanonicität steht indessen noch aus und bildet eine der nächsten Aufgaben der alttestamentlichen Forschung. Für unsre Rechtsquellen steht vorläufig fest, dass eine Geltung, die man etwa als „kanonisch" bezeichnen könnte, zuerst beim Deuteronomium (c. 12—26) sich nachweisen lässt, doch erst um 622, für den ganzen Pentateuch erst nach der Zeit Esra's (458).

Somit ergiebt sich, dass gerade die älteren Sammlungen lediglich als Privatschriften anzusehen sind bis zu dem zuletzt genannten Termine. Rein juridisch angesehen, könnten sie mithin ungefähr in dem Range des Sachsenspiegels, des Spiegels aller deutschen Leute (von Ficker in Innsbruck 1856 zuerst edirt), des Schwabenspiegels, des Hamburger Ordelboks und ähnlicher Sammlungen[1]) stehen. Schon dieser Vergleich zeigt deutlich, dass sie auch als Privatschriften keineswegs ihres Werthes als Quelle für das israelitische Recht verlustig gehen. Freilich nur unter Einer Voraussetzung, dass sie nämlich nichts anderes sind und sein wollen, als getreue Codificationen des bisher in Israel geltenden Rechtes.

---

1) Grade der sehr ungleiche Umfang, in welchem diese Rechtsbücher der Justizpflege zu Grunde gelegt worden sind, bietet eine wichtige Analogie gegen die nicht selten gehörte Meinung, es werde doch wohl Niemand in Israel eine derartige Gesetzsammlung verfasst haben, ohne vorab gewiss zu sein, dieselbe werde allseitige und dauernde Anerkennung in der Praxis finden.

Falls sie indess nur eine Darstellung von Rechtsnormen, wie sie sein sollten, zu geben beabsichtigen, so hätte die Quelle wohl noch immer ein Interesse, aber könnte eben nur den Rang eines von einer Privatperson verfassten Gesetzentwurfes, einer blossen lex ferenda, beanspruchen; über die factische Rechtsübung in Israel sagte sie indess nichts aus, und für eine Erforschung eben dieser Rechtsübung wäre sie werthlos. Entgegnet man, Niemand werde sich eine derartige unnütze Mühe gegeben haben, so vergisst man, dass die Intention des Verfassers keineswegs eine blosse juridische Phantasieübung war, sondern er wollte eine wesentliche Erneuerung der Rechtserkenntniss herbeiführen, welche dann mittelbar auch die Rechtspraxis beeinflusst hätte. Auch das Deuteronomium ist sicherlich zuerst in solcher Absicht verfasst worden und hat sehr bald nach seinem Entstehen, wenn auch mehr formell als inhaltlich, die gewünschte Anerkennung gefunden. Auch die Verfasser der andern Quellen haben schliesslich ihren Zweck erreicht (selbst wenn sie ursprünglich manche leges ferendas fixirten), wenn auch erst spät. Für unsre Aufgabe, besonders das vorexilische Rechtsleben Israels uns zu vergegenwärtigen, muss aber jene Unterscheidung sorgsam beobachtet werden. Kurz: die Absicht jener Sammler ging vor Allem darauf, Normen zu geben, welche ein falsches Handeln ausschlossen und das richtige zeigten; einen kleinen Theil davon bildeten rechtliche Weisungen, welche entweder von den Richtern bereits beobachtet wurden oder nach der Absicht der Sammler beachtet werden sollten.

Die grosse Schwierigkeit zu entscheiden, ob eine ursprüngliche Schrift Rechtsnormen der ersten oder der zweiten Art enthält, schmälert den Werth des Unterschiedes durchaus nicht. Jene doppelte Werthung derselben zeigt sich aber nicht nur in besondern Schriften oder Sammlungen, sondern dringt auch in den Text von jeder derselben ein. Namentlich Schriften von ungenannten Autoren (denn dass der Pentateuch als Ganzes keineswegs von Moses geschrieben sein will, wird heute allgemein anerkannt), für

das praktische Leben bestimmt, erleiden bei jeder schriftlichen Reproduction auch eine, wenngleich geringe bewusste und unbewusste Veränderung, seltner durch Weglassungen, ungemein häufig aber durch ergänzende und erläuternde Zusätze. Kaum irgend ein andrer Text lädt aber in gleichem Grade zu solchen Agglutinationen ein als Sammlungen von Gesetzen und Rechtsnormen, wie z. B. die Handschriften der oben genannten deutschen Werke ja deutlich genug zeigen.[1]) Und im Alterthum ist dies nicht viel anders gewesen. Nun wissen wir aber, dass der hebräische Text des Alten Testamentes lange Zeit hindurch flüssig gewesen ist und erst sehr allmählig erstarrte. Erst die nachchristlichen griechischen Uebersetzer des A. T., dann der Talmud zeigen uns den Text fast genau so, wie wir ihn noch heute haben. — Für alle jene Aenderungen, welche die schriftliche Reproduction theils der alleinstehenden, theils der in dem Context der Geschichtsbücher grösseren Umfanges aufgenommenen Sammlungen erzeugte, gilt aber jene Unterscheidung: sie können bestehendes Recht aussagen, aber auch die private Meinung des Autors andeuten, wie es hätte sein sollen. Eine Verwerthung der Quellen, welche nicht mit diesen Möglichkeiten rechnet, liefert nothwendig eine Carricatur des Rechtsbildes.

5. Für die richtige Einsicht in die Rechtspflege Israels ist endlich die Frage von hoher Bedeutung, ob man sich der Unterscheidung der crimina publica und privata (um einen kurzen Ausdruck zu wählen) klar bewusst war.[2]) Nur zu häufig schlüpft man darüber hinweg mit der Sentenz: Dies oder jenes Delict „wurde so und so bestraft."

---

1) Vgl. Homeyer, Sachsenspiegel. S. 26 ff.

2) Dass wir natürlich nicht eine solche Klarheit erwarten, wie sie heute besteht, versteht sich von selbst. Aber auch die heutigen Rechtsansichten schwanken sehr stark in diesem Punkte. Jedes Delict nämlich, zu dessen Verfolgung ein Antrag (oder, wie bei Beleidigungen von Bundesfürsten und gesetzgebenden Versammlungen eine „Ermächtigung") nothwendig ist, fällt gewissermassen in's Privatrecht. Der Umfang der sog. Antragsdelicte hat sich bekanntlich sehr verschieden gestaltet, bis in die neuesten Rechtsbildungen hinein.

Dies setzt aber jedenfalls Behörden im Lande voraus, welche gewisse, ihnen zur Kenntniss gelangende Verbrechen „von Staatswegen" verfolgten. Solche gab es aber nicht. Weder den Aeltesten in den Städten noch den Richtern wird die Funktion zugewiesen, Verbrechen aufzuspüren und dann den Delinquenten den Process zu machen. Diese Lücke des Gesetzes (falls man es als solche betrachten will) wird aber durch die Rügen der Propheten vollauf bestätigt. Dieselben haben ungemein häufig die Richter als Gegenstand, aber nur ihre Bestechlichkeit, Habsucht, Rechtsverweigerung gegen Beistandslose, aber niemals wird ihnen Lässigkeit im Aufsuchen und Verfolgen von Verbrechern vorgeworfen. Die Gesetze richten sich an das ganze Volk, entweder stillschweigend, sofern gar kein Adressat genannt wird, oder direct, wie Lev. 20, 4, wo der Fall gesetzt wird, dass „das Volk des Landes" einem Molechsdiener durch die Finger sehen könnte. An das Volk im Ganzen richtet sich auch die häufige Mahnung des Deuteronomikers „das Böse aus ihrer Mitte fortzuschaffen". Wie oft rügen z. B. die Propheten den Götzendienst! Und doch richtet sich ihr Tadel niemals gegen solche, deren Pflicht es gewesen wäre, solche Uebertretungen zu verhindern;[1]) Niemand wird für das Umsichgreifen derselben in rechtlicher Beziehung verantwortlich gemacht. Kurz: sämmtliche Vergehen trugen den Charakter von Antragsdelicten, und wo kein Kläger auftrat, gab es natürlich auch keinen Process, kein Urtheil, keine Bestrafung. Dass aber die Anklage nicht muthwillig geschehe, dafür war gesorgt: mindestens zwei Zeugen mussten (eidlich) eine Aussage erhärten und bei der Execution z. B. bei der Steinigung selbst thätig sein, wenngleich Fälle wie 1 Kön. 21, 10 ff. Zweifel erwecken, ob jene Fürsorge ausreichend war, ohne genaueste Prüfung der Zeugenaussage selbst und ohne Gestattung von Schutzzeugen seitens des Angeklagten. Den falschen Zeugen traf aber dieselbe Strafe, welche über den Angeklagten

1) Vgl. Riehm, Handwörterbuch f. d. bibl. A. Art. Gerichtswesen S. 491: „Vom Staat bestellte Ankläger und Advokaten gab es nicht."

verhängt worden war oder wäre. — Selbst bei dem Morde fand keine Ausnahme hiervon statt, so oft auch die gewöhnliche Darstellung diese Sache verschleiert oder gar läugnet.[1]) Gerade die Stellen, welche am ausführlichsten darüber handeln (Num. 35. Deut. 19), zeigen, dass das öffentliche Gericht nur dann über einen Mord erkannt hat, wenn der Todschläger dasselbe zum Schutze gegen den Bluträcher anrief. Nirgends ist ausgesagt, dass der Bluträcher (d. h. das durch den Tod eines nahen Verwandten zur Bestrafung des Mörders verpflichtete Familienglied) durchweg und in jedem Falle nur dann den Delinquenten umbringen dürfe, wenn erst ein verdammendes Urtel des Gerichts vorlag. Dies geschah nach dem ganzen Tenor des Gesetzes nur dann, wenn der Thäter den Schutz der Gerichte angerufen hatte.

Die Richtigkeit unsrer Ansicht bewährt sich gerade dadurch, dass sich etwa hundert Jahre vor dem babyl. Exil eine sich anbahnende Aenderung jener bisher gültigen Rechtsanschauung nachweisen lässt. Sie zeigt sich in dem eigenthümlichen Brauche Deut. 21, 1—9. Hiebei liegt nämlich die Voraussetzung zu Grunde, dass Gott über das Volk zürnen würde, falls nicht ein Erschlagener gerächt wird. Indess handelt es sich hier sichtlich um eine Ausnahme, nämlich um eine Tödtung, bei welcher kein Bluträcher auftritt. Das Land ist durch dies Blutvergiessen verunreinigt; es wird erst (symbolisch) gereinigt, indem das Blut des Mörders geflossen ist, genauer indess so, dass „nicht (sc. ungerächt) unschuldiges Blut vergossen werde“ Deut. 19, 10. 13. Jenes Gesetz macht nun die Aeltesten der dem Fundorte des Getödteten zunächstliegenden Stadt für die Bestrafung verantwortlich. Aber nach 21, 7 beschränkt sich der Inhalt des Reinigungseides seitens der Aeltesten nur darauf: „Unsre Hände haben dies Blut nicht vergossen und unsre Augen haben es nicht gesehen“ d. h.

1) So Sam. Mayer, Gesch. der Strafrechte mit ausdrücklicher Polemik gegen Hegels richtige Ansicht S. 35: der Mord sei ein öffentliches Verbrechen gewesen, und doch behandelt er bald darauf die Blutrache, der ja die entgegengesetzte Anschauung zu Grunde liegt.

sie sind weder Thäter noch können sie als Belastungszeugen für einen solchen dienen. Der volle Begriff eines crimen publicum wäre erst gegeben, wenn sie hinzufügen würden: „Wir haben aus allen Kräften nach dem Mörder gesucht und haben ihn nicht gefunden.“ Grade diese Aussage fehlt. — Einen Schritt weiter führt Deut. 17, 4. Es handelt sich da um Götzendiener. „Und wird es Dir angesagt, und Du hörst es, so sollst Du gut forschen.“ Es genügt hier also die blosse Anzeige des Delicts, um eine Verfolgung zu veranlassen. Allein der Angeredete ist auch hier nur das ganze Volk, nicht etwa „Richter, Amtleute oder Aelteste“; jenen liegt nach 16, 18 lediglich das Richten ob.

Eine dritte Spur, dass sich die ursprüngliche Anschauung geändert habe, zeigen die Königsbücher in den bekannten Urtheilen über die Könige, dass sie die „Höhen“ nicht ausgerottet hätten, sowie in der Angabe Saul habe die Todtenbeschwörerinnen ausgerottet (1 Sam. 28, 9), Assa die Hierodulen aus dem Lande vertrieben und die Götzen vertilgt (1 Kön. 15, 12. 13.), wie auch Hiskia mit den Ascheren und Höhenkulten that (2 K. 18, 4), und noch umfänglicher Josia (2 K. 23). Aber nur bei diesem (23, 24) ist auf die Gesetzesbefolgung hingewiesen. Alle solche Reformationen fasst der Geschichtschreiber zwar als Pflicht der Könige auf, aber nicht eigentlich so, dass durch bestimmte Behörden fortan jedem Wahrsager, Götzendiener, Zeichendeuter der ordnungsmässige Process hätte gemacht werden sollen. Freilich lag dies als Consequenz in der Anschauung: das öffentliche Wohl verlangte eine durchgängige Ausrottung alles Götzendienstes. Aber über dies religiöse Hauptdelict hinaus ward der Grundsatz nicht erweitert. Und grade jene Aenderung der Rechtsansicht blieb nur theoretisch, sofern in dem neuen Staate nach dem Exil überhaupt kein Götzendienst mehr vorhanden war.

II.

1. Die religiösen Delicte nehmen im israelitischen Strafrecht nicht nur einen bedeutenden Raum ein; sie

sind es auch, welche demselben sein eigenthümliches Gepräge aufdrücken, welche den Ruf besondrer Härte oder Strenge veranlasst haben und mit den modernen Anschauungen am meisten contrastiren.[1]) Andrerseits verräth grade diese Richtung eine hohe, fast zu ideale Anschauung, welche in der Verletzung religiöser Normen eine tiefe Gefahr für das Gemeinwesen erblickt.

Wie bedenklich es ist, hier aprioristische Folgerungen aus dem „theokratischen“ Charakter des israelitischen Rechtes zu ziehen, zeigt eine einfache Erwägung. Religiöse Delicte werden freilich zunächst sich auf die Gottheit und die Verehrung des Landesgottes, also Jahves beziehen. Und da werden wir freilich Gesetze gegen Verfluchung Jahves, gegen Götzendienst u. dgl. finden. Der Gegensatz gegen die neuere Anschauung ist hier aber keineswegs sehr gross. Noch heute wird Gotteslästerung bestraft;[2]) freilich ist die Beziehung auf die Gottheit ersetzt durch die auf ihre Bekenner, sofern das „Aergerniss geben“ der Haupterfolg der blasphemischen Aeusserungen sein muss, — eine schwankende Instanz und in der Praxis wohl wenig beachtet, da der darin liegende Schutz der religiösen Empfindlichkeit bei zu weiter Ausdehnung leicht ins Unbestimmte verfliesst und die berechtigtste religiöse Polemik zu unterbinden droht.

---

1) Vgl. Hugo Meyer, Lehrbuch des deutschen Strafrechtes. Erl. 1877 S. 22: „Bedeutsam für das israelitische Strafrecht der älteren Zeit . . . ist die Entschiedenheit, mit welcher ausser den Verletzungen des Einzelnen auch die Verletzung allgemeinerer und höherer Interessen gestraft wird, wobei freilich eine starke Vermischung religiöser und rechtlicher Gesichtspunkte hervortritt. Letzteres zeigt sich besonders in dem weiten Umfange, der den Religionsdelicten gegeben wird, wonach auch die Verletzung rein religiöser Satzungen dahin gehört; sie zeigt sich ferner in der von unserm Standpunkt übertriebenen Schwere der Strafen, welche grade auf diese Arten von Verletzungen gesetzt sind.“

2) Strafgesetzbuch f. d. deutsche Reich § 166. Das englische Recht legt noch die Dreieinigkeitsidee bei der Gotteslästerung zu Grunde, wozu deutsche Gerichte vielfach auch hingeneigt haben, namentlich bei Aeusserungen über Christus.

Ferner würde man erwarten, dass die geheiligten, im Dienste der Gottheit stehenden Personen durch das Gesetz in hervorragender Weise würden geschützt werden; jede Injurie, an Priestern verübt, müsste eine viel höhere Strafe nach sich ziehen, als gegen Privatpersonen. Hievon enthält nun das Gesetz nicht die geringste Spur; bei Darbringung von Sühnopfern hat wohl der Priester eine höhere Pflicht (sein Opferthier muss höheren Werthes sein) als jeder andre Israelit, aber nicht mehr Recht. Wahrscheinlich bedurfte es eines Gesetzes nicht, da die Sitte diese Lücke ergänzte, wie aus 1 Sam. 22, 17 hervorgeht. — Ebensowenig schützt das Gesetz das heilige Eigenthum der Gotteshäuser in hervorragender Weise, wie dies bekanntlich das kanonische Recht thut. Nur die Geschichte (Josua c. 7) zeigt uns, dass von der Kriegsbeute, welche entweder vernichtet oder der Gottheit übergeben werden musste, nichts bei Strafe der Tödtung[1]) veruntreut werden durfte. Allein diese ganze Sache hängt genau mit der Institution des Bannes zusammen, nicht mit der regelmässigen Justiz. Die Vernichtung Achans erfolgte erst, als seine That als die Ursache schweren nationalen Unglücks erkannt worden war (Jos. 7, 11). Die Ermittlung des Thäters geschah hier durchs heilige Loos. Doch standen die Ansichten in Betreff der Durchführung solchen Bannes keineswegs fest (1 Sam. 15, 15). Das „Gesetz“ dagegen kennt keinen weitern Unterschied zwischen Eigenthum Gottes und der Menschen. — Um so stärker scheinen die heiligen Institutionen durchs Gesetz geschützt zu werden. Genauer betrachtet sind es indess nur Thatsünden, die in Frage kommen: Sabbathbruch durch gewisse Thätigkeiten, Fastenbruch am Versöhnungstage, Genuss von Blut und dreitägigem Dank-

1) Ohne Strafsanction Deut. 13, 17: Nichts von dem Gebannten bleibe an Deiner Hand hängen, damit Jahve sich von seiner Zornesglut wende und Dir Barmherzigkeit gebe. Auf unabsichtlich geschehenen Genuss von heiligen Gaben steht nur Ersatz und ein Fünftel drüber: sonst werde man „die Sünde tragen“ Lev. 20, 14—16. Das gehört aber ins Cultische, nicht ins Recht.

opferfleisch u. ähnl., in minderem Grade die blosse Unterlassung religiöser Pflichten. Was hier nicht die Sitte mit sich brachte, hat die ausdrückliche Norm nur in wenigen Punkten ergänzt; ja dass von einem „Gesetze“ grade in diesen Fällen nicht die Rede sein kann, werden wir unten sehen. Dass z. B. ein Priester Jemanden wegen nicht gelieferten Zehntens hätte gerichtlich belangen können, lag so gänzlich ausserhalb aller rechtlichen Möglichkeit, dass davon niemals die Rede ist. Gleichwohl scheint das theokratische Princip zu verlangen, dass die richtige Erfüllung der religiösen Verbindlichkeiten auch gesetzlich erzwungen werden könne. Daraus erhellt denn, dass mit dergleichen Apriorismen die objective Sachlage nur gründlich verdunkelt werden kann; die Anwendung solcher Principien da, wo es sich um geschichtliche Thatsachen handet, ist ja stets vom Uebel, und zu solchen Thatsachen gehört auch die in Israel geltende Rechtsanschauung und Rechtspflege.

2. Welche Religionsdelicte unterlagen also der gerichtlichen Cognition?

Dass der Dekalog Ex. 20 hier nicht als Quelle verwerthet werden kann, haben wir bereits oben gesehen; er gehört unter die religiösen Normen, welche das Gewissen des Israeliten verpflichteten. Einen sehr deutlichen Beleg gewährt hierfür auch die Stellung, welche demselben im Deuteronomium zugewiesen wird. Derselbe steht nämlich nicht in dem eigentlichen Gesetzescodex (cc. 12—26) sondern an der Spitze der zweiten Serie von Ermahnungsreden Kap. 5. Demgemäss können wir uns der neuerdings angeregten Untersuchung, ob er nicht als reifste Frucht der prophetischen Anschauung zu fassen sei, hier enthalten und bemerken nur, dass dies schon durch den Blick auf Ezech. 18, 5—6 sich nicht empfiehlt. Denn hier stellt der Prophet eine Reihe von Vergehen zusammen, deren Unterlassung den gerechten Mann als solchen kennzeichnet; gleichwohl weicht diese Liste von der dekalogischen bedeutend ab. Ebensowenig bietet der sog. zweite Dekalog Ex. 34, 17—26 Stoff dar, in welchem die cultischen Ver-

pflichtungen die Verbote überwiegen; hier tritt der rein religiöse Charakter der Normen noch bedeutend stärker hervor. — Dagegen liegt es uns fern zu leugnen, dass der erste Dekalog das Directiv für Ermittelung der eigentlichen Rechtsnormen (Mischpatim) gewesen sein könne, wie dies überhaupt in der Natur der sittlichen und religiösen Normen liegt.

Solche Rechtsnormen finden sich, wie oben bemerkt, in der vielleicht ältesten Codification Ex. 21—23. Unsre Aufgabe aus dieser Quelle die Religionsdelicte anzugeben, stösst aber auf ein gewichtiges Bedenken. Es werden hier eine grosse Zahl von religiösen Handlungen theils geboten theils verboten — sind sie sämmtlich in jene Zahl aufzunehmen d. h. beschreiben sie alle Handlungen, deren Ausübung oder Unterlassung den Delinquenten vor die ordentlichen menschlichen Gerichte und deren Verdict brachte? Oder sind nur diejenigen aufzunehmen, bei welchen sich eine bestimmte Strafsanction beigefügt findet? Die Geschichte der Strafrechtsquellen zeigt nämlich deutlich, dass gar häufig rechtswidrige und strafbare Handlungen (denn beides fällt ja keineswegs zusammen) auch ohne derartige Beifügung aufgeführt werden. Sehen wir aber genauer zu, so ist dies nur unter drei Voraussetzungen möglich. Einmal da, wo für jedes der angeführten Delicte die gleiche Strafe vorausgesetzt wird,[1]) dann wo die Quelle ausdrücklich alle durch die Rechtspflege verfolgbaren Delicte (und nur solche) aufführt, endlich da, wo auf irgend eine andere Bestrafung des Delinquenten ausserhalb der menschlichen Justiz keine Rücksicht genommen wird. Alle drei Momente treffen nun bei unsrer Quelle nicht zu. Die gleiche Strafe für alle Vergehen wird thatsächlich nicht vorausgesetzt; dagegen spricht schon die talio, vollends was über Bestrafung

1) Es ist eine ganz richtige Consequenz, wenn Binding a. a. O. I, 59 das Fehlen jeder Strafsanktion beim Dekalog auf diese Weise erklärt; aber grade an dieser Folgerung scheitert auch seine Auffassung dieser Urkunde.

des Diebstahls gesagt ist. Dass nur Handlungen genannt seien, welche der rechtlichen Beurtheilung der Menschen unterstehen, kann gleichfalls trotz der Ueberschrift nicht behauptet werden, zumal da der Abschnitt mehrere rein sittliche Gebote enthält (22, 25 ff.) und sogar in eine Prophezeiung ausläuft. Am wichtigsten ist aber das dritte Moment. Denn auf die göttliche Strafe wird ausdrücklich Bezug genommen, so besonders bei der Bedrückung von Wittwen und Waisen. Offenbar ist dabei vorausgesetzt, dass die Bedrückung in rechtlichen Formen vor sich geht. Und ebenso muss der, welcher sich den religiösen Verpflichtungen entzog, gewärtigen, dass ihm der Segen Gottes fehlen werde; denn nur der Fromme kann darauf rechnen, dass (23, 26) „keine Fehlgeburt und nichts Unfruchtbares bei ihm sein und dass Gott die Zahl seiner Tage voll machen (d. h. ihn nicht frühzeitig sterben lassen) werde.“ Wo der Glaube an die göttliche Fügung im Volke fest gegründet ist, hat in der That die Nichtbestrafung eines Uebelthäters durch die Gerichte bei weitem nicht die das allgemeine Rechtsgefühl verletzende Wirkung als wo das nicht der Fall war. Das Wohlergehen der Uebelthäter erregte daher nicht Beschwerde über die Staatsbehörden, sondern (vgl. Psalm 73) Zweifel an der göttlichen Weltregierung. — Aus diesen Erörterungen folgt, dass wir nur solche Religionsdelicte als im engeren Sinne juridische betrachten können, denen eine sanctio legis beigefügt ist. Und die gleiche Norm wird auch für das Deuteronomium um so mehr gelten, als dasselbe mehr Strafarten kennt und sich ausführlicher über Strafverfolgung ausspricht. — Damit wollen wir beileibe nicht behaupten, dass jeder Richter jeden freisprechen musste, der anderer (rechtswidriger) Handlungen angeklagt wurde, bei denen unsre Quellen keine Strafe nennen. Vielmehr wird das richterliche Ermessen sicherlich viel weiter gereicht haben; denn alle diese Codificationen haben nur den Werth einer Unterstützung des Richters bei der Urtelsfindung. Bei der „Weisheit,“ die so häufig als erste richterliche Qualität gefordert wird, handelte es sich

sicherlich nicht blos um stricte Anwendung geschriebener Gesetze; ja die umfassendste Codification, das Deuteronomium, weist ausdrücklich auf die selbständige Einsicht der Richter hin; sie bildeten die lebendige Rechtsquelle für das Volk (17, 11). Allein es handelt sich um solche Delicte, welche wir mit Sicherheit als rechtlich strafbare zu betrachten haben, und für diese Frage ist jene Einschränkung geboten.

3. Die Zahl der fraglichen Delicte ist überaus klein. Dahin gehört

1) Ex. 22, 20: Wer Göttern opfert ausser Jahve, soll verbannt werden.

2) Ex. 22, 18: Die Zauberin sollst Du nicht leben lassen.

3) Ex. 22, 19: Wer einem Thiere beiwohnt, soll getödtet werden.

Das erste Delict folgt unmittelbar aus dem Grundcharakter des strengen Monotheismus, ist gleichwohl nicht eigentlich juridisch. Denn das Bannen war eine religiöse Handlung, welche aber Levit. 27, 29 als „ein Getödtetwerden“ (מוֹת יוּמָת) bezeichnet wird, also mit der üblichen Strafsanktion. Nur das Opfern soll jene Folge haben, nicht aber die Ex. 23, 13 verbotene Anrufung von fremden Göttern. Dass übrigens eine solche verbotene Opferung stattgefunden habe, liess sich wohl nur dann feststellen, wenn sie vor einem Bilde vor sich gegangen war, das eine andere Gottheit als Jahve vorstellen sollte, oder an einem Platze, der ausdrücklich einer andern Gottheit geweiht war.

Das zweite Delict hängt genau mit den gesammten kananitischen Bräuchen zusammen; gerade für Wahrsagerei, Traumdeutung, Nekromantie und dergl. fand zu Zeiten eine grosse Neigung statt, welche auch durch Ausländer („Söhne des Morgenlandes“ Jes. 2, 6 und Philister) stark genährt wurde. Je fremder die Religion Israels solchem Wesen stand, um so energischer musste es sich gegen eine Depravation wehren, welche alles Vertrauen auf Jahve gründlich erschüttern konnte, wie aus Jes. 8, 19 hervor-

geht. — Auch diese Strafsanktion bedeutet Tödtung, ist aber ihrem Wesen nach, wie aus Deuter. 20, 16. 17 ersichtlich, dem Verbannen gleich, nur eine Umschreibung desselben.

Das dritte Delict ist wohl nicht als gewöhnliche „Bestialität" gemeint[1]), sondern hat gewiss auch religiösen Charakter. Der wollüstige Naturkult der Astarte erzeugte ebenso diese Ausschreitungen, wie sie in Aegypten stattfanden, wo sogar Weiber sich öffentlich mit heiligen Böcken (so in Mendes, vgl. Herodot II, 46) begatteten.[2]) Diese Degeneration war in noch höherem Grade dem ganzen Geiste der israelitischen Religion entgegengesetzt. Vgl. Lev. 18, 23 (und dazu die Erläuterungen Knobels) 20, 15; das Deuter. (27, 21) stellt dies Vergehen unter die besonders straf- und fluchwürdigen. Hier steht nun die gewöhnliche Strafsanktion dabei: „er soll gewiss getödtet werden" (moth jumath), welche übrigens in unsrer Quelle nur noch beim Mörder, bei dem, der die Eltern schlägt oder ihnen flucht, sowie beim Menschendiebe vorkommt 21, 12. 15. 16. 19. (22, 29 steht das einfache jumath, weil da noch ein Sühngeld möglich ist.) —

Ex. 22, 28 enthält nicht eigentlich ein religiöses Delict. Denn der Ausdruck „der Gottheit sollst Du nicht fluchen" findet seine deutende Parallele in dem zweiten Satzgliede: „den Angesehenen in deinem Volke sollst du nicht lästern." Denn wenn auch „Elohim" dort nicht „Richter" bedeutet, wie man vielfach annahm, so doch gewiss die richterliche höchste Autorität als solche: auf Jahve speciell geht es wohl nicht. Ueberdies fehlt hier jede Strafsanktion — einer von den Fällen, wo wir eine Lücke vermuthen können, welche durch die richterliche Praxis wahrscheinlich ausgefüllt wurde. Dagegen haben wir keinen Anlass zu dieser Vermuthung bei den übrigen

---

1) Als rein sexuelles Delict erscheint dasselbe Levit. 20, 15. 16; in Levit. 18, 23 erhält es eine religiöse Färbung durch die nahe Zusammenstellung mit dem Molechsopfer.

2) Näheres bei Kalisch l. l. p. 400 ff.

religiösen Verboten. Oder meint man, man hätte Jemand gerichtlich belangt, der gesäuertes Brod als Gabe dargebracht und der am Passahfeste die Fettstücke nicht rechtzeitig geopfert, sondern bis auf den folgenden Tag gelassen hatte? Das liegt aller Analogie so gänzlich fern, dass man daran nicht denken darf. Dass das Sabbathsgebot Ex. 23, 12 keine Strafsanktion zeigt, ist bedeutungsvoll und wichtig; dies wird unten weiter zur Sprache kommen; eine Lücke des Gesetzgebers können wir gerade hier nicht statuiren.[1])

Der Kreis der wirklich strafbaren Religionsdelicte bezieht sich im Grunde ganz auf eine offenbare und völlige Abwendung vom Jahvethume und Hinwendung zu

---

1) Die Entstehungszeit dieses kleinen Rechtsbuches Ex. 21—23 zu bestimmen, ist ungemein schwierig. Dass das Zeitalter des „Jahvisten," der das Büchlein in seine Erzählungsschrift aufnahm, nur den terminus ad quem abgiebt, versteht sich von selbst. Die Wahrnehmung, dass in den Gesetzen über Diebstahl und Veruntreuung das Vieh als der wichtigste Bestandtheil des Eigenthums erscheint, lässt auf eine frühe Entstehung schliessen. Die Bezugnahmen auf Acker, Weinberg, Oelgarten (22, 5. 6. 23, 10. 11. 15 ff.) tragen nach Stellung und Form das Gepräge von allmähliger Erweiterung einer älteren Grundlage. Die Erwähnung von Raubthieren (22, 31) führt auch in die ältere Zeit, da Kanaan weniger bevölkert war. Der Ausdruck 21, 13: Gott werde dem unfreiwilligen Todtschläger „einen Ort" bestimmen, wohin er fliehen soll, erscheint mir gar zu unbestimmt, wenn der Verfasser bereits an gewisse Asylstädte gedacht hat. (Die pluralische Uebersetzung „Orte" mit Knobel scheint mir nicht nöthig.) Dagegen liefert wohl 21, 14 einen festen Anhaltspunkt, nämlich die Zeit Salomo's als letztes Datum der Abfassung. Nach 1 Kön. 2, 28 sucht Joab am Altare Schutz. Allein nicht nur er selbst hält denselben für ein sicheres Asyl, sondern auch der nachgesandte Benaja. Erst der Ausspruch Salomos hebt für den vorsätzlichen Mörder das Asylrecht auf, welches offenbar bis dahin bestanden hatte. Handelte es sich nämlich nur darum, ob Joab am Altare selbst oder erst wenn man ihn von demselben entfernt hätte, getödtet werden sollte, so müsste dieses in der Erzählung deutlicher hervortreten, was nicht der Fall ist. Bestand damals schon jene Satzung 21, 14, dann lag ja für Benaja kein Grund vor, bei Salomo ausdrücklich noch einmal anzufragen, was zu geschehen habe. Das alte unbedingte Asylrecht des Altars erfuhr also erst durch Salomo jene Einschränkung.

abweichenden Kulten. Nicht oft genug kann man hier vor einer Vermischung unsrer Anschauung von Religion mit der damaligen warnen, wie so oft geschieht. Auf blosse Verschiedenheit von Religionsbegriffen und Cultushandlungen reducirte sich damals der Gegensatz durchaus nicht. Vielmehr verriethen jene Delicte intime Zusammenhänge mit den im Ganzen unterworfenen, aber bis Salomo noch gefährlichen Reichsfeinden, den Kananitern. Welche bedenkliche Wirkung ein Wiederaufleben der religiösen, übrigens alles sittliche und staatliche Leben tief durchdringenden Anschauung üben konnte, zeigt die Geschichte von Ahab und Isabel. Denn diese ist nicht etwa als gewaltsame Einschleppung einer gänzlich fremden Religion zu betrachten, sondern vielmehr als Reaction der altkananäischen Religion, die ja mit der phönizischen im Ganzen identisch war.. Nur diese Fassung erklärt uns den geringen Widerstand, welchen die schwankende Volksmasse der nur scheinbaren Neuerung entgegenstellte (1 Kön. 18, 21). Denn dass ein bedeutender Bruchtheil der Bevölkerung des nördlichen Reiches ursprünglich kananitischer Abkunft war, wissen wir. Das ganze vom Jahvethume durchdrungene höhere Culturleben stand auf dem Spiele, wenn jene heidnischen Bräuche mächtig um sich griffen. (Wie wenig auch die freiesten Völker gegen Strömungen indifferent sein können, welche das gesammte sittliche und Culturleben der christlichen Civilisation zu vernichten drohen, zeigt die Stellung der Nordamerikaner dem Mormonismus gegenüber.)

4. Die geringe Zahl der religiösen Delicte könnte man aus dem geringen Umfang jener Rechtsquelle erklären wollen. Darum wollen wir hier sofort diejenige Quelle betrachten, welche auf jener früheren ausdrücklich basirt, aber deutlich genug eine vollständige Codification des geltenden oder erwünschten Rechtes bieten will, soweit man überhaupt schriftliche Normen für angemessen hielt. Wir blicken daher auf jene Codification des siebenten Jahrhunderts, auf das Deuteronomium.

Hier begegnet uns sogleich eine eindringliche War-

nung vor kananäischen religiösen Bräuchen (18, 9—16), vor Wahrsagern, Zeichendeutern, Tagewählern, Todtenbeschwörern. Allein eine bestimmte Strafsanktion oder eine Formulirung, welche auch nur die Absicht des Autors verriethe, eine Rechtsnorm aufzustellen, findet sich nicht. Das Volk als Ganzes wird davor gewarnt; denn eben „um dieser Greuel willen“ seien die Kananiter vertrieben worden. Auch habe es nicht nöthig zu diesen Wahrsagern zu gehen, da Jahve aus seiner Mitte stets Propheten erwecken werde, welche den Willen Gottes klar verkündigen würden. Offenbar liegt hier eine Zeit zu Grunde, in welcher zwar diese niederen Formen des Aberglaubens im Schwange gingen, indess für das gesammte Culturleben des Staates keine umstürzende Wirkung mehr zu erwarten war, also eine Zeit, welche von dem Ende des zehnten Jahrhunderts bedeutend entfernt war, fast um drei Jahrhunderte. Das einzelne Delict mochte dem Verfasser unwesentlich erscheinen; beim Umsichgreifen desselben konnte aber nur die göttliche Strafe eintreten.

Ungleich gefährlicher erschien dem Verfasser jedoch der Gestirncultus, der als eigentliche Bundesverletzung betrachtet wird Deut. 17, 1 ff. Falls Jemand durch zwei bis drei Zeugen desselben überführt wird, soll er „mit Steinen geworfen werden, so dass er stirbt.“

Die gleiche Strafe trifft den, welcher Jemanden zum Abfall von Jahve verführt und zum Cultus anderer Götter überredet 13, 9 ff.

Neu sind die Strafbestimmungen gegen die falschen Propheten; diese sollen „getödtet“ werden (יוּמַת) s. 13, 9 ff. Ihr Vergehen nämlich kann ein doppeltes sein: erstens kann er „Abfall“ (סָרָה) von Jahve lehren, ein Delict, das sich mit dem der Verführung im Ganzen deckt. Man sollte meinen, dasselbe sei grösser, sofern das Vorgeben im Auftrage der Gottheit zu reden ungleich mehr zur Verführung beitragen müsste, als ein privatim angestellter Versuch. Allein eine strengere Strafe als Steinigung kommt nur sehr selten vor. Zweitens aber soll auch der Prophet sterben, welcher aussagt, was ihm Jahve nicht

befohlen hat c. 18, 20. Dies scheint auf Propheten zu gehen, welche im Namen Jahve's auftreten und doch Falsches weissagen, wie wir sie in der Geschichte des Jeremias mehrfach finden. Als Unterscheidungsmerkmal der wahren und falschen Weissagung wird für die letztere angegeben, dass sie nicht eintrifft (18, 22). Offenbar denkt der Verfasser hier nur an solche Weissagungen, welche sich auf die nächste Folgezeit beziehen, nicht auf entferntere Zeiten. Den Charakter des Delicts begründet das Merkmal der „Vermessenheit" (זָדוֹן). Uebrigens wird solchen Propheten auch die unmittelbare göttliche Strafe in Aussicht gestellt (18, 19), da der Verfasser wohl fühlte, dass eine gerichtliche Ueberführung im zweiten Falle nur schwer möglich war und darum ist auch 18, 20 das Weissagen „im Namen anderer Götter" als ein klares rechtlich fassbares Merkmal noch besonders hinzugefügt.

Hiermit sind die religiösen Delicte gleichfalls erschöpft. Denn die Verhängung des Bannes über die Bürger einer gottlosen Stadt 13, 13 ff. ist nur die weitere Ausdehnung des Verbotes des Götzendienstes und an das Verbot der Verführung angeknüpft, überdies nicht eigentlich ein juridischer Act, wenn auch 13, 14 genaue und eingehende Untersuchung der Sachlage befohlen wird. — Dagegen fehlt jede Strafsanktion bei dem Verbote fremdländischer Trauergebräuche, des Genusses unreiner Thiere u. s. w., ebenso bei den Geboten über Zehntenabgabe u. dgl. Hier genügte die Verheissung, Gott werde den segnen, der alles dies beobachtet 14, 29. 15, 18. 12, 25. 28. 22, 7. Zwar wird auch verboten, dass kein Verstümmelter in die Gemeinde Jahves komme, kein Hurensohn, kein Ammoniter und Moabiter; und die Weihung von Hurenlohn (im Astartecult üblich wie in dem der babylonischen Mylitta und anderen Culten) in's Haus Jahve's sei ein Greuel; das Nichthalten eines Gelübdes sei eine (חֵטְא) Sünde, — aber Strafen werden hierauf nicht gesetzt, wohl deshalb weil dergleichen rein religiöse Delicte waren, eine Bestrafung seitens der Gerichte kaum möglich und darum der Gottheit selbst zu überlassen.

Fassen wir die Ergebnisse aus beiden Quellen zusammen, so begeht derjenige ein menschlicher Strafe unterliegendes Delict:

a) Wer eine religiöse Handlung (Opfer) begeht, in der eine Abwendung von Jahve und eine Verehrung andrer Götter, namentlich der Gestirngottheiten, erkennbar ist;

b) Wer Andere zum Götzendienst verführt, also zum bewussten Bruch des Bundes mit Jahve;

c) Wer gewisse heidnische Bräuche übt, besonders Wahrsagerei, Zauberei und auch Sodomiterei;

d) Wer im Namen andrer Götter ausser Jahve oder wer „aus Vermessenheit“ d. h. ohne wirklichen Auftrag (resp. Eingebung) von Jahve weissagt.

5. Eine eigenthümliche und lehrreiche Beleuchtung empfängt aber die in Israel bestehende Rechtsanschauung durch einzelne Data aus den geschichtlichen und prophetischen Büchern, mögen dieselben auch leider sehr spärlich sein, und daher nur einige Streiflichter gewähren.

Hier tritt uns nun die bis zum Exile zu allen Zeiten und in den verschiedensten Wendungen wiederholte Klage über die Abwendung Israels zu fremden Göttern entgegen. Ueberall im Lande gab es auf geheiligten Höhen sogenannte Bamoth, wobei jedenfalls an Opferaltäre, wohl auch mit kleinen Tempeln, zu denken ist. Viele waren freilich dem Jahve geweiht, allein eine grosse Zahl verschiedenen andern Gottheiten, vor Allem dem alten Landesgotte Baal und der Astarte. Bekannt ist das Verfahren Salomo's, der zu Gunsten seiner heidnischen Frauen dem Kamosch und Milkom, dem Molech und der Astarte solche Bamoth errichten liess 1 Kön. 11, 4—8. Die Benutzung aller dieser Opferstätten konnte Josias nur durch Entweihung (er verbrannte auf ihr Menschengebeine) verhindern 2 Kön. 23, 10 ff.! Selbst noch nach der Reformation durch Josias nisteten sich heidnische Greuel sogar in den Kammern der Vorhöfe ein, mit denen der Tempel in Jerusalem umgeben war (Ezech. 8). — Nirgends aber

finden wir die Angabe, dass nun gegen diese Götzendiener von Seiten der richterlichen Behörden eingeschritten worden wäre. Bei der grossen Verbreitung der götzendienerischen Neigungen war dies auch sehr natürlich, waren doch selbst Leviten an diesen Nebenculten betheiligt (2 Kön. 16, 16. Ezech. 44, 10)! Bedeutsamer ist, dass (vgl. oben) von den Propheten Richter und Priester niemals wegen der schweren Pflichtversäumniss getadelt werden, dass sie diesen Greueln mit gesetzlichen Mitteln nicht steuerten. Waren also dergleichen Rechtsnormen vorhanden, so blieben sie völlig kraftlos und hatten nur den Werth von piis desideriis oder von undurchführbaren Idealen. Nur selten griffen Könige ein, so, wie oben bemerkt, Assa durch Verbannung der ohnehin meist fremdländischen Hierodulen (Kedeschen) 1 Kön. 15, 12 (wie auch Josaphat 1 Kön. 22, 47) und Vernichtung von Götzen (denen seine eigene Mutter opferte), so Jehu durch Tödtung der Baalspriester sammt Vernichtung der Heiligthümer Baals 2 Kön. 10, 11. 19 ff. (übrigens eine mehr politische als religiöse Revolution). So tödtete das Volk in Juda den Oberpriester Baals, Matthan, 2 Kön. 11, 18, während von Hiskia nur Tilgung fremder Bamoth berichtet wird 2 Kön. 18, 4; so liess endlich Josia alle götzendienerischen Höhenpriester umbringen 2 Kön. 23, 5, 20. Alles dies waren aber nur plötzliche Reactionen, durch welche das Uebel nicht beseitigt wurde, und grade ihre Gewaltsamkeit entzog sie der Einordnung in die geordnete Rechtspflege. Von einer Einschärfung der vorhandenen einschlägigen Gesetze durch die Könige — und grade das sollte man erwarten — hören wir nichts.

Zu solchen plötzlichen Eingriffen gehörte auch die erfolglose Ausrottung der Todtenbeschwörerinnen, der Wahrsager und Zauberer (nach Ex. 22, 18) 1 Sam. 28, 3. Gibt er doch selbst dort den Beleg, wie wenig das Volk diese Leute entbehren konnte! Und selbst die bedeutendsten Propheten müssen mit diesen Concurrenten hinsichtlich der mantischen Autorität ringen Jes. 8, 19. Die weite Verbreitung dieses Aberglaubens im Volke schützte auch

hier vor irgend einer Verfolgung; auch die Bestrafung dieses Delictes blieb wohl grösstentheils frommer Wunsch der strengeren Anhänger des Jahvethums.

Anders stand es wohl mit den Propheten. Nur unter abgöttischen Königen durften dieselben wagen, etwa im Namen Baals zu weissagen; der üble Ausfall des Gottesurtheils im Kampfe mit Elias kostete den Baalspropheten, die sich mit ihm darauf eingelassen hatten, das Leben — freilich mehr in Folge einer Lynchjustiz 1 Kön. 18, 40; gleichwohl zeugt es für die Volksanschauung, dass sie als falsche Propheten den Tod verdient hatten. — Das Gleiche war der Fall mit den Jahvepropheten. Darum muss Micha, der Sohn Jemla's, im Gefängnisse die Bestätigung seiner Unglücksweissagung abwarten 1 Kön. 22, 27. Freilich ist hier der Bericht lückenhaft; er erzählt weder die Entlassung Micha's noch die Bestrafung seines prophetischen Hauptgegners Zedekia. Uebrigens entzogen sich diese falschen Propheten jeder schlimmen Folge meist dadurch, dass sie nur das weissagten, was man an höchster Stelle zu hören wünschte.

Ein religiöses Vergehen finden wir auch 1 Sam. 14, 36—45.[1]) Saul hatte bei der Verfolgung der Philister einen Schwur auf das Volk gelegt: niemand solle bis zum Abend etwas geniessen. Jonathan hat den Schwur nicht gehört und unterwegs etwas wilden Honig zu sich genommen. Wegen dieser Uebertretung will Saul den eigenen Sohn tödten; das Volk tritt aber für ihn ein und so bleibt er leben. — Für einen solchen Fall findet sich nun freilich in keiner der Rechtsquellen eine Norm. Stellen wir jenen Schwur unter den Gesichtspunkt des Gelübdes, so muss dasselbe nach Deut. 23, 21 gehalten werden. Nehmen wir aber gleich das ausführliche Gesetz Num. 30, 3 ff. hinzu, so erhellt völlig klar, dass von einem Gelübde, das man A n d e r n a u f e r l e g t, gar nicht die Rede sein

1) Julius Wellhausen sagt (Bleek's Einl. zum A. T. 1878 S. 215), dieser Abschnitt sei „dem echten Zusammenhange fremd." Diese Behauptung überrascht, da die vorhergehende Erzählung von V. 25 an auf diesen Ausgang absichtlich vorbereitet.

kann. Ueberdies kann hienach der Hausherr jedes Gelübde ohne weitere Begründung, lediglich durch seine patria potestas, aufheben, sobald er dasselbe hört; sein Schweigen gilt als Zustimmung. Dem Geiste dieser Normen widerspricht es nun aber gänzlich, Jemanden, der ein ihn belastendes Gelübde nicht einmal gehört hat, dennoch bei Todesstrafe für die stricteste Befolgung desselben verantwortlich zu machen. Man muss also in dem Urtheil Saul's (14, 44) einen übermässigen religiösen Rigorismus erblicken. Allein Saul steht hierin nicht allein da. Der Priester des heiligen Orakels ist derselben Ansicht, dass durch die That Jonathans eine Sünde auf dem Volke laste, welche das Orakel verstummen lässt; es wirkt nur zur Auffindung des Thäters bei. Aber auch das Volk ist nicht ganz frei von jener rigoristischen Anschauung. Es will mit Jonathan nicht deshalb eine Ausnahme gemacht wissen, weil er unwissend gegen den Schwur gehandelt hat[1]), sondern weil ihm das Hauptverdienst an dem glänzenden Siege zukommt, welchen man so eben erfochten hatte. Wäre die Meinung Ewalds[2]) richtig, das Volk habe zur Hinrichtung einen Substituten gestellt (was aber aus den Worten nicht erhellt)[3]), so wäre die Identität der

---

1) Keil (Bibl. Comm. z. d. Bb. Sam. z. St.) behauptet dies ohne Weiteres, obgleich der Text nichts davon aussagt, ebenso denkt sich Keil hinzu, dass das Volk den Sieg als ein „Gottesurtheil“ gefasst habe, vollends nun dass die „Sünde“ (auch nach der Ansicht des Autors und der Priester) in der despotischen Willkür Sauls gelegen habe, nicht in dem Thun Jonathans.

2) Gesch. des V. Israel III, 48. Thenius z. St. bemerkt mit Recht, dass auch die LXX gegen diese Meinung gewesen sind.

3) Die Zustimmung, welche diese Ansicht neuerdings gefunden hat, bewegt mich ihr entschiedner entgegenzutreten. Freilich sind פדה (Lev. 27, 27. 29) und besonders גאל die technischen Ausdrücke für das Einlösen von etwas Geheiligtem oder Verbanntem; dies erfolgt stets durch etwas Andres, namentlich durch Geld, wenn es möglich ist. Allein der religiösen Sitte ist ohnehin schon die Lösung des einmal Gelobten widerstrebend, vollends aber die Substitution eines Menschen durch einen Andern. Hier konnte die Lösung nur durch Zahlung (פדיון oder כפר) erfolgen oder durch einfache Intercession, da es sich weder um Bannung noch um Weihung handelte.

Anschauung zwischen Volk, Priester und König vollkommen.[1]) Diese Erzählung ist darum so wichtig, weil sie uns die rigoristische Ansicht der priesterlichen Kreise verräth, wenigstens in älterer Zeit.

Ein anderes Beispiel führt uns eine Gerichtsverhandlung vor: den Process gegen Naboth 1 Kön. 21. Nicht darauf blicken wir, dass uns derselbe einen sehr merkwürdigen Beleg giebt für die Beschränktheit der königlichen Macht, ganz entgegen dem gewöhnlichen Bilde eines orientalischen Herrschers (wie es auch 1 Sam. 10 gezeichnet ist), da Ahab nicht einmal eine Expropriation mit voller Entschädigung des Eigenthümers vorzunehmen im Stande ist, ebenso auch für die schmähliche Corruption des Richterstandes, der dem Winke von oben unbedingt gehorcht. Vielmehr zeigt uns der Vorfall, dass mindestens zwei Zeugen (vor allem Volk) eine Aussage machen mussten, und dass die Uebertretung des Verbotes: Gott und dem Könige zu fluchen, durch Steinigung geahndet wurde. Das Delict ist hienach ebenso religiös wie politisch, indem es die denkbar schwerste Verbalinjurie gegen das Oberhaupt des Landes enthält. Dass ein solches Gesetz (auch dem Wortlaute nach) bestanden habe, wird aus Jesaja 8, 21 sehr wahrscheinlich. Unsere Quellen weisen es aber nicht auf. Denn Lev. 24, 16 bezieht sich ausdrücklich auf die Verfluchung des Namens Jahve, worauf Tod durch Steinigung gesetzt ist, während die Verfluchung „seines Gottes“ (אלהיר) nach V. 15 ein „Sündetragen“ nach sich zieht d. h. es wird Gott überlassen, den Flucher

1) Nach dem masor. Texte wäre sogar Jonathan derselben Ansicht, weil er V. 43 eingesteht: siehe, ich muss darum sterben. Aber wie verträgt sich das mit V. 29? Da giebt er eine praktische Kritik der Handlung seines Vaters: Das Fasten habe die Kraft des Volks zur Verfolgung geschwächt, daher das starke עכר. Allein keine Andeutung, dass er soeben durch Genuss des Honigs das Leben verwirkt habe! Demgemäss muss man V. 43 statt הנני — האני lesen, ganz correspondirend dem: הירנתן ימות in V. 25. Also sagt Jonathan: „Sollte ich sterben?“ und das Volk ebenso: „Sollte Jonathan sterben?“ Auch wäre nach הנני — מֵת zu erwarten, nicht אמות.

nach eigenem Ermessen zu bestrafen. Von dem Fluche gegen den König ist aber nicht die Rede. Und Ex. 22, 23, wo eine ähnliche Zusammenstellung gemacht wird (Elohim und der Angesehene נשיא), fehlt wiederum jede Strafsanction. Dass der letztere Mangel die thatsächliche Bestrafung eines dieses Delictes überführten Thäters nicht gerade ausschloss, haben wir oben als wahrscheinlich hingestellt. Hier handelt es sich um directe gesetzliche Grundlage. Und da ist es klar, dass unsre schriftlichen Normensammlungen es freilich an die Hand geben, dass ein solches Gesetz entstehen konnte, treten aber für die Existenz desselben nicht voll ein. Dies wird vollends evident dadurch, dass als zweite Strafe neben der Steinigung die Confiscation des Eigenthumes des Delinquenten, wovon unsre Quellen in ihrem ganzen Umfange kein Wort sagen, für selbstverständlich galt 21, 16. Ob dieselbe sich an das religiöse oder an das politische Delict anschloss, ist fraglich. Mit dem Geiste der Gesetzgebung wie der religiösen Anschauung stände es nicht im Einklange, wenn der Fluch gegen den König dieselbe Strafe erhalten hätte, wie der Fluch gegen die Gottheit. Theilen wir Delict und Strafe und denken die Confiscation auf den Fluch gegen den König gesetzt, so genügte zur Erreichung des Zweckes vollständig, dass Naboth lediglich des letzten Delictes überführt wurde, oder wir müssen annehmen, die doppelte Anschuldigung und seine dadurch veranlasste Tödtung war eine unnütze Grausamkeit — ein Dilemma, welches sich mit Hinblick auf den rachsüchtigen Charakter jenes schrecklichen Weibes vielleicht zu Gunsten der letzteren Möglichkeit entscheiden liesse.

Einen ähnlichen noch interessantern Process lesen wir bei Jeremias c. 26. Während wir bei dem gegen Naboth wissen, dass damals die ältere Rechtsquelle vorhanden gewesen ist, so noch bestimmter in diesem Falle, dass der grosse Gesetzescodex des Deuteronomiums damals nicht nur existirte, sondern vom König als Norm bestätigt war, mithin wesentliche Merkmale eines richtig promulgirten „Gesetzes“ aufzuweisen hatte. Der Prophet

Jeremias wird wegen seiner Weissagung belangt. Der Form nach fiele dies Delict also unter Deut. 13, 9 ff. 18, 20, wo von den falschen Propheten die Rede ist. Die Anklage hätte sich hiernach darauf zu richten, dass Jeremias entweder das Volk von Jahve abwendig zu machen gesucht oder dass er im Namen fremder Götter geweissagt oder etwas verheissen habe, was nicht eingetroffen sei. Jedes dieser drei Merkmale charakterisirt die strafbare Handlung des „falschen Propheten". Gleichwohl richtet sich die Anklage auf keine dieser Handlungen, sondern erfasst ausschliesslich den Inhalt der Weissagung und zwar ohne jede Rücksicht auf etwaige Erfüllung. Jeremias hatte (26, 6) verkündet: Jahve werde dieses Tempelhaus machen, wie Schilo (d. h. zerstören) und diese Stadt (Jerusalem) zum Fluchwort für alle Völker der Erde. Auch hier concurriren auf den ersten Blick zwei Delicte, ein religiöses und ein politisches. Denn der Tempel ist ja „Wohnung Jahve's"; eine Zerstörung derselben setzt den Mangel göttlicher Macht voraus, seine eigene Wohnung zu schützen. Nun aber ist es höchst auffallend, dass die religiöse Seite des Delictes von den Anklägern selbst fallen gelassen wird, sobald sie die Klage vor der zuständigen richterlichen Behörde zu formuliren genöthigt sind: „Todesstrafe gebührt diesem Manne, denn er hat wider diese Stadt geweissagt" (26, 11). Um also ihren Gegner zu vernichten, machen sie das Delict zu einem rein politischen. Denn in dieser Form könnte es nur dann noch religiös sein, wenn ausdrücklich „Stadt Jahve's" hinzugefügt wäre. Demgemäss fällt auch die Anwendung der obigen „Gesetze" fort. Freilich nicht so ohne Weiteres. Denn die Richter erklären die Freisprechung, weil Jeremias „im Namen unseres Gottes Jahve geredet" habe. Hienach deckt also der formelle Charakter einer Weissagung, die im Namen Jahve's ausgeht, auch ihren gesammten Inhalt. Das stimmt indess nicht mit Deut. 18, 20: nur dann findet solche Deckung statt, wenn der Inhalt durch Erfüllung sich als wahr erweist. Sonst wäre ja auch (und das zeigt freilich die Geschichte

des Jeremias überhaupt) nicht zu unterscheiden zwischen denen die wirklich in der Vollmacht Jahves weissagen oder dies nur vorgeben. Nun aber zeugt der vorliegende Process, warum jenes Erfüllungskriterium keineswegs ausreichend war. Nicht nur weil man dieselbe oft nicht abwarten konnte, aber auch weil jene Drohung durchaus hypothetisch sein wollte. Denn der Prophet sagt selbst V. 13: bessert euern Wandel, damit Jahve sich gereuen lasse das Unheil, welches er über euch geredet hat. Und auch die Berufung auf den ganz ähnlichen Präcedenzfall des Propheten Micha unter dem Könige Hiskias enthält die Bestätigung: Gott habe sich damals wirklich das Unheil gereuen lassen und Tempel wie Stadt seien unversehrt' geblieben. — Dass übrigens jene Formulirung, welche das Delict zu einem rein politischem umwandelt, nicht etwa einer blossen Abkürzung seitens des Erzählers zuzuschreiben sei, erhellt ganz klar aus der beigefügten Erzählung vom Propheten Uria, dem Sohne Schemajas. Sein vermeintliches Vergehen bestand nach 26, 20 darin, dass er „wider[1]) dieses Land geweissagt hat, ganz wie die Reden Jeremia's.“ Vom Tempel steht hier nichts. Dass der König Jojakim solches Weissagen todeswürdig findet, beruht (sehr wahrscheinlich) auf dem Glauben, dass durch einen im Namen der Gottheit ausgesprochenen Fluch der betreffende Gegenstand in geheimnissvoller Weise thatsächlich geschädigt und dem Verderben preisgegeben werde, so dass das Delict eine Analogie im Versuche des Landesverraths findet.

6. Der Blick in die geschichtlichen Denkmale der Israeliten hat uns also gezeigt, dass die treuen Anhänger Jahve's die oben genannten vier Delicte als schwere Uebertretungen hochwichtiger Normen angesehen haben; jedoch ist uns kein Fall überliefert, aus dem wir schliessen können, man habe in ihnen Delicte gefunden, welche der gewöhnlichen Justizpflege zur Remedur zu überweisen

---

1) Um die Analogie noch wörtlicher zu machen, fügt der hebräische Text ein: wider diese Stadt; der Zusatz fehlt in LXX.

seien. Dagegen haben sich uns andere religiöse Vergehen gezeigt, die man für todeswürdig erachtete: a) wenn Jemand ein über ihn ausgesprochenes Gelübde bricht, selbst wenn er es nicht kennt; b) wenn Jemand der Gottheit flucht, auch ohne den Namen Jahve zu nennen. Der dritte Fall (wenn Jemand dem Lande oder der Hauptstadt Uebles weissagt) ist politischer Natur und gehört nicht hierhin. Dies im Ganzen negative Ergebniss ist um so merkwürdiger, als ja höchst wahrscheinlich zu den Zeiten Ahabs jenes kleine Gesetzbuch Ex. 21—23 bereits (nahezu in seiner heutigen Gestalt) existirte, und als das Gesetz gegen die falschen Propheten im andern Falle gar nicht in Betracht gezogen wird, trotzdem die deuteronomische Codification sicher damals vorhanden war und sogar rechtliche Gültigkeit empfangen hatte.

Hieraus erhellt aber auch, welchen Werth für die Rechtspraxis jene schriftlichen Quellen besassen. Sie müssen nothwendig lediglich als private Hülfen angesehen worden sein, ohne jede weitere förmliche Autorität, vollends nicht als die Norm, an welche sich jeder Richter in Israel hätte binden müssen. Wir deuteten schon darauf hin, dass der ursprüngliche Kern des Deuteronomiums diese Ansicht unterstützt. Norm ist und bleibt die freie richterliche Einsicht; nur von den Richtern persönlich kann das Volk erfahren, was wirklich Rechtens sei, wer daher den Weisungen dieser Richter nicht gehorcht, soll sterben Deut. 17, 11—13. Diese Richter sammt den Schoterim werden wohl angewiesen, das Recht nicht zu beugen, unpartheiisch zu sein, sich nicht bestechen zu lassen, — aber keineswegs werden sie auf die Norm des schriftlichen Gesetzes verpflichtet; hier heisst es nur: Dem Recht, dem Recht sollst du nachjagen 16, 18—20.[1]) Nur der König wird darauf verpflichtet 17, 18. 19; aber dies

---

1) Die Priester haben Thora zu weisen, die Richter Mischpat, aber der Verf. stellt beide hinsichtlich der Art der Rechtsquelle völlig gleich.

Königsgesetz ist eine Einschiebung des Bearbeiters.[1]) Dass jene erste umfassende Codification einem lebhaft gefühlten Bedürfniss entsprach, zeigt der Umstand, dass die erweiternden Bearbeiter des Buches es als ihre besondre Aufgabe ansehen, den Codex als hochwichtig hinzustellen 27, 3. 28, 58. 29, 31. 31, 26. 32, 46, sein treues Halten als Quelle unendlichen Segens. —

Bei einer solchen Codification konnte es aber nicht ausbleiben, dass das wirklich erwiesene Recht vermischt wurde mit Normen, deren juridische Verwerthung der Verfasser wohl als nothwendig und wünschenswerth ansah, auf deren sofortige Anwendung im ganzen Bereiche des Landes er indess schwerlich gerechnet hat.[2]) Und dazu gehören augenscheinlich grade die religiösen Rechtsnormen. Denn soweit wir die Zustände im Lande kennen, konnte unmöglich Jemand glauben, dass man jeden tödten werde, der einem andern Gotte ausser Jahve opferte, oder jeden der einen Andern etwa zum Gestirncult verführen wollte. Mithin tragen also gerade diese religiösen Delicte zum Theil den Charakter eines gewissen religiösen Idealismus; ihre Codification ist ein Versuch, das strenge Jahvethum mit den gewöhnlichen Mitteln der Rechtspflege im Lande durchzuführen, wobei man sich auf ganz wenige Normen beschränkte. Diese Intention ist die rein theokratische. Wir sahen indess bereits, dass die Propheten jener Anschauung nicht huldigen, dass sie vielmehr die Reinheit des Jahvethums theils durch Drohung rein gött-

---

1) So auch Wellhausen „Ueber Composition des Hexateuchs“ s. Jahrbb. f. deutsche Theologie. 1877, Heft 3, S. 463.

2) Kein Gemeinwesen kann ohne stetige Umbildung des Rechts bestehen, weil sich die concreten Zustände ändern, aber auch das Rechtsgefühl selbst. Jene Umbildung vollzieht sich durch die Thätigkeit der gesetzgebenden Gewalten, daneben aber (noch heute!) durch die Interpretation und Anwendung der bestehenden Gesetze. Wo, wie in Israel, legislative Organe fehlten, musste sich jene Umbildung durch Anwendung des Gewohnheitsrechtes vollziehen (so in Israel), also analog der letztgenannten Art. Sie wird so lange durch private Codificationen geleitet, bis sie durch die Staatsverfassung sich regelt, wozu es in Israel niemals gekommen ist.

licher, meist in der Geschichte sich vollziehender Strafen, theils durch freie Bekehrung der Irrenden zu erreichen hoffen, nicht aber durch den äusserlichen Zwang der Rechtspflege.

Man darf auch nicht sagen, das Deuteronomium wolle nicht „Thora sondern nur weltliche" Rechtsnormen darstellen. Dem widerspricht zunächst der Inhalt in 12 bis 26, der ja mit der Wahl des allein heiligen Ortes beginnt und über Speisen, über Feste, über Zehnten, Opfer, Alles sagt, was dem Frommen seiner Ansicht nach zu wissen noth that. Dem widerspricht vollends nun der ganze Schluss cc. 27—32, der ja wiederholentlich in der gegebenen Darstellung die Gesammtheit dessen erblickt, was von Israel beobachtet werden muss. Alle andere Thora konnte nur anwenden, deuten, ausführen, specialisiren, aber nicht ganz neue Gebiete, vollends für die Justiz erschliessen, die der Verfasser etwa absichtlich übergangen hatte. Was unsern Zweck betrifft, so hat der Verfasser auf eine Ergänzung durch andere juridische Satzungen wesentlich andern Inhalts nicht gerechnet.

III.

1. Gleichwohl liegt thatsächlich eine sehr bedeutende Ergänzung in der sog. Grundschrift des Pentateuchs vor, in ihren gesetzlichen Abschnitten.[1])

Dies darf nicht befremden. Denn das Vorurtheil, es habe von Anfang an eine bestimmte Masse von „Gesetzen" bestanden, denen jeder gute Richter gefolgt wäre, ist ein schwerer Rechnungsfehler, der meist unausgesprochen, die Darstellungen des israelitischen Strafrechts durchzieht und unrichtige Ergebnisse liefern muss. Die

1) Die Bezeichnung derselben durch „Priesterthora", wie sie jetzt gewöhnlich ist, möchte ich vermeiden, da der Begriff zwischen einem Gesetzbuch von Priestern und für Priester hin und herschwankt. Will man sie gebrauchen, so geschehe es nur in der ersteren weiteren Bedeutung, welche je nach den Objecten die zweite engere mit umfasst.

Rechtsnormen schöpfte der Richter fast ausschliesslich aus der Ueberlieferung; auch Gewohnheitsrecht vermag bekanntlich sehr feste Formen anzunehmen und ἄγραφοι νόμοι besitzen oft längere Dauer und höhere Autorität als die geschriebenen. Der tiefere Grund lag in dem religiösen Geiste des Volkes. Seine besten Kräfte (als Lehrer) richteten sich darauf, das religiöse und sittliche Sollen in einer Fülle von Weisungen und Normen mehr und mehr darzulegen und auszugestalten; aber der kleine Ausschnitt solcher Normen, welcher sich zu Rechtssätzen für die juridische Praxis eignete, musste um so mehr flüssig bleiben, als der Zweck jener Normen dahin sich richtete, die Bedingungen für das göttliche Wohlgefallen zu bezeichnen, nicht aber die Grenzen eines legalen Handelns genau zu ziehen, über welche hinaus man der bürgerlichen Justiz verfiel.[1]) Der lebendige Glaube, dass der Missethäter durch die rächende Hand der Gottheit seine Strafe empfangen werde, bildete für das Rechtsgefühl des Volkes einen wichtigen Ersatz für mangelnde Rechtsübung durch Menschen, musste aber auch der gesetzgeberischen Thätigkeit d. h. der festeren Bestimmung juridischer Normen einen Zügel anlegen. Gleichwohl lehrte die Erfahrung, dass jener übersinnliche Ersatz in der Wirklichkeit sehr häufig vermisst wurde. Als Ideal

---

1) Auch die heute lebhaft besprochene Frage, ob das Recht seinem wahren Sinn nach in einer Reihe absolut gültiger Normen in imperativischer Form bestehe oder nur in der Angabe von Rechtsfolgen, welche sich an gewisse Thatsachen und Ereignisse knüpfen, können wir hier nicht eingehen. Die Berufung auf das israelitische Recht ist aber zurückzuweisen. Denn hier ist der specifische Begriff von Recht im Unterschiede von Religion und Moral noch keineswegs scharf herausgebildet; wo wir aber wirkliche Rechtssätze in aller Deutlichkeit finden, da bezieht sich der Imperativ keineswegs auf die rechtswidrige Handlung, sondern auf die an dem Delinquenten zu vollziehende Strafe (also ganz wie in der Sprache der neueren Gesetzbücher) vgl. z. B. Ex. 21, 12 ff. 20. 22, 1 ff. Lev. 19, 20. 20, 2. 9 ff. Deut. 13, 8 ff. 15. 19, 11 ff. 16 ff. 22, 21 ff. u. ö. Vollends passen nicht die Consequenzen, dolus setze Kunde der Rechtsnormen voraus, selbst Fahrlässigkeit und Unterlassung enthielten einen positiven normwidrigen Willen u. dgl.

wurde demgemäss bisweilen ein Zustand angesehen, in welchem jede rechtswidrige Handlung auch ihre bürgerliche Strafe empfinge; aber man verlegte dies Ideal in die Zukunft und knüpfte es an eine übersinnliche Befähigung des höchsten menschlichen Richters, des Königs Jes. 11, 1 ff.

Diese Richtung musste Versuche hervorrufen, eine grössere Menge von Normen als Rechtssätze zu bezeichnen, nach welchen menschliche Richter Urtheile zu fällen hätten. Diese Thätigkeit deckt sich mit der Criminalisirung der Delicte. Dass wir in Israel hierin ein Schwanken gewahren, entspricht völlig der Geschichte des Criminalrechts überhaupt. Mögen auch die Normen stehen bleiben, aber der Umfang der strafbaren Vergehen muss sich nothwendig bedeutend verändern, auch innerhalb desselben Volkes, da auch das Rechtsgefühl starken Wandlungen unterworfen ist. (In der Gegenwart ringen deutlich zwei Gesichtspunkte um die Herrschaft und suchen das Gleichgewicht: das Interesse, die Gemeinschaft und den Einzelnen gegen rechtswidrige Eingriffe möglichst zu schützen und wiederum kein Vergehen härter zu bestrafen, als dies nothwendig ist, mag man für diese Nothwendigkeit ideelle oder practische Gesichtspunkte oder beides zugleich geltend machen.) In Israel sehen wir, dass aus der Normenfülle die eigentlichen Rechtssätze ursprünglich nicht durch religiöse Gesichtspunkte ausgeschieden werden, sondern durch den der Schädigung der Persönlichkeit (daher die alte fast proverbiale Talionsformel) und des Eigenthums, beides als Gewaltthat (חָמָס) bezeichnet. Dies dominirt sichtlich in Ex. 21—23. Da es weder officielle Götterbilder noch bewegliches Eigenthum der Gottheit gab, so war natürlich die Uebetragung dieses Hauptbegriffes auf das religiöse Gebiet um so schwieriger, je unbedeutender jede menschliche talio im Verhältnisse zur göttlichen Macht sein musste. Mithin ist die Erwartung ganz unberechtigt, dass in einem theokratischen Gemeinwesen grade religiöse Delicte es gewesen sein werden, welche zuerst Menschenhand gestraft hat; das Umgekehrte

ist der Fall. Weitgreifender, aber auch unbestimmter ist das Criminalisirungsprincip des Deut.: man solle das Böse aus der Mitte Israels schaffen. — Jene Criminalisirung der Delicte wird aber nach den verschiedenen Zeiten, Gegenden und Volkskreisen auch verschieden ausfallen. Und diese Flüssigkeit wird sich da am stärksten erkennbar machen, wo der Umfang der eigentlichen Rechtsnormen nicht durch Gesetzbücher festgestellt wird, welche, durch die höchste staatliche Autortiät rite promulgirt, die Rechtspflege gewisser Zeiten in feste Bahnen und Formen weisen, sondern wo diese Feststellung nur einer privaten Thätigkeit anheimfällt, wie dies in Israel (bis zum Exile) der Fall war.

Nicht die Frage kommt hier in Betracht, ob eine Handlung als Delict anzusehen sei, sondern ob sie in den Bereich der menschlichen Justiz gezogen werden oder ob man ihre Bestrafung dem gerechten Walten der Gottheit allein überlassen solle. Dass dies der Kern der Frage sei, sehen wir deutlich an den Strafsanctionen, welche uns auch hier leiten müssen.[1]) Derselben sind — abgesehen von kleineren Modificationen — drei: erstens die Formel „er soll durchaus getödtet werden" (מוֹת יוּמָת), die wir bereits Ex. 22 fanden, zweitens: er soll seine Sünde tragen; drittens: er soll aus der Mitte seines Volkes ausgerottet werden. Die erste Strafsanktion unterstellt den Delinquenten der menschlichen Justiz, die zweite der göttlichen Strafgerechtigkeit, die dritte trägt schon auf den ersten Blick einen amphibolischen Charakter.

2. Die erste Strafsanktion findet sich ausser bei Mord, Ehebruch, Incest, Päderastie, Sodomie (die Lev. 20, 15. 16 als rein sexuelles Delict erscheint vgl. oben) und Verfluchung der Eltern bei folgenden religiösen Delicten:

1) Dagegen empfiehlt sich nicht eine gesonderte Beleuchtung des Abschnittes Lev. 17—26. Denn so sehr ich auch die Eigenthümlichkeit desselben zugebe, so übt sie doch auf unsere Frage keinen sichtbaren Einfluss. Von etwa 20 religiösen Delicten, welche die Grundschrift aufzählt, werden nur 6—7 ausschliesslich in jenem Abschnitte erwähnt.

a) Tödtung (durch Steinigung) erfährt, wer seine eigenen Kinder dem Molech opfert Lev. 20, 2;[1])

b) ebenso Geisterbeschwörer und Zeichendeuter Lev. 20, 27 (also ähnlich wie Ex. 22, 18, ohne Strafsanction Deuter. 18, 9 ff.);

c) ebenso wer den Namen Jahve's verflucht Lev. 24, 16 (eine Erzählung 24, 10 ff., bei der wir deutlich sehen, dass ein Bewusstsein hinsichtlich der allmähligen Criminalisirung der Delicte in der Ueberlieferung festgehalten wurde)[2]);

d) ebenso wer den Sabbath entheiliget (חלל), erläutert durch eine zweite Satzung: wer ein Geschäft (מלאכה) thut Ex. 31, 14. 15; das Feuer anzuzünden in den Wohnungen Ex. 35, 3 ist auch verboten, vollends das Holzlesen Num. 15, 35.

Unter diesen Delicten erscheint das Molechsopfer nur als Specialisirung von Ex. 22, 20, und Parallele zu Deuter. 17, 1 ff.; das zweite fanden wir schon Ex. 22, 18, das dritte lag dem Urtheil gegen Naboth theilweise zu Grunde. Neu ist das vierte Delict, die Entweihung des Sabbaths.

Je häufiger man in dieser Satzung die religiöse Härte des israelitischen Strafrechts zu erblicken meint, um so mehr verdient sie näheres Eingehen. An jener Stelle erscheint der Sabbath als ein Heiligthum Gottes; wer ihn wie einen Werktag behandelt, der profanirt dasselbe, vergreift sich an etwas Göttlichem: wir begreifen demgemäss die Strafe. Ganz anders Ex. 23, 12. Da ist keine Spur einer Strafsanction; auch liegt der Zweck des Sabbaths in der Wohlthat der Ruhe, die man sich selbst besonders

1) Die gleiche Norm Lev. 18, 21 fällt unter die ganz allgemeinen Strafsanctionen 18, 28. 29.

2) Da קלל und נקב (gegen Knobel) nach 24, 11 ganz synonym sind, so kann in 24, 15 nicht in dem Verbum der Unterschied von V. 16 liegen, sondern im Objecte. Daher kann אלהיו nur auf andere Götter, das Verbot also nur auf Fremdlinge (die ja V. 16 u. 22 ausdrücklich genannt) und die Strafsanktion nur auf Vergeltung seitens des geschmähten Gottes gehen. Gerichtlich wird nur ein Gottesname geschützt, Jahve.

aber dem Gesinde und Ackervieh zukommen lassen soll: das Ruhen soll ein Sicherquicken sein (הנפש)[1]), da ja noch lange Zeit Feldarbeit dem einstigen Hirten als schwere Mühsal erschien (Gen. 3, 19). Damit stimmt genau Ex. 34, 21, wo auch nur Einstellung der Feldarbeit (Pflügen und Ernten) geboten ist, ohne Strafe. Die um Manna zu sammeln am Sabbath aufs Feld gehen, werden nicht (wie der Holzleser Num. 15, 35) gesteinigt, sondern nur dadurch gestraft, dass sie nichts finden. Keine Strafsanktion Lev. 23, 3, obgleich die Stelle der Grundschrift zugewiesen wird. Ja, die Erzählung Num. 15, 32 ff. setzt zwar ein strenges Gebot über den Sabbath voraus, aber ausdrücklich ohne Strafsanction, die erst hier von Gott als Ergänzung elicirt wird. Denn dass es sich nur um die Art der Todesstrafe handle (Knobel), ist nicht glaublich, weil ja die Steinigung nahezu ausschliessliche Form derselben war und auf altem Herkommen beruhte.[2]) Nach Amos 8, 5 (auch Jes. 1, 13) ward die Sabbathruhe strict gehalten auch durch Einstellung des Geschäftsverkehrs in Handel und Wandel (widerwillig freilich durch die Habsüchtigen): ein Gesetz erscheint nicht nöthig. Jerem. (17, 21 ff.) weiss dass jedes

---

1) Dies „Sicherquicken" als Grundmotiv stiehlt sich unversehens sogar in die strenge grundschriftliche Begründung hinein: Gott habe am siebenten Schöpfungstage sich „erquickt" Ex. 31, 17. Ebenso blickt die Einstellung der Feldarbeit in der מלאכת עבדה hindurch, welche am ersten und siebenten Tage des Mazzotfestes verboten ist Lev. 23, 7. 8. (Daraus folgt aber nicht eine „Benutzung" der jahvistischen Quelle durch den Verfasser der Grundschrift, sondern ein Eindringen der von jener wiedergegebenen mehr volksthümlichen Anschauung in die priesterliche Redeweise.)

2) Zu der Annahme, dass auf Sabbathbruch der Tod stehe, war Knobel um so weniger berechtigt, als er die Erzählung nicht der Grundschrift zuweist. Diese wie die Erzählung Lev. 24, 10 ff. fügen sich schwer in den geschichtlichen Zusammenhang; aber als Motivirung der Sentenz eines Kazin passen sie vortrefflich. Denn der Orientale liebt ja noch heute den Beweis durch Fabeln, Parabeln, vollends durch Präcedenz-Fälle, die ja in jedem Gewohnheitsrecht eine sehr hohe Bedeutung haben; für die Morgenländer haben solche Erzählungen eine durchschlagende Evidenz.

Geschäft כל־מלאכה untersagt ist, bestimmt es indess als Ausschluss des Marktverkehrs in der Formel: man soll keine Last aus und in die Thore Jerusalems bringen; denn der Sabbath sei geheiligt. Gleichwohl ist er weit entfernt, die Uebertretung juridisch aufzufassen und die Sabbathbrecher dem Tode zu überliefern, sondern 17, 27 droht er den Häusern Jerusalems Zerstörung durch Feuer. Nach Ezechiel 20, 13 ff. ist das Entheiligen der Sabbathe (hier schon חִלֵּל Ex. 31, 14) Hauptsünde, fast gleichstehend mit Götzendienst; die Sabbathe sind ein Zeichen des Bundes zwischen Jahve und dem Volke (wie Ex. 31, 13. 17). Jene Entheiligung des Sabbaths ist bereits während des Wüstenzuges vom Volke verübt worden, aber auch in der Gegenwart, wofür das Volk durch Zerstreuung unter die Heiden bestraft wird 22, 8. 15. Trotz dieser strengen Auffassung findet sich nicht die geringste Spur der Ansicht, dass der einzelne Sabbathbrecher dem Gerichte verfallen sei und hingerichtet werden müsse. Ebensowenig Deut. 5, 14, eine Erweiterung von Ex. 23, 12 und unter denselben Gesichtspunkten. Aber auch nach dem Exile ändert sich die Auffassung nicht. Nehemia hemmt den Marktverkehr am Sabbath (13, 15—22), wobei er ausschliesslich auf dem Standpunkte von Jeremias C. 17 steht, mit wörtlichen Anspielungen. Er schilt die Obersten von Juda, dass sie dies nicht schon längst gethan haben — aber keine Spur von Anweisung, den Sabbathbrecher vor Gericht zu belangen und ihn zum Tode zu verurtheilen. — Für jene Ansicht, Sabbathbruch sei vom Gericht mit dem Tode zu bestrafen, haben wir mithin nur Einen Zeugen im A. T., den Verfasser der Grundschrift (und selbst ihn nicht in allen Stellen z. B. Lev. 23, 3. 26, 2); alle andern Zeugen theilen sie nicht, und was wir aus der Praxis kennen, stimmt noch weniger dazu, sowohl vor wie nach dem Exile — bis ins 4. Jahrhundert, wenn wir den Chronisten oder Redactor des Nehemiabuches mit einrechnen. Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, dass eifrige Richter hie und da einen Sabbathbrecher wirklich zum Tode verurtheilt haben werden; allein allgemeine

Rechtsanschauung kann dies nicht gewesen sein.[1]) So bliebe denn jene Criminalisirung des Sabbathbruches eine vereinzelt dastehende Ansicht.

3. Eine Reihe von Delicten begleitet die Formel: „sie sollen ihre Sünde (oder Schuld) tragen.“ Die Meinung, es liege darin das allgemeine Urtheil rechtlicher Straffälligkeit, dem Richter sei aber überlassen, nach seinem Ermessen Art und Umfang der Strafe zu bestimmen, ist irrig. Gestützt wird sie nicht dadurch, dass bisweilen die Ausrottung daneben genannt wird (Num. 9, 13. 15, 30. 31) oder dass auf dasselbe Delict einmal Sündetragen Lev. 7, 18, dann (19, 8) die Ausrottung gesetzt wird; eine Combination mit der Tödtungsformel (mot jumat) findet sich niemals, man müsste denn Lev. 24, 15 und 16 identificiren, was (s. oben) nicht gerechtfertigt ist. Denn, wie wir sehen werden, kann die Ausrottung nur gleichfalls Tödtung bedeuten; mithin würde die Nebeneinanderstellung aussagen, die Strafe könne verschieden abgemessen werden, bestehe aber in Tödtung, was ein offenbarer Widerspruch. Vielmehr bedeutet das „Sünde tragen“: man überlasse der Gottheit, den Sünder je nach dem Grade seiner Schuld zu bestrafen (durch Krankheit, Tod, Unglücksfälle aller Art). Ganz unzweifelhaft erhellt dies aus Num. 5, 31. Das Weib ist der Untreue beschuldigt, aber Zeugen giebt es nicht. Und weil jedes richterliche Verfahren ausgeschlossen ist, muss sich das verdächtige Weib dem Gottesurtheil unterziehen und das Fluchwasser trinken. Es wirkt schwere Krankheit, wenn das Weib schuldig ist; es schadet nichts, wenn dasselbe schuldlos ist. Die Formel findet sich auch bei zwei normwidrigen sexuellen Vereinigungen Lev. 20, 19. 20. (über V. 17 später); in V. 19 ist als Folge des Sündetragens ausdrücklich Kinderlosig-

---

1) Denn die Erwägung dürfte doch zu kühn sein: diese grosse Strenge sei für die ältere Zeit darum wahrscheinlich, weil man Verletzung einer festen volksthümlichen Sitte viel leichter und herber strafe, als die einer priesterlichen Norm; als solche Sitte erhelle aber die Sabbathsruhe aus Amos 8, 5 und Hos. 2, 11. Nach Zeit und Inhalt spräche schon Ex. 23, 12 dagegen.

keit angegeben, letztere ohne die Formel in V. 21. Dass in Lev. 7, 18 keine menschliche Strafe gemeint ist, zeigt schon die ganze Umgebung, in welcher sich gar nichts Juridisches sondern nur Rituelles findet, zeigt vollends die vorhergehende Bemerkung: wer zu altes Dankopferfleisch geniesse, werde Gotte nicht angenehm und das Dankopfer bleibe wirkungslos. Aehnlich Lev. 17, 16. Wer das Fleisch eines zerrissenen Wildes isst, ist unrein bis auf den Abend; aber eine einfache Lavation an Kleid und Körper reinigt ihn; wer sie unterlässt, soll „seine Sünde tragen". Auch hier wäre es geradezu widersinnig, eine gerichtliche Bestrafung anzunehmen. Das widerspenstige Geschlecht soll 40 Jahre in der Wüste ziehen, seine Sünde tragen und — sterben Num. 14, 34, wie Ex. 28, 43 die gleiche Folge. (Ein Sterben wird dem Priester gedroht, wenn er seine Functionen nicht richtig erfüllt Lev. 8, 35; 22, 9. Num. 18, 32 ohne triftigen Grund trauert 10, 6, ohne zu räuchern das Allerheiligste betritt 16, 13.) Auch wer versäumt, heilige Priesterantheile, die er aus Versehen gegessen, wiederzuerstatten, wird seine Sünde tragen Lev. 22, 16.[1])

Von religiösen Delicten wird dieser Folge unterstellt: a) wenn Jemand „seinen Gott" (resp. seine Götter wie Ex. 22, 28) verflucht; b) wenn er zu altes Dankopferfleisch geniesst Lev. 7, 18; c) wenn er Zerrissenes geniesst Lev. 17, 16, woran Ex. 22, 31 keine üble Folge geknüpft ist; d) wer (ohne unrein und auf der Reise zu sein) das Passah nicht geniesst Num. 9, 13; e) wer ein (rituelles) Verbot absichtlich übertritt, „mit erhobener Hand" Num. 15, 31.

---

1) Diese Bedeutung von נשא עון findet sich bekanntlich nur in der Grundschrift und in Ezechiel (14, 9; 16, 58; 18, 19. 20; 23, 49; 34, 29; 44, 10. 12. 13), hier ganz klar als Sichauswirken der Sünde in Uebeln auf Grund göttlichen Willens. Daneben bedeutet die Formel in der Grundschrift, auf Leviten und Priester übertragen: ein Schwinden der Volksschuld durch Uebernahme seitens der (ungefährdeten) Priester Lev. 10, 17. Ex. 28, 38. Num. 18, 1. 23. In allen andern Büchern des A. T. bedeutet es durchweg nur verzeihen — mit dem Wort für „Sünde" als Object, ohne Präp., mit אֵת und לְ; nur einmal mit לְ der Person Num. 14, 19.

In letzterem Falle steht indessen nur „seine Schuld sei auf ihm“ (ohne „tragen“), wahrscheinlich die ursprüngliche kurze Form, die sich an die Delictsangabe V. 30a unmittelbar anschloss; den Gegensatz bilden die Uebertretungen aus Irrung, die allein rituell sühnbar sind. — Alle diese Delicte fallen demnach ausserhalb der eigentlichen Rechtssphäre. Denn dass das Schuldopfer mit dem gerichtlichen Sühngelde Ex. 21, 22. 30 nichts zu thun hat, hätte nie geleugnet werden sollen.[1])

Ganz ausdrücklich wird die Strafe auf Gott zurückgeführt Lev. 23, 30: „Die Seele, welche an dem Tage des grossen Sühnfestes irgend ein Geschäft vollzieht, will ich vernichten aus der Mitte ihres Volkes.“ Aehnlich Lev. 20, 3. Gegen den Molechsverehrer „will ich mein Antlitz setzen und will ihn (הכרתי) aus seinem Volk ausrotten, darum, dass er dem Molech von seinem Samen gegeben hat um mein Heiligthum zu verunreinigen und meinen heiligen Namen zu entweihen.“ Dieser Satz ist an das Gebot angeknüpft, den Molechsdiener zu steinigen, offenbar um demselben einen grösseren Nachdruck zu geben. Dabei konnte aber die Frage entstehen, ob man die Bestrafung Gotte überlassen oder selbst vollziehen solle. Sie ist gelöst durch das Interpretament in V. 4 und 5, welches erstere nur bei sträflicher Nachlässigkeit der Volksjustiz in Aussicht nimmt. Der ganzen Form und dem Inhalt reiht sich aber an V. 2 V. 27 an, eine Vorschrift, die jetzt ganz verloren an den Schluss gekommen ist. Dies geschah, weil der Interpret alle die, welche den Zeichendeutern „nachhuren“, mit derselben göttlichen Strafe belegte, wie die Molechsdiener. Gott selbst wird auch den Blutesser vernichten Lev. 17, 10.

4. Dasselbe Verbum Karath, welches hier ein göttliches Thun bezeichnet (20, 3. 5. 6), erscheint nun in jener dritten Strafsanction, der sogenannten **Ausrottungsformel**. Dass dieselbe eine ganze Literatur erzeugt hat,

1) So gegen Michaelis und Saalschütz richtig Sam. Mayer, Gesch. der Strafrechte S. XVI der Vorrede.

ist sehr erklärlich. Denn sie tritt bei 17 Delicten auf, bei noch mehreren, wenn man die summarische Strafsanction in Lev. 18, 29 auf alle vorhergehenden Verbrechen ausdehnt. Daraus erhellt, dass je nach der Deutung jener Formel das gesammte israelitische Strafrecht eine völlig andere Physiognomie erhält.

Die Bedeutung von Karath in dieser Formel kann nur „vernichten, austilgen“ sein. Zwar ist die Grundbedeutung „schneiden, abschneiden“, dann aber fällen, vom Baum im Walde wie Deut. 19, 5; 2 Chron. 2, 9 und sehr häufig auch angewandt auf die im Dienste der Götter gewöhnlichen Bäume und Pfähle Ex. 34, 13. Richt. 6, 25 ff. Wo nun das Karath (meist im Niphal und Hiphil) als Folge von Vergehen angegeben ist, da kann es nur „Vertilgung“ bedeuten, wie schon aus der besprochenen Stelle Lev. 20, 3. 5. 6 hervorgeht. Daher z. B. Ps. 37, 9: die Uebelthäter werden vertilgt werden; Prov. 2, 22: die Gottlosen werden aus dem Lande vertilgt. Immer sind die Gottlosen das Subject, namentlich auch bei den Propheten. — Die Formel erscheint übrigens in sechs Gestalten. Das einfache נִכְרַת steht nur Lev. 17, 14; der Zusatz „vor den Augen der Söhne seines Volkes“ nur Lev. 20, 17, um das Delict der Schwesterehe noch stärker zu betonen; häufiger מִקֶּרֶב עַמּוֹ „aus der Mitte seines Volkes“ Lev. 17, 4, 10. 18, 29. 20, 3. 5. 6. 18. Num. 15, 30 (מִקֶּרֶב עַמֶּיהָ Ex. 31, 14); „von Gottes Angesicht fort“ nur beim Priester Lev. 22, 3; „aus Israel“ Ex. 22, 15 oder genauer: „aus der Gemeinde Israels“ Ex. 12, 19 (עֵדָה), „aus der Mitte der קָהָל“ Num. 19, 20; sehr häufig mit dem Plural (מֵעַמָּיו מֵעַמֶּיהָ[1]) je nachdem אִישׁ oder נֶפֶשׁ Subject ist) Gen.

1) Dieser Plural ist hier lediglich aus der ursprünglichen überall herrschenden, defectiven Schreibweise entstanden. עַמִּים sind die Völker, aus denen Israel als einzelnes עָם abgesondert ist Lev. 20, 24. 26. Deut. 7, 6. 14, 2. Ezech. 11, 17. 20, 34 und ö. Es wohnt daher „inmitten der עמים“ Threni 3, 45; Juda soll aus diesen Völkern vertilgt werden Ez. 25, 7. 38, 8. „Die Völker“ selbst wird Jahve ausrotten Sach. 11, 10. (Vielleicht liegt die Stelle bei Ez. dem Plural der Pentateuchformel zu Grunde.) Niemals kann עמים die „Volksangehörigen

17, 14; Ex. 30, 33. 38; Lev. 7, 20. 21. 25. 27. 19, 8. 17, 9. 23, 29. Num. 9, 13. — An wen sich aber die Aufforderung richtet, ist nicht leicht zu sagen. Denkt man an Gott (denn Imperativ und Futurum lässt sich nicht scheiden), warum denn nicht die erste Person, da Gott als sprechend gedacht ist? Ist aber das Volk gemeint, so erklärt sich wohl die dritte Person aus der parallelen Formel jumath; warum aber findet sich niemals daneben die zweite Person als Anrede, wie Deut. 20, 20 beim Verbot, die Bäume zu fällen? Hier lässt sich nur vermuthen, dem Verfasser sei es weniger auf einen directen Befehl angekommen als auf die Strafsentenz als solche d. h. um die Strafwürdigkeit des Delictes zu bezeichnen. Nach dem oben Erörterten erklärt sich dies insofern, als alle diese Aufzeichnungen an sich auch keinen officiellen Werth hatten, sondern eben nur ein Versuch waren, die Criminalisirung einer grösseren Zahl von Delicten den ständigen Richtern gleichsam zu empfehlen, die an keinen Codex gebunden waren. Die Meinung, das Karath bezeichne nur Todesstrafe im Allgemeinen, wobei die Art derselben näher zu

---

eines Individuums bedeuten; 2 Kön. 4, 13 heisst: ich sass in der Mitte meines Volkes, עמי ist gens mea, aber kein Plural! Auch im targumist. Sprachgebrauch bedeutet der letztere niemals „Volksgenossen“ s. Levy, chald. Wörterb. II, 222. — Derselbe kommt im masor. Texte noch vor 1) in der Formel נאסף אל עמיו, welche übrigens nur bei 6 Personen erscheint: Abraham Gen. 25, 8, Ismael 25, 17; Isaak 35, 29, Jakob 49, 33, Aaron Num. 20, 24, Moses Num. 27, 13; 31, 2. Deut. 32, 50; 2) Lev. 19, 16; 21, 1. 4. 14. 15. Ezech. 18, 18; 3) in der Ausrottungsformel an 9 Stellen. An allen diesen Stellen hat aber ursprünglich der Singular gestanden, also עמו (der dann zuerst עַמּוֹ ausgesprochen, hierauf עַמָּיו geschrieben wurde) oder עמך, עמה, stets ohne Jod. Dies beweisen die LXX, welche durchweg nur den Singular haben. Zu Hieronymus Zeit dagegen begann man hier und da den Plural auszusprechen, offenbar zu grösserer Auszeichnung, nämlich in der ersten Klasse Num. 20, 24; Deut. 32, 50 bei Mose und Aaron d. h. dreimal in neun Stellen; sonst hat er nur Lev. 7, 20. 21. 27. 21, 1 de populis suis; Num. 9, 13: e populis suis. Ueberall sonst hat auch er den Singular. Erst nach seiner Zeit hat sich also das Jod in die übrigen Stellen eingeschlichen und dann die entsprechende Vokalisation erhalten.

bestimmen sei (Gesen. Lex.), ist auch hier unhaltbar, weil es sich doch nur um die Steinigung handeln konnte; andere Arten (Verbrennen) waren ja ganz singulär, und Tödtung mit dem Schwert ist in keiner rechtlichen Strafsanction angegeben.

Man wäre niemals von der Bedeutung des „Vernichtens, Vertilgens“ abgegangen, hätte man dieselbe nicht bei einer Reihe von Delicten als viel zu grausam gefunden.[1]) Eine gewisse Milderung musste man anstreben, um nämlich diese Stellen auf das Niveau des übrigen Strafrechtes zu setzen. Gleichwohl stand ursprünglich in der hebräischen Auffassung seine richtige Deutung durchaus fest. Wir sehen dies aus der Uebersetzung der LXX, welche in den weitaus meisten Stellen ἐξολοθρευθήσεται giebt. Es handelt sich also hier um ein gänzliches Vernichten von Grund aus. Könnten wir das Futurum in strengem Sinne nehmen, so würde die Tradition hier höchst wahrscheinlich eine göttliche, also nicht juridische Strafsanction bezeugen. Und das scheint hier nothwendig zu sein, trotzdem grade das alexandrinische Idiom die imperativische Fassung des Futurs noch häufiger zeigt als der attische Sprachgebrauch. Das göttliche Thun (durch die erste Person Sing. bezeichnet) wird nämlich mit *ἀπολῶ* bezeichnet Lev. 17, 10; 20, 3. 6; in der dritten Person auch *ἀπολεῖται*

1) Man könnte vielleicht glauben, diese „Ausrottung“ meine dasselbe wie die altgermanische Friedlosigkeit oder das römische sacer esto. Jene aber trat bei allen Verbrechen ein, nachdem der Richter das Urtel gefällt hätte und der Thäter sich der Strafe durch Flucht entzog. Aber 1) fehlt unsre Formel bei allen rein bürgerlichen Verbrechen, 2) wird niemals der Fall vorausgesetzt, dass sich der Thäter nach gefälltem Verdict der Execution entzieht; vor demselben aber hätte er ausser Landes gehen müssen; solche Selbstverbannung erschien aber dem Tode fast gleichwerthig; 3) nirgend wird eine Andeutung gemacht, dass Jedermann den flüchtigen Verbrecher tödten dürfe; selbst der ganz singuläre Fall von Kain (Gen. 4, 14) geht entweder auf den Bluträcher oder deutet die alte Rechtlosigkeit des Fremdlings (hospes = hostis) an; 4) widerstreitet der Deutung völlig die Formel selbst, da die praep. מִן unmöglich auf den Urheber der Tödtung gehen kann, schon weil sie durch מתוך und מקרב (aus der Mitte) authentisch erläutert wird.

Lev. 7, 20. 21. 25. 27; 29, 30. Num. 15, 31: ἐκτριβήσεται. Ich glaube nicht, dass die Uebersetzer hier an menschliche Justiz gedacht haben; von hier aus fällt aber auch ein Licht auf die übrigen Stellen. — Die Deutung erblicken wir fortgeschritten bei Hieronymus, der hierin gewiss von seinem jüdischen Beirath abhängig war. Wo Gott selber spricht, gebraucht er die Ausdrücke succidam Lev. 20, 3. 5., interficiam V. 6, disperdam Lev. 17, 10; für die dritte Person nur futura: delebitur Gen. 17, 14; Num. 15, 31; interficientur Lev. 20, 18; occidentur 20, 17. Dagegen erscheint die Abschwächung oder vielmehr die lediglich göttliche Strafe ungleich deutlicher darin, dass er an den meisten Stellen interibit (Lev. 7, 21; 17, 9) oder peribit setzt. (Zwar könnte man einwenden, gebraucht er auch für mot jumath: morte morietur, als wenn mot jamuth stände; allein das letztere bedeutet zwar nicht im Gesetze, aber sonst: Hinrichtung z. B. 1 Regg. 2, 37. 42.)

Das peribit würde dann ein frühzeitiges Sterben bedeuten, die gewöhnliche Strafe für alle Gottlosen. (So deuten es viele ältere und neuere israelit. und christliche Gelehrte.) Allein wir begegnen auch einer weiteren Milderung: in Num. 9, 13 und Ex. 30, 33 wird die Formel durch exterminabitur gegeben, d. h. man findet Vernichtung, selbst durch Gotteshand, noch zu stark und ersetzt dieselbe durch Verbannung, vielleicht schon mit der später beliebten Anknüpfung an den Gebrauch des Verbs in dem Scheidebrief (Keritût). —

Diese Milderung geht nun aber im Talmud bedeutend weiter fort, und zwar genau in dem Maasse als man sich von der älteren Tradition (der Gottesstrafe) entfernt und der Strafsanction eine juridische Währung zuspricht. Derselbe (Makkoth 13) setzt für alle die Fälle, in denen nicht neben der „Ausrottung" die Todesstrafe ausdrücklich erwähnt ist, Geisselung fest (mit 39 Schlägen). Für das exegetische Verständniss trägt dies nichts bei, sofern selbstverständlich unmöglich dasselbe Wort „gänzlich vertilgen" und auspeitschen bedeuten kann. Auch ist es wohl nicht so gemeint; vielmehr nimmt man an, dass

durch die Geisselstrafe und durch Reue Gott die in der Ausrottungsformel gedrohte Strafe der Vertilgung wieder zurücknehmen werde. — Die Milderung, die wir in exterminabitur des Hieronymus finden, nahm auch Clericus (zu Gen. 17, 14) an, aber als Landesverweisung; neuerdings Samuel Mayer[1]) als Ausschliessung aus der Volksversammlung und dem Heiligthume, identisch mit der Esra 7, 26 erwähnten „Entwurzelung" (sch'roschu), nur entsprechend der Luther'schen Uebersetzung „Ausrotten", während doch das hebr. Karath mit dem Ausroden und Entwurzeln nicht das mindeste zu thun hat. Auch hier ist es unglaublich, dass dasselbe Wort eine solche Ausschliessung und doch auch Vertilgung bedeuten könne.

Somit bleibt als das Wahrscheinlichste nur dies übrig: die Formel soll ein Werthurtheil über ein Delict (einen durch das Delict hervorgerufenen Zustand Gen. 17, 14) angeben, dahin lautend, dass der Delinquent sein Leben verwirkt habe und nicht länger im Volke Israel existiren dürfe, also absolute Unzulässigkeit der betreffenden Handlung. Einer legalen Strafsanction im Sinne einer Rechtsfolge steht sie nicht völlig gleich. Allem Anscheine nach soll es in suspenso gelassen werden, wem die Vollstreckung des Strafurtheils zu überlassen sei, ob menschlichen Richtern oder der Gottheit. Wäre das letztere die bestimmte Absicht gewesen, so begreift man schwer, warum nicht überall, wie an einigen Stellen, Jahve in der ersten Person redend eingeführt wird.

5. Jene Abschwächung des ursprünglichen Sinnes der Formel erscheint sehr begreiflich, sobald wir die besondern Delicte in's Auge fassen, denen sie beigefügt wird. Ausser drei sexuellen Fällen finden wir sie fast nur bei religiösen Delicten. Es unterliegt nämlich der Vertilgung:

a) der unbeschnittene männliche Israelit Gen. 17, 14; b) wer nicht das Passah hält Num. 9, 13 oder c) wer dabei gesäuertes Brod geniesst Ex. 12, 15; d) wer nicht

---

1) Geschichte der Strafrechte. Trier 1876. S. 110.

am Versöhnungstage fastet Lev. 23. 29; e) wer Blut (wohl richtiger: rohes, noch blutiges Fleisch) geniesst Lev. 17, 14; 7, 27; f) wer das Jahve (wie das Blut) gehörige Fett geniesst Lev. 7, 25; oder g) drei Tage altes Dankopferfleisch Lev. 19, 8; h) wer trotz der Unreinheit an einer Dankopfermahlzeit theilnimmt Lev. 7, 20, 21; i) oder durch Todtenberührung verunreinigt das Heiligthum betritt Num. 19, 20; k) wer eine Schlachtung vollzieht, ohne das Blut zu opfern Lev. 17, 4 oder l) nicht am Altar Jahves (sondern auf freiem Felde 17, 5. 7) opfert Lev. 17, 9; m) wer als Priester sich an den Gaben des Volks verunreinigt Lev. 22, 3; n) wer heiliges Salböl oder Räucherwerk bereitet Ex. 30, 33. 38; o) wer Vergehen übt „mit erhobener Hand" Num. 15, 30.

Diese Gruppe von vierzehn Delicten, bei denen wir die Eigenthümlichkeit finden, dass fast durchweg eine Begründung der Strafsentenz hinzugefügt ist, ordnet sich leicht unter vier Gesichtspunkte. Dem Tode verfallen ist erstens der, welcher eine hochbedeutsame Pflicht versäumt, die den Israeliten als solchen kennzeichnet: so muss der unbeschnittene Jude sterben[1]) (wahrscheinlich wenn er als solcher an allem israelitischen Cultus theilgenommen hat), weil er „den Bund gebrochen habe" — eine frappirende Begründung, da ja nach V. 22 Ismael zuerst dieses Bundeszeichen empfängt. Wer das Passah (b) nicht hält, verweigert damit dem Landesherrn Jahve den schuldigen Tribut („weil er die Opfergabe Jahve's nicht zur festgesetzten Zeit gebracht hat") — was in eine Zeit führt, wo das Passah nicht mehr zuerst häusliches Sühnfest, sondern vor Allem heiligstes Opferfest war. Da der Fremdling nach Num. 9, 14 der gleichen Pflicht unterliegt, so

1) Irreleitend ist die gewöhnliche Bezeichnung: „Unterlassung der Beschneidung" werde bestraft. Davon steht aber nichts Gen. 17, 14; der Unbeschnittene selbst soll sterben. Diese dem ganzen Geist des Gesetzes widersprechende Forderung hat man schon früh zu mildern gesucht, indem man das Delict auf die Eltern abwälzte, als die rechten Delinquenten. So der Syrer, von Eusebius von Emesa gebilligt. S. P. de Lagarde, Genesis Graece. Lipsiae 1868. S. 60.

kann es hier nicht als specifisches Bundesfest mit Israel gelten. Wer nicht bei jeder Schlachtung (k) das Blut opfert sondern es auf die Erde hingiesst, soll dem gleichstehen, der eines Menschen Blut vergossen hat; denn das Blut gehört Jahve, das ihm somit entzogen wird.[1])

Todeswürdig ist ferner, wer hochheilige Pflichten ausdrücklich übertritt, also wer das Mazzotfest durch Genuss von gesäuertem (Alltags-) Brod, das Versöhnungsfest durch Genuss von Speise überhaupt nichtachtet (c. d.), wer durch Genuss von dreitägigem (d. h. dem Aase gleichen, verdorbenen) Festopferfleisch muthwillig eine Unreinheit sich zuzieht (g), wer überhaupt Unreinheiten nicht durch die gebotenen Sühnungen und Lavationen beseitigt (o). Für die beiden letzten Delicte ist die Ausrottung eine gewollte Verschärfung des „Sündetragens," das für (g) in Lev. 7, 18, für (o) am Schlusse von Num. 15, 31 erscheint. Die Gründe hierfür sind gehäuft: „weil er Jahve dadurch lästert (מגדף), (wohl der ursprüngliche Grund), weil er Gottes Wort verachtet und sein Gebot (Bund) gebrochen hat."

Den dritten Gesichtspunkt bildet der Eingriff in Jahves Eigenthum. Dahin gehört der Genuss von Blut und Fett, die unter allen Umständen auf den Altar kom-

---

1) Dies Gesetz muss in seiner ursprünglichen Fassung sehr alt sein, weil es nämlich, falls es in Kanaan selbst Anwendung finden sollte, nothwendig einen Jahvealtar bei jeder Ortschaft voraussetzt. Denn die Meinung, man habe nach dem Exile so enge zusammengewohnt, dass das Gesetz ausführbar gewesen wäre, setzt ein falsches Bild der neuen Ansiedlung, wie aus Esra 3, 1; 10, 7. 9 erhellt, voraus. Die Beziehung der Seïrim auf die Gottheiten der Bamoth (2 Chron. 11, 15) ist offenbar eine ganz späte Deutung. Die Zusätze, durch welche der Erzähler es in die mosaische Zeit versetzte, sind leicht erkennbar: in V. 3, 4 von במחנה bis מועד und „vor die Wohnung Jahves;" in V. 5 nur „vor der Thür der Stiftshütte", das gleiche in V. 6 sammt dem Schlusse. V. 7 der bekannte Schluss von חקת an. V. 8 und 9 sind deutlich eine spätere Erweiterung, welche zu dem Schelem noch die Olah zufügen wollte, ebenso wie der Schluss von V. 4. Uebrigens sind hier das Gebot, das Blut zu opfern, und das Verbot, nicht auf freiem Felde sondern an einem Jahvealtar zu opfern, miteinander vermischt.

men müssen (e. f.). Ersteres indess wird Lev. 17, 10 auch anders motivirt: Blut ist als Hauptsühnmittel etwas Hochheiliges; wer's geniesst den trifft Gottesstrafe;[1]) auch hier ist die Ausrottung Verstärkung. Gleiche Ursache hat die profane Bereitung von solchem Salböl und Räucherwerk, wie es für heilige Zwecke bestimmt war (n). Denn wie die Salbung erst den priesterlichen Functionen ihren ausschliesslichen Werth giebt, so hat auch das priesterliche Räuchern eine eminente Wirkung (Num. 16, 46), die man profanen Händen nicht überlassen darf.

Der vierte Gesichtspunkt ist die (imaginäre) Befleckung des Heiligthums. Ueberhaupt spielt ja im Alterthum, und im Orient ja noch heute, die Vostellung der „Unreinheit“ eine sehr bedeutende Rolle. Der Widerwillen gegen gewisse Arten der Berührung und Befleckung scheint die Gottheit, als die schlechthin reine, im höchsten Maasse zu empfinden und wird gegen dieselbe stark reagiren. So darf ein Unreiner nicht am Festopfer theilnehmen (h). Da Jahve der Alllebendige ist, darf der von einer Todtenberührung Ungereinigte, nicht in die Nähe der Gottheit, ins Heiligthum kommen (i). Der unrein gewordene Priester erregt den Abscheu Jahves, wenn er seine Functionen fortsetzt und dieselben dadurch unwirksam macht.

6. Alle diese Delicte reduciren sich auf eine bedeutende Steigerung der Empfindlichkeit der Gottheit gegen Eingriffe in ihr Eigenthum, sowie der Auffassung der religiösen Pflichten, also als Erweiterung derjenigen Gesichtspunkte, welche wir als die maassgebenden in den früher besprochenen Quellen gefunden haben. Sie tragen durchweg den priesterlichen Typus an sich. Allein es bedarf kaum einer näheren Durchführung, dass sehr viele dieser

---

1) Die gewöhnliche Annahme, man habe vor Blut in Israel einen grossen Abscheu gehegt (vom Trinken noch warmen rauchenden Blutes ist ja nie die Rede), ist nicht richtig; das Volk kehrte sich nicht sehr daran, wie aus 1 Sam. 14, 32 ff. deutlich hervorgeht. Die Scheu hat besonders Saul, der darum ordentliche Schlachtung an einem Altare verlangt, sammt den Priestern.

Vergehen sich nur in seltenen Fällen überhaupt so nachweisen liessen, dass ein Process angestrengt werden konnte. Hiezu kommt aber der Umstand, dass nirgends die Priester *allein* als Richter auftreten, sondern stets nur in Gemeinschaft mit Laien. Vor dem Exile haben die letzteren wohl sicher den Rechtsspruch in Händen gehabt. Endlich zeigen uns die Thatsachen selbst nirgend einen Fall, wo gerade diese Normen zur Anwendung gekommen sind.

Hieraus folgt, dass wir diese ganze Gruppe von Delicten *nicht* als integrirende Theile des israelitischen Strafrechts ansehen können. Jene künstliche Unbestimmtheit der Ausrottungsformel lässt vielmehr nur zu, dass man darin höchstens einen einseitig aus priesterlichen Kreisen hervorgegangenen *Versuch* erblicken kann, das Gebiet der religiösen Normen mit mehr oder minder rechtlicher Wirkung zu *erweitern*.

Diese Erweiterung steht aber völlig vereinzelt da. Denn weder in Ex. 21—23 noch im ganzen Deuteronomium findet sich ein Anklang an diese Formel. Ja noch mehr. Auch die Grundschrift kennt die Formel nicht in *erzählenden* Zusammenhängen. Das Nifal von Karath findet sich nur Gen. 9, 11 von der Vernichtung der Erde durch die Flut, und (41, 36) Aegyptens durch den Hunger. Nur von Josua (11, 21) heisst es: er habe die Enakiter ausgerottet, während schon von der Ausrottung der Kananiter nur השמיד, החרים, הִכָּה gebraucht wird. Ebensowenig zeigen die *gesetzlichen* Quellen, welche der Verf. der Grundschrift aufnahm, ergänzte und abrundete, Anklänge an jene Formel. Diese Beobachtung zwingt uns die Frage auf, ob denn die betreffenden Formeln mit dem Textganzen enge oder lose zusammenhängen. Und da zeigt sich, wenn auch mit abgestufter Evidenz, dass diese Strafsanction nicht nur eine sachliche, sondern auch eine textuelle Erweiterung ist. So sehr deutlich Gen. 17, 14: das unbeschnittene „Knäblein“ soll ausgetilgt werden, „weil es meinen Bund gebrochen hat.“ Dem Verf. konnte unmöglich der Zusammenhang der Stelle vorschweben, wohl aber

jene Formel 1 Reg. 11, 16: כָּל־זָכָר יִכָּרֵת: alles Männliche (in Edom) wurde vertilgt, und als Delict das thatsächliche Unterlassen der Beschneidung seitens des Erwachsenen, aber Theilnahme am Cultus. Selbst bei der Theilnahme am Passah lesen wir wohl vom Gebot der Beschneidung, der sich auch der Knecht und „Fremdling“ (Insasse) unterwerfen soll, aber ohne Strafdrohung Ex. 12, 44. 48. Während hiernach dem Ger (Metöke) die Theilnahme am Passah freisteht, trifft ihn die Strafdrohung, wenn er gesäuertes Brot isst; sie ist Ex. 12, 15. 19 lose angefügt. Lev. 7, 20. 21. erweisen sich klar als Ausführung von V. 19 fin.: „Jeder Reine darf das Fleisch essen.“ Lev. 17, 4 genügt offenbar die Gleichstellung des Schlachtens ohne Opferung des Blutes mit Dem, welcher sonst „Blutvergiesser“ ist; höchstens erwartet man: mot jumat. Denn dieses ist die solenne Strafe für Mord, nicht die „Ausrottung.“ Eben dies Gesetz wird in 17, 8. 9. erst mosaificirt und auf das Hauptopfer, die Olah, ausgedehnt. Bei 17, 14 ist die Erweiterung am Schlusse ganz deutlich: jeder der es (das Blut) isset, soll vertilgt werden. — Sehr klar ist die Einfügung Lev. 18, 29. Der sexuellen Greuel wegen sind die Kananiter untergegangen; wer sie begeht, den „wird das Land ausspeien“ V. 25. 28. Das ist ein geschichtliches Ergehen unter Mitwirkung Jahves, aber eine Ausrottung ists nicht, welche eben die göttliche Strafe vermenschlichen will. In Lev. 19, 8 ist die Folge des Delictes klar gegeben: „und wer es isset, soll seine Sünde tragen, denn er hat das Heiligthum des Herrn entweiht.“ Da aber eine Entweihung vorliegt, wird nun die Ausrottung noch beigefügt, während Lev. 7, 18 das Nichtgelten des Opfers Strafe genug war. Derselbe Grund, nur etwas anders formulirt, begründet die Strafdrohung Num. 19, 13. 20. Denn 13b fügt sich nur an V. 12: denn wer vertilgt ist, auf dem „ist seine Unreinigkeit“ nicht mehr. Ueberdies ist V. 13. 20 „die Wohnung Jahves“ als die verunreinigte genannt, während der Context einen solchen Hauptumstand, der das Delict als solches constituirt, gar nicht erwähnt; mithin ist 13a, 20a

spätere Einschiebung[1]) Sehr klar ist dies Lev. 23, 29. Zuerst wurde V. 30 die göttliche Strafe für Sabbathsbruch eingefügt, dann die Ausrottung für Bruch des Fastens V. 29. V. 30 zog V. 31 nach sich, was ja V. 28 mit denselben Worten gesagt war; auch genügte nicht das מִקְרָא־קֹדֶשׁ V. 27; die Gleichstellung mit dem Sabbath musste ausdrücklicher sein 32a, obgleich diese Währung das Fasten ja nicht begründen kann. In Num. 19, 30. 31 schiebt sich die doppelte Ausrottungsformel sammt mehrfacher Begründung in den ursprünglichen Satz: „Und wenn Jemand etwas mit erhobener Hand thut ... dess Sünde bleibe auf ihm“ mitten hinein. Nur dieser Satz entspricht nämlich dem Zusammenhange: wer aus Irrthum fehlt, kann gesühnt werden; wer aus Absicht, bleibt sündig und muss die Folgen tragen. — Uebrigens scheint die Verschiedenheit in der Ausprägung der Formel dafür zu sprechen, dass jene Erweiterung nicht von Einer Hand herrührt, sondern erst allmählich vor sich gegangen ist — eine Thatsache, deren Anerkennung wir uns überhaupt nicht bei genauerer Erforschung der gesetzlichen Texte werden entziehen können.[2]) Als älteste Schicht dürften die Stellen gelten, in denen האביד oder הכרית direct von Jahve ausgesagt werden, wie Lev. 17, 10; 20, 3. 6; 23, 30. Zeitpunkte lassen sich hier sehr schwer angeben. Für 20, 3. 6 empfiehlt sich sehr die Zeit des Ahas, in der das Molechs-

1) Doch nicht gleichzeitig. Denn in 13a lehnt sich die Formel מישראל an Ex. 12, 44. 48; in 20a ist מתוך קהל ganz singulär, aber nach Num. 16, 33. 17, 12. 19, 20; Psalm 22, 23. Prov. 5, 14. Aus dem Begriff von קהל „grosse Volksmenge“ (bei Jeremias z. B. 31, 8. 44, 15. 50, 9; Ezech. 32, 3. Gen. 35, 11. 28, 3. 48, 4) schält sich die Gleichung קהל = religiöse Volksgemeinde Israels heraus: als Jahvegemeinde Deut. 23, 2 ff., als „Gemeinde Israels“ Jud. 21, 5; Ex. 12, 6. 16, 3. Num. 10, 7. 15, 15. (Lev. 16, 33 ist 'ק Zusatz zu כל־עם). Ezech. 14, 8 verbindet הכרית mit מִתּוֹךְ עַמִּי.

2) Darauf weisen auch die Begründungen der Drohungen hin; denn sie setzen voraus, dass Götzendienst, Blasphemie, Mord, und wohl auch absichtliche Profanation des Heiligthums bereits als todeswürdige Verbrechen galten; darum sucht man die neuen Delicte darunter zu subsumiren.

opfer (2 Kön. 16, 3) sowie das Nekromantenwesen (Jes. 8, 19; besonders Micha 5, 11, wo Jahve die Ausrottung der Zauberinnen verheisst) überaus stark um sich gegriffen zu haben scheint.

7. Merkwürdig ist, dass unsre Formel in dem gesammten Sprachgebrauche des Alten Testamentes keine sichern Anklänge findet, trotzdem das Verbum Karath ungemein häufig vorkommt. Dies bliebe völlig räthselhaft, wenn die alte unbegründete Meinung Recht hätte, dass diese „Gesetze", überall und seit alter Zeit im Volke bekannt, als Rechtsnormen gegolten und entsprechende Berücksichtigung in der Rechtsprechung gefunden hätten. Sehr oft findet es sich auf das Fällen von Bäumen angewandt Jerem. 6, 6; 11, 19; 22, 7; Jes. 14, 8; 44, 14; 37, 24; 55, 13; 1 Reg. 5, 20; 2 Reg. 19, 23; Deut. 19, 5; Jud. 6, 26. 9, 42. Ex. 34, 13. Sehr selten wird es als Handlung von Menschen auf Menschen angewandt: Josua rottet die Enakiter aus (11, 21), Saul die Todtenbeschwörer 1 Sam. 28, 9, Joab alles Männliche in Edom 1 Reg. 11, 16. Zu Jeremia sprechen seine Feinde 11, 19: „Lasst uns ihn ausrotten aus dem Lande der Lebendigen." Aehnlich Jerem. 48, 2 in Bezug auf Moab. Sonst steht es vielfach von der göttlichen Thätigkeit gegenüber den Kananitern (Deut. 12, 29; 19, 1) und andern heidnischen Völkern oder auch dem sündigen Juda. In unbestimmter Weise heisst es: es sollen ausgerottet werden (Nifal) die „Gottlosen" (רשׁעים und מרעים) Psalm 37, 22. 28. 34; aus dem Lande Prov. 2, 22; „die da auf Unheil lauern" Jes. 29, 20. Hieran könnte sich die Formel anlehnen: die betreffenden Delinquenten werden als „Gottlose" gedacht und haben demnach ihr Schicksal zu erfahren. Dann wäre eine Rücksicht auf Justizpflege nicht mitgesetzt, sofern in jenen Stellen unzweifelhaft die göttliche Fügung gemeint ist. Doch wäre es sonderbar, dass trotzdem niemals der sonst so häufige Begriff der „Gottlosen" verwerthet wird. Dagegen wird einige Male als Motiv der „Bundesbruch" genannt Gen. 17, 14; Num. 15, 31 (mit מִצְוָה). Nun soll nach Jerem. 34, 18 der Bundesbrecher

dasselbe Karath an sich erfahren, was in der Bundesceremonie mit dem Kalbe vorgenommen ist: er soll zerschnitten werden. Allein auch diese Quelle reicht nicht aus. Theils wird jenes Motiv viel zu selten erwähnt, theils müsste יִכָּרֵת durchgängig allein stehen (wie Num. 15, 31; Lev. 17, 19), nicht aber mit Zusätzen (praep. מִן), die den Begriff des Fällens nothwendig machen.[1])

Einige singuläre Wendungen abgerechnet (Lev. 22, 3; 20, 17; Ex. 12, 19 „Israel" und „Gemeinde Israels", Num. 19, 20) sind jene Beifügungen theils מעמי, מעמה theils mit מקרב statt des einfachen מִן. Dagegen „aus dem Lande" (wie Prov. 2, 22; Nehem. 2, 14) oder mit dem Zusatze „der Lebendigen" (Jerem. 11, 19) findet sich niemals. Das einfache מִן, nur in Anrede „aus Dir", hat am häufigsten Ezechiel; aber mit Angabe des Ortes (aus Asdod, aus dem Thale Aven) auch Amos (1, 5. 8). Dieser allein hat den Zusatz מִקִּרְבָּהּ „aus ihrer Mitte" 5, 11. (Ezechiel hat den Zusatz מקרב niemals[2]), ebensowenig der Chronist). Mithin lässt die Analogie des Sprachgebrauches zu, dass jene Ausrottungsformel um die Zeit des Amos ihre Ausprägung gefunden hat, also etwa im 9. oder 8. Jahrh. v. Chr. Eine spätere Zeit wird dabei nicht ausgeschlossen. Combiniren wir indess 1 Sam. 28, 9; Josua 11, 21 mit Lev. 18, 29. 30, so zeigt sich (doch nur für den Gebrauch von Karath) eine frühere Zeit indicirt, sofern hier die betreffenden Delinquenten den Kananitern gleichgestellt werden.

Behufs Weiterführung der Zeitfrage die Delicte selbst ihrem Inhalte nach einem Kreuzverhör zu unterwerfen, ist zwar sehr lockend, dürfte aber schwerlich zu sichern Ergebnissen führen. Das Gebot bei jeder Schlachtung

---

1) Eigenthümlich ist das stehende לא יכרת: „es soll nicht fehlen" auf die Davidische Dynastie angewandt: 2 Sam. 7, 9; 1 Reg. 2, 4; 8, 25; 9, 5. Jerem. 33, 17. 18; 2 Chron. 6, 16. 17, 18; auf Jonadab Jerem. 35, 19. Im Hintergrunde steht die Ausrottung der Dynastie durch einen einheimischen Usurpator oder fremden Eroberer.

2) Bereits beobachtet von Klostermann, Zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs in Guericke's Luth. Zeitschrift 1877, 3 S. 423.

(das Blut) zu opfern Lev. 17, 3 ff. muss, wie wir sahen, sehr früh fallen (entsprechend Ex. 20, 24); die Einschränkung auf den Altar vor der Stiftshütte kann aber zu keiner späteren Zeit einen praktischen Zweck haben, da die Erfüllung ebensowohl vor, wie nach dem Exile in Kanaan unausführbar war; sie ist also künstliche Zeitfarbe (welche übrigens mit den wirklichen Verhältnissen während des Wüstenzuges schwerlich sehr contrastirte). Denn die Voraussetzung engsten Zusammenwohnens, trifft auch nach dem Exile nicht zu, sowenig wie für Lev. 17, 8 die starke Neigung zum Privatopfer. Jene Einschränkung des ersteren Gebotes muss aber früher fallen als die Erlaubniss Deut. 12, 15, welche jenes Gebot (doch nur in seiner ursprünglichen Fassung) voraussetzt. Die strenge Auffassung des Passah Num. 9, 13 liegt nicht in der Linie von Deut. 16, 5 ff., wo vom Korban nicht die Rede ist; viel eher begreift sich die Begründung der Strafe („denn die Gabe Jahves hat er nicht dargebracht zu seiner Zeit") als theilweise Criminalisirung des alten Gebotes, am Mazzotfest Jahve eine Gabe darzubringen Ex. 23, 15. Denn bezieht sich auch das Verbot, nicht leer vor Jahve zu erscheinen, auf die drei Hauptfeste, so ist es doch an das genannte erste Fest ausdrücklich angeknüpft. Dann würde zugleich Num. 9, 13 die engste Verbindung von Passah und Mazzotfest voraussetzen, welche sehr wohl schon viel früher eingetreten sein kann, ehe man die Feier des ersteren (Deut. 16, 5 ff.) in Jerusalem fixirte. — Die Ehereform unter Esra und Nehemia liegt gerade in der entgegengesetzten Richtung zu den Bestimmungen Lev. 18, 6 ff.: dort wird verboten, das Connubium auf fremde Volksstämme auszudehnen; hier aber soll es aus dem engeren Familienkreise entfernt werden. Die Ehe mit der Halbschwester war so gut ägyptische wie persische und assyrische Sitte (s. Knobel Pent. II, 503), aber auch in Israel nicht unerhört Gen. 20, 12 und besonders 2 Sam. 13, 13. Beiwohnung während der weiblichen Krankheit gilt auch für besonders abscheulich Ezechiel 16, 6 und vielen Völkern des Alter-

thums (s. Knobel zu Lev. 15, 24). Ebenso verpönt ist im Alterthum das Betreten des Heiligthums im Stande der Unreinheit. So ergibt sich nirgends ein Haltpunkt dafür, dass die Formel erst nachexilisch wäre. Das Gleiche könnte man aus Jerem. 11, 19 schliessen wollen. Unter den Feinden des Propheten spielen die Priester eine Hauptrolle. Ihr Verdict „lasst uns ihn ausrotten“ (נכרתנו) könnte einen Beleg geben, dass ihnen eine derartige Formel ganz geläufig gewesen wäre — wenn nur nicht die Beziehung zum vorhergehenden עֵץ (also die rein bildliche Fassung) exegetisch die näher liegende Deutung wäre. Gleichwohl werden wir nur in den priesterlichen Kreisen diese Tendenz auf Schärfung und Mehrung der religiösen Delicte zu suchen haben. Dafür spricht laut der schlichte Bericht 1 Sam. 14, 36 ff. Obgleich Jonathan ohne persönliche Schuld war, soll doch auf dem ganzen Volke ein schweres Vergehen lasten, welches das Orakel verstummen lässt. Der Einfluss „des Priesters“ auf dies Versagen der Gottesstimme leuchtet hier sehr klar hindurch.

Fassen wir das Erörterte in kurzen Sätzen zusammen. Die Hauptquelle für die Rechtsnormen bildete die mündliche Ueberlieferung und die thatsächliche Rechtsübung, sofern die Normen durch ihre Anwendung auf die concreten Verhältnisse sich allmälich änderten und näher bestimmten. Der Volksgeist legte grösseren Nachdruck auf die Normen als solche, als auf in der Rechtspflege anwendbare Sätze: daher die Mischung von religiösen, sittlichen, rechtlichen Normen. Letztere, mit Sicherheit nur erkennbar an der beigefügten Strafsanction, mögen früh schriftlich fixirt sein, wenn auch in geringem Umfange. Die wahrscheinlich älteste Sammlung A (Ex. 21—23) empfing ihre heutige Gestalt schwerlich vor Salomo. Die umfangreichste Codification (B) in Deut. 12—26 erfolgte im 7. Jahrhundert. A und B sind ursprünglich nur Privatschriften gewesen. Sie scheinen das (gleichviel in wel-

chem Verbreitungsgebiet) bestehende Gewohnheitsrecht fixirt, aber auch neue Normen hinzugefügt, Delicte, die bisher jeder Rechtsfolge entbehrten, criminalisirt, rein sittliche oder religiöse Normen in Rechtssätze umgebildet zu haben. Ihre Einwirkung auf die Richter war ohne öffentliche Autorität und blieb der Ueberzeugung derselben überlassen. Eine Verfolgung von Staatswegen fand nicht statt.

Die wenigen Processe (und processartigen Vorfälle), von denen uns Berichte erhalten sind, weisen zwar Anklänge an jene Rechtsnormen auf, doch ohne dass Praxis und Theorie sich hier genau decken.

Die in A und B mit Strafe belegten religiösen Delicte beschränken sich auf: Cultus anderer Götter ausser Jahve, Zauberei und Todtenbeschwörung (incl. Sodomie), Verführung Andrer zu fremdem Cult, falsche Prophetie. Die Geschichte zeigt wohl ein gewaltsames Eingreifen einzelner Könige gegen diese Verbrechen, nicht aber rechtliche Verfolgung, da lange Zeiten hindurch fremde Culte (mit Zauberei) die Volkssitte beherrschten und auch die „falschen" Propheten sich meist der Hof- und Volksgunst erfreuten. Jene „Gesetze" bedeuten mithin mehr einen ideellen Protest, (gegen die Delicte selbst wie gegen die Codificationen schlechter Gesetze Jes. 10, 1; 29, 13. Jerem. 8, 8), als dass sie die Rechtsanschauung der Volksmehrheit wiederspiegeln.

Die Codification der sog. pentateuchischen Grundschrift (C) bedroht ausserdem mit Tödtung den, welcher Jahve verflucht (was auch practisch galt), sowie Entheiligung des Sabbaths durch Werktagsarbeit. Stand gleich als religiöse Norm die Sabbathsruhe (freilich gar verschiedenen Umfangs) seit alter Zeit fest, so fehlt doch in allen andern Quellen für jene Uebertretung eine klare Strafsanction oder ein sicheres Beispiel rechtlicher Ahndung. Die juridische Verfolgbarkeit derselben muss also zeitlich und örtlich sehr begrenzt gedacht werden.

Ueberhaupt wurde die Criminalisirung grade der religiösen Delicte durch den Glauben an die Bestrafung des

Uebelthäters durch die Gottheit selbst stark eingeschränkt (daher das „Sünde tragen").

In der Quelle C begegnen wir einer grossen Zahl (14) religiöser Delicte, denen die Ausrottungsformel als Strafsanction beigefügt ist. Sie fordert nicht Verbannung sondern Vertilgung des Thäters, sowohl nach der Grundbedeutung wie nach der ältesten Tradition. Milderung in der Deutung trat in dem Maasse ein, als man sie als rechtliche Forderung zu fassen begann. Ursprünglich enthält sie ein Werthurtheil über das Delict, wahrscheinlich mit der Intention, der Justiz eine Directive zu geben. Die Delicte begreifen in sich: Befleckung des Heiligthums, Eingriffe in göttliches Eigenthum, Unterlassung resp. Uebertretung einzelner besonders heiliger Pflichten. Diese Verschärfung stammt wahrscheinlich aus rein priesterlichen Kreisen; eine Einwirkung auf die Justiz lässt sich nicht nachweisen, ebensowenig auf die Beurtheilung religiöser Verhältnisse durch die Propheten. Als besondre Sammlung tritt jene Gruppe nicht auf: sie ist nur durch Ueberarbeitung vorhandener Sammlungen entstanden. Die Zeit derselben lässt sich nicht bestimmen; am meisten Anhaltspunkte hierfür bieten die zwei letzten Jahrhunderte vor dem Exil. Als charakteristisch für die Richtung des israelitischen Strafrechts im Allgemeinen lässt sich diese letzte Gruppe nur in sehr beschränkter Weise verwerthen.

Mai 1878.

Der Gedankengang des Römerbriefs Cap. I—XI mit Beziehung auf „des Paulus Römerbrief" von Volkmar.

Von

Prof. Dr. **Holsten.**

Zweiter Artikel.

Der erste Artikel hat nachgewiesen, wie Paulus in einem geschlossenen Gedankengange von C. 1, 18—5, 11 sein 1, 16. 17 aufgestelltes Thema des Briefes dahin ausgeführt hat, dass in dem religiösen Verhältnisse Gottes zum Menschen die im Evangelium verkündete Gottesgerechtigkeit zufolge Glaubens zwecks Glaubens die für Juden wie Heiden gleiche Heilsnorm, der für Juden wie Heiden gleiche Lebensgrund sei.

Wir sind damit an den Abschnitt Cap. 5, 12—21 gelangt. Die logische Stellung desselben innerhalb der Entwicklung des Briefes ist umstritten. Wir sind daher gezwungen, zuvor das Verständniss des Gedankeninhaltes dieses Abschnittes zu sichern.[1])

Paulus hatte im Vorhergehenden als Heilsprincip eine Gerechtigkeit verkündet, die im Widerspruche mit dem jüdischen Bewusstsein steht. Kann der Tod auch des

---

1) Verf. verweist hier auf seine Schrift: (1855) Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriffe des Paulus (abgedruckt: Zum Evang. d. Pls. u. Petrs. S. 407—420); auf Lipsius, Protestantenbibel S. 533; (1873) auf Pfleiderer, Paulinismus S. 37 u. 99, S. 177 sqq. (1873).

Messias nur als Tod um der Sünde willen, als Tod um der Sünde Anderer willen, als stellvertretender Sühnopfertod für die Sünde der zum Heil bestimmten begriffen werden: so ist damit eine neue Form der Heilserwerbung eingetreten, das Heilsprincip des Gesetzes aufgehoben. Nach diesem ist es Gott, der seine gerechten Willensbestimmungen im Gesetze verkündet, der Mensch, der durch das Gesetzeswerk seine Gerechtigkeit sich schafft; Gottes Gerechtigkeit aber ist es, welche diese subjective Gerechtigkeit anerkennt und den Lohn des Lebens nach des Einzelnen Verdienst ertheilt. Die Gesetzesgerechtigkeit ist gebunden an die Subjectivität derer, welche das Gesetz erfüllen sollen, an die Besonderheit derer, denen das Gesetz zur Erfüllung gegeben worden, ist gebunden an die Gerechtigkeit Gottes, die der gesetzlichen Gerechtigkeit nach Verdienst lohnen soll. Und der Mensch ist in Freiheit mitwirkendes Glied dieses religiösen Verhältnisses. Ist dagegen das Gesetz und das gesetzliche Heilsprincip aufgehoben und die Gerechtigkeit losgelöst vom Gesetze: so ist sie losgelöst von der Subjectivität, von der Besonderheit der Menschen, von der Gerechtigkeit Gottes. Und der Mensch kann im religiösen Verhältnisse nur noch empfangendes Glied sein. Denn ist die Gerechtigkeit losgelöst vom Gesetze, so ist sie losgelöst von der Subjectivität. Der Mensch hat keine Möglichkeit mehr, selbstthätig seine eigene Gerechtigkeit zu schaffen; Gott wird der allein thätige, der dem Menschen die Gerechtigkeit zuerkennt um des Sühnopfertodes des Messias willen. Diese Gerechtigkeit als Geschenk Gottes ist auch nicht mehr ein subjectives Verhalten des Menschen; sie ist ein objectiver Zustand, in welchen der Mensch versetzt wird. Und dem Menschen bleibt nur, durch die empfangende That des Glaubens diesen objectiven Zustand für sich hinzunehmen. Diese Gerechtigkeit aber, losgelöst von der Subjectivität, ist auch losgelöst von der in sich unterschiedenen Subjectivität der Einzelnen. Tritt an die Stelle des Gesetzes und seiner Erfüllung durch die Einzelnen, der stellvertretende Sühnopfertod des Messias und seine Wirkung,

so vertritt er unterschiedslos alle zum Heil bestimmten, und um des Todes des Einen willen wird allen Sündern das Heil und seine Voraussetzung, die Gerechtigkeit, zuertheilt. Und ist die Gerechtigkeit vom Gesetze losgelöst, so ist sie von der Besonderheit derer losgelöst, denen das Gesetz von Gott gegeben ist. Sie ist eine universale für alle, gesetzliche wie gesetzlose, Juden wie Heiden, sofern diese durch die empfangende That des Glaubens die Wirkung des Sühnopfertodes des Messias ergreifen. Und ist die Gerechtigkeit vom Gesetze losgelöst, so ist sie endlich auch von der Gerechtigkeit Gottes losgelöst. Diese hat nur Möglichkeit sich zu bethätigen, solange der Mensch durch eigene Thaterfüllung des Gesetzes seine Gerechtigkeit schafft und von der Gerechtigkeit Gottes seinen Lohn des Lebens fordert. Ist durch den Sühnopfertod des Messias der Gerechtigkeit Gottes genügt, so ist die Gerechtigkeit des Menschen nur von der Gnade Gottes abhängig. Und da die Gnade das Heil zum Zweck und Ziel hat, so kann sie nicht bei dem Negativen stehen bleiben, dem Sünder die Sünde zu vergeben, sondern muss, um nicht wieder in das gesetzliche Heilsprincip zurückzulenken, zu dem Positiven fortschreiten, dem Sünder Leben und Gerechtigkeit zu verleihen.

Alle Ergebnisse dieser Gedankenbewegung waren für Paulus die nothwendigen Folgerungen aus seinem Begriffe des Kreuzestodes des Messias. Und wurden diese Ergebnisse unter eine religiöse, theistische Weltanschauung gestellt, in welcher alles irdische Geschehen die unmittelbare Ausführung einer Willensbestimmung Gottes ist, so folgte, da mit dem Messias Leben und also Gerechtigkeit in die Wirklichkeit der Heilsentwicklung eintritt, dass durch Vermittlung des Einen Todes des Einen Messias eine Bestimmung des Heilswillens Gottes verwirklicht worden, durch welche unter Anrechnung der subjectiven Gerechtigkeit des Einen die Gesammtheit der zum Heil bestimmten Menschen ohne Rücksicht auf ihre Subjectivität der Herrschaft einer objectiven Gerechtigkeit und ihrer Wirkung, des Lebens, unterstellt worden sei.

Aber dieses vom Begriffe des Todes des Messias aus in Folgerichtigkeit sich ergebende Wesen der Gottesgerechtigkeit aus Glauben widersprach in allen Bestimmungen dem religiösen Bewusstsein der Juden. Abgesehen von dem geschichtlich-religiösen Bewusstsein, welches durch die Universalität dieser Gerechtigkeit schmerzlich berührt wurde, fühlten sich das ethisch-religiöse und dogmatisch-religiöse Bewusstsein durch die reine Objectivität dieser Gerechtigkeit peinlich verletzt, weil diese jede freie Selbstthätigkeit des Subjectes als mitwirkenden Factors auszuschliessen und dadurch nicht allein jede religiöse und sittliche Kraftbethätigung des Menschen und des Einzelnen, sondern auch die Grundkraft Gottes, seine Heiligkeit und Gerechtigkeit, aufzuheben schien. Wohl kannte das alttestamentliche Bewusstsein die Gnade Gottes, die des Sünders Sünde und Schuld um seines Opfers und seiner Busse und Bekehrung willen vergiebt; aber dass die Gnade Gottes um des Todes des Einen willen ein für allemal den gesammten Sündern nicht etwa nur Sünde und Schuld erlasse, sondern Gerechtigkeit und Leben verleihe: diese völlige Gleichgültigkeit gegen die sittliche Wirklichkeit des religiösen Subjectes musste dem noch jüdisch-gesetzlichen Bewusstsein wie Hohn auf die Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes, und als der Irrwahn eines nichtigen Menschen erscheinen.

Und doch barg gerade das jüdische Bewusstsein eine religiöse Vorstellung in sich, wenn auch unentwickelt, durch welche das Befremden über die von Paulus verkündete Form der Bethätigung des göttlichen Heilswillens in Christo vollkommen erklärt und gehoben wurde. Dies war die Vorstellung der Form, in welcher unter Gottes weltordnender Bestimmung Sünde und Tod unter den Menschen geherrscht hatten. Denn nach dem geschichtlich-religiösen Bewusstsein des jüdischen Volkes war im Anfange der Mensch von Gott zum Leben bestimmt, der Tod aber an die Uebertretung eines ausgesprochenen Verbotes Gottes gebunden worden. Der erste Mensch, Adam, sündigte durch Uebertretung dieses ausdrücklichen Verbotes und

verfiel dem Tode. Aber nun waren dem Tode seitdem alle Menschen verfallen. Da nun Gott Tod an Sünde gebunden hat, so müssen alle Menschen seit Adam in Sünde gewesen sein. Nun aber hatte Gott von Adam bis auf Moses den Menschen kein göttliches Verbot und Gesetz ausgesprochen. So kann die Sünde aller Menschen nach Adam nicht wie Adams Sünde gewesen sein, sondern nur eine Sünde ohne Gesetz, ohne subjectives Bewusstsein der Sünde (Röm. 3, 20) und ohne subjective Schuld, also nur eine objective Sünde, ein objectiver Widerspruch mit dem Willen Gottes. So kann aller Menschen Tod nach Adam nicht wie Adams Tod gewesen sein, sondern nur ein Tod ohne subjective Schuld, also nur ein Tod zufolge objectiven Zusammenhanges zwischen Sünde und Tod. Beide stehen bei dem Menschen nach Adam in einem objectiven, durch die Subjectivität der Menschen nicht bedingten Zusammenhange. Und dies nothwendige Ergebniss der religiösen Geschichte der Menschheit vor Christo unter eine religiöse, theistische Weltanschauung gestellt, fordert die Annahme, dass, da der Mensch ursprünglich zum Leben bestimmt war, durch Vermittelung der Einen Sünde des Einen Adam also eine Bestimmung des weltordnenden Gottes eingetreten ist, durch welche unter Anrechnung der subjectiven und wirklichen Schuld des Einen alle Menschen seit Adam ohne Rücksicht auf ihre Subjectivität der objectiven Herrschaft der Sünde und des Todes unterworfen worden sind.

Diese Entwicklung wird den entscheidenden Punkt in der folgenden Ausführung des Paulus herausgestellt haben. Die vom paulinischen Evangelium verkündete Gerechtigkeit gründet sich auf eine Wirkungsform des göttlichen Heilswillens, nach welcher Gott gleichgültig gegen die Subjectivität des Menschen und gegen die unterschiedene Subjectivität der Einzelnen, rein objectiv um des Einen willen den Gesammten Gerechtigkeit und Leben von sich aus verleiht. Indem Paulus aufzeigt, dass vom Anfange der religiösen Geschichte der Menschheit eine gleiche Wirkungsform des göttlichen weltwaltenden Willens das religiöse Schicksal der Menschheit bestimmt hat, weist er

nach dass die befremdende Wirkungsform des göttlichen Heilswillens in Christo in Uebereinstimmung stehe mit der anerkannten Wirkungsform des heilsweltordnenden Willens Gottes überhaupt, und sichert damit die Wahrheit des in seinem Evangelium verkündeten Heilswillens Gottes in Christo.

Die folgende Ausführung tritt nun als Folgerung zunächst aus dem unmittelbar Vorhergehenden auf, dass wir, gerecht erklärt im Blute Christi, werden gerecht werden vom Zorne Gottes, und dass wir, versöhnt mit Gott im Tode Christi, werden errettet werden in seinem Leben. Aber weil in diesen Worten das Ergebniss der ganzen vorhergehenden Entwicklung 1, 18—5, 11 zusammengefasst ist, so erscheint die Ausführung 5, 12—21 mittelbar als Folge der ganzen Ausführung 1, 18—5, 11.

Paulus beginnt damit (5, 12—14), den Grund zu legen zu einer Parallele zwischen der Wirkungsform des weltordnenden Gottes in Adam und in Christus. Beide, der erste und der zweite Mensch (1 Kor. 15, 47), stehen am Anfange zweier Entwicklungsperioden der Menschheit, welche durch Vermittelung jener beiden aus einer gleichen Wirkungsform des göttlichen heilwaltenden Willens ihr Lebensgesetz empfangen haben. „Wie durch Vermittlung Eines Menschen, heisst es, die Sünde in die Welt eindrang und mittelst der Sünde der Tod und so — durch Vermittlung Eines Menschen — zu allen Menschen der Tod hindurchdrang auf Grund dessen, dass alle sündig wurden.“ [1]) Aber dieses „so“, — dass nämlich durch Ver-

1) Paulus spricht damit zunächst nur aus, was durch Vermittlung des Einen Menschen erfolgte, das Eindringen der Sünde und durch diese des Todes in die Welt, nicht, wie dies durch Vermittlung des Einen erfolgte. Dies geschieht mit Absicht erst V. 15—17 und durch die Angabe, dass durch des Einen Fehlthat die Vielen dem Tode unterworfen wurden, weil in Folge dieser Fehlthat des Einen der Urtheilsspruch Gottes über den Einen zum Verdammungsspruch für die Vielen wurde, d. h. also, dass der Todesspruch Gottes über die Gesetzesübertretung Adams eine Bestimmung Gottes hervorrief, durch welche die Nachadamiten dem Tode als einer sie beherrschenden objectiven Macht überliefert wurden.

Die Sünde (*ἁμαρτια*) ist hier als eine objective, die Subjecte

mittlung des Einen der Tod zu allen hindurchdrang auf Grund der Sünde aller — bedarf für das jüdische Bewusst-

---

beherrschende Macht vorgestellt — eine vom vorstellenden Denken des Paulus und für dasselbe vollzogene Vergegenständlichung des Begriffes der objectiven Sünde, des Widerspruches einer Menschenthat mit dem Willen Gottes an sich ohne Rücksicht auf die Verwirklichung dieser objectiven Sünde in einer subjectiven Uebertretung des in einem Gesetze ausgesprochenen und deshalb dem Subjecte zum Bewusstsein gebrachten Gotteswillens (παράβασις). Dieses letztere Wort hätte Paulus hier nicht brauchen dürfen, da ja mit Adams That, die selber allerdings eine subjectiv bewusste und desshalb schuldvolle Gesetzesübertretung (παράβασις) war, nicht eine solche, sondern nur die ob- jective Sünde, die auch ohne Gesetz, also ohne subjectives Bewusstsein und ohne subjective Schuld ein Dasein haben kann, eine die Menschenwelt beherrschende Macht wurde (cf. auch Lipsius l. c.; Pfleiderer l. c.)

In diese Bestimmung und diesen Gedankenkreis hat sich auch wieder H. H. Wendt (die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauche. 1878. S. 192 sqq.) nicht finden können und hat deshalb die Ausführung des Paulus missverstanden, exegetisch wie theologisch. Er verwirft die Richtigkeit des vom Verf. aufgestellten Unterschiedes von ἁμαρτία und παράβασις als des von objectiver und subjectiver Sünde und behauptet ἁμαρτία bezeichne eine ideale — soll heissen ideelle — angerechnete, παράβασις eine wirklich begangene Sünde, behauptet dies grade auf Grund unsrer Stelle, welche durch diese Unterscheidung zum Widersinn wird. Soll der Ausdruck: eine ideelle, angerechnete Sünde — einen Sinn haben, so bezeichnet er eine Sünde, welche nur im Bewusstsein, nicht in Wirklichkeit und nur im Bewusstsein Gottes, nicht in wirklicher Menschenthat ihr Dasein hat. Das hat Wendt nicht klar gedacht. Nach einer längeren Ausführung über diesen Unterschied überschleicht es daher Wendt endlich, dass grade sein Unterschied und seine Bestimmung von ἁμαρτία hier V. 13 und 14 nicht stattfinden könne (wie überhaupt nirgends!) „Allerdings ist hier der Begriff einer objectiven Sünde zuzugestehen“ (S. 197). „Aber freilich, so sucht Wendt sich zu retten, in einem vollkommen anderen Sinne, als in dem von uns bekämpften (d. h. als im Sinne des Verf.). Was Paulus hier als nicht anrechnungsfähige Sünde bezeichnet, ist nicht ein unbewusst sündiger Naturzustand — ἐπιθυμία! — welcher einem bewusst sündigen Handeln gegenübersteht, sondern ein bewusstes Handeln, welches sich in nichts von der wirklichen verschuldeten Uebertretung des Gesetzes unterscheidet, ausgenommen darin, dass es ohne Kenntniss des Gesetzes geschieht. Also nach Wendt ist ἁμαρ-

sein der Begründung. Denn der Jude zur Zeit des Paulus (cf. Jerem. 31, 30; 4 Reg. 14, 6; 2 Chron. 25, 4 LXX) ist der Gewissheit, dass der Tod jeden Einzelnen ergriff zur Folge und zur Strafe seiner eigenen Sünde. Dies hätte aber nur der Fall sein können, wenn die Sünde aller Nachadamiten wenigstens bis Moses auf ihre Rechnung gesetzt, ihnen als Schuld angerechnet wäre (cf. Oecumen. ad Philem. 18). Dies hätte aber nur geschehen können, wenn die Nachadamiten, wie Adam, gegen ein ausgesprochenes Gebot Gottes mit Bewusstsein der Sünde gesündigt hätten. Denn nur wo ein Gesetz Gottes die Kenntniss des Guten und Bösen (Gen. 3, 5) und damit das subjective Bewusstsein einer widergöttlichen That als einer widergöttlichen und desshalb sündigen geweckt hat, kann ein widergöttliches Thun dem Subjecte als seine Schuld angerechnet werden. Da nun aber die Nachadamiten ein göttliches Gesetz und damit ein Bewusstsein des Guten und Bösen nach dem Willen Gottes nicht gehabt haben, so kann der Tod Aller nicht Strafe der eigenen Sünde und Schuld der einzelnen Subjecte gewesen sein, sondern der Tod, wenn er nach Erfahrung Alle ergriff, kann nur als eine objective, gegen die Subjectivität des Einzelnen und ihre Schuldlosigkeit

---

τία ein bewusstes sündiges Handeln ohne Gesetz. Aber nun ist doch eine Grundbehauptung des Paulus, und eine, wie irgend, wahre, dass das sündige Handeln erst durch das Gesetz, durch den im Gesetze ausgesprochenen Willen Gottes, zum bewussten sündigen Handeln sich erhebt (Röm. 3, 20. 7, 7). Ja Paulus behauptet sogar: χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρά d. h. ohne Gesetz ist die ἁμαρτία nicht nur nicht bewusstes Handeln, sondern überhaupt kein Handeln. Wie mag Wendt dies mit seinem Begriffe von ἁμαρτία reimen? Freilich Wendt reimt mit Paulus auch den Satz: Paulus kennt keine Sünde im eigentlichen (?) Sinne, welche nicht eine bewusste Schuld involvirte und demgemäss strafbar wäre d. h. Wendt hat eben die Ausführung Röm. 5, 12 nicht verstanden. Und wenn er S. 199 behauptet: denn Sünde ist bewusste und gewollte Uebertretung des göttlichen Gesetzes; vor Kenntniss des Gesetzes kann es also keine eigentliche (?) Sünde geben: so hat er von der Sünde weder des Paulus, noch des Augustinus, noch der altprotestantischen Kirche etwas begriffen, offenbar weil er meint, zu allen Zeiten müssten die Menschen gedacht haben, wie wir im 19. Jahrhundert.

gleichgültige Macht auch über die geherrscht haben, welche nicht, wie Adam, mit Bewusstsein Uebertreter eines Gottesgesetzes gewesen sind. Wenn aber nun doch der Tod nach dem einmal von Gott aufgestellten Gesetze Strafe der schuldvollen Sünde sein muss, so kann er bei den Nachadamiten nicht Strafe der eigenen Sünde, sondern nur Strafe der Sünde des Einen Adam gewesen sein.[1])

---

1) Lipsius l. l. p. 535 sagt: V. 13. 14 wollen die Behauptung rechtfertigen, dass wirklich alle in Folge von Adams Sünde gesündigt haben. Verf. kann die Beweisführung von Lipsius nicht anerkennen. Er kann nicht finden, dass in V. 12 die zu rechtfertigende Behauptung aufgestellt sei, dass alle in Folge von Adams Sünde gesündigt haben; kann nicht finden, wie V. 14 diese Behauptung rechtfertige; kann nicht finden, wie Lipsius aus V. 13 u. 14 zu dem Schlusse gelangt: folglich sind alle durch Adams Sündenthat der todbringenden Herrschaft der Sünde unterworfen. Er kann nur zu dem Schlusse gelangen: weil bis zu einem Gesetze Sünde zwar in der Welt war, Sünde aber ohne Gesetz nicht als Schuld angerechnet wird, so herrschte der Tod, da er alle ergriff, nicht nur über Adam, der unter einem Gesetze eine schuldvolle Sünde beging, sondern als eine objective Herrscherwillkürmacht auch über diejenigen, welche nicht, wie Adam, eine schuldvolle Sünde begingen. Folglich herrschte der Tod in Folge der schuldvollen Sünde des Einen.

Gegen die Erklärung des Verf., es solle V. 13 und 14 das οὕτως rechtfertigen, die Behauptung, dass mittelst des Einen der Tod zu allen kam auf Grund dessen, dass alle sündig wurden, wendet Lipsius ein, dass man genöthigt sei, die dann störenden Worte, „dieweil sie alle gesündigt haben", künstlich umzudeuten, und sie im besten Falle doch nur als einen ziemlich müssigen Zusatz bei der weiteren Beweisführung ausser Betracht zu lassen. Aber Verf. deutet die Worte nicht um und er begreift sie als nothwendigen Zusatz. Die Worte besagen, dass alle Nachadamiten in Wirklichkeit sündig wurden, d. h. objectiv und an sich gottwidrig handelten (nur ohne subjectives Bewusstsein, weil ohne Gesetz). Denn diese Wirklichkeit der Sünde ist unter allen Umständen der nothwendige Grund des Todes, wie die objective Gerechtigkeit der nothwendige Grund des Lebens. Ohne Sünde kein Tod, wie ohne Gerechtigkeit kein Leben. Aber wenn man nun wähnen sollte, es sei damit der Tod aller auf die Sünde aller zurückgeführt und es bedürfe dann der Vermittlung des Einen nicht mehr, oder wähnen sollte, es sei der Tod aller auf die Vermittlung des Einen zurückgeführt und es bedürfe dann nicht mehr der Sünde aller — und dies scheint der Entgegnung von Lipsius zu Grunde zu liegen —: so muss man bedenken, dass die Sünde aller Nachadamiten,

Damit hat Paulus die Parallele zwischen Adam und Christus nach Seiten der Objectivität der von Einem auf Alle ausgegangenen Wirkungen vorbereitet. Durch Vermittlung des Einen Menschen Adam ist die Sünde und mittelst der Sünde der Tod in die Welt eingetreten; durch Vermittlung des Einen Menschen Christus ist die Gerechtigkeit und mittelst der Gerechtigkeit das Leben in die Welt gekommen. Durch Vermittlung des Einen Menschen Adam ist ohne Rücksicht auf die subjective Schuld der einzelnen eine objective Herrschaft des Todes über Alle gekommen, auf Grund dass Alle Sünder wurden; durch Vermittlung des Einen Menschen Christus ist ohne Rücksicht auf das subjective Verdienst der einzelnen eine objective Herrschaft des Lebens über Alle gekommen, auf Grund dass Alle Gerechte wurden.

Aber diese Parallele kann Paulus doch noch nicht ziehen. Denn der Grad der Wirkung, die unter Vermittlung Christi auf alle übergegangen ist, dass nämlich Gott allen Sündern nicht nur die Sünde erlässt, sondern sogar Gerechtigkeit und Leben schenkt, widerspricht noch dem jüdischen Bewusstsein. Diesen Widerspruch aber sucht Paulus zu heben und den Höhengrad der Wirkung in Christo begreiflich zu machen, wenn er auf den hohen

---

weil es eine Sünde war ohne subjective Schuld, zum Tode aller nicht genügte, wenn nicht die subjective Schuld des Einen zu der objectiven Sünde aller hinzugekommen wäre, wie ja die Gerechtigkeit aller nach Christo, weil es eine Gerechtigkeit ist ohne subjectives Verdienst, zum Leben aller nicht genügt, wenn nicht das subjective Verdienst des Einen zu der objectiven Gerechtigkeit aller hinzutritt. Das ist der Sinn der Worte: Durch Vermittlung Eines Menschen drang der Tod zu Allen, auf Grund dessen, dass Alle Sünder wurden. Und diese Behauptung wird dadurch begründet, dass alle Nachadamiten wenigstens bis auf Moses ohne eigene subjective Schuld Sünder wurden, also den Tod als objective Macht infolge der subjectiven Schuld des Einen erduldeten.

Wie aber alle Nachadamiten Sünder geworden sind, ob durch Vermittlung der Sünde Adams oder eines anderen Anlasses, das hat Paulus bisher nicht ausgesprochen. Das thut er, nachdem es genugsam vorbereitet ist, erst V. 19.

Grad der Wirkung hinweist, die unter Vermittlung Adams auf alle übergegangen ist, und zugleich als Quelle der in Christo höhergradigen Wirkung die Gnade Gottes in Christo aufweist. Denn Wesen der Gnade ist es doch, ein mehr, als das der Gerechtigkeit Nothwendige, zu verleihen. Das ist die Bedeutung der Verse 15—17. Durch den Hochgrad der in Adam eingetretenen Wirkung soll mittelst Einführung der Gnade Gottes der Höhergrad der in Christo eingetretenen Wirkung begreiflich gemacht werden.

So beginnt denn diese Ausführung mit dem Ausspruche: „aber nicht wie die Fehlthat ist die Gnadengabe“ (in ihrer Wirkung). Der Ausspruch wird durch die Behauptung erläutert, dass, wenn durch des Einen Fehltritt (schon eine so hochgradige Wirkung erfolgte, dass) die Vielen starben, man um so viel mehr schliessen müsse, dass die Gnade Gottes und das Geschenk in Gnade, der nämlich mit dem Einen Menschen Jesus Christus eingetretenen, eine Wirkung höheren Grades auf die vielen hatte. Paulus hebt absichtlich, wenn auch inconcinn, im zweiten Gliede nur erst das Formelle heraus, dass die Gnade und das der Gnade entfliessende Geschenk eine Wirkung höheren Grades hatte, um den entscheidenden formalen Gedanken hervortreten zu lassen, dass es doch zum Wesen der Gnade gehöre, ein Mehr an Wirkung zu haben, als der Gerechtigkeit nach zu erwarten ist. Dann fährt Paulus in seiner Ausführung fort: „und nicht wie durch Vermittlung Eines, der in Sünde fiel, war das Geschenk d. h. die in dem Geschenk der Gnade sich darstellende Wirkung war nicht, wie die Wirkung, welche durch Einen eintrat, der sündig ward“ (sie war viel höheren Grades). Dies wird zunächst erläutert durch die Wirkung, welche in Folge des Einen sündigenden, und welche in Folge des Geschenkes eintrat. Der Urtheilsspruch nämlich in Folge Eines ward zum Verurtheilungsspruch, die Gnadengabe aber in Folge vieler Fehltritte ward zum Gerechterklärungsspruch. Abschliessend aber wird nun der Hochgrad der von dem Einen Jesus auf die Vielen ausgegangenen Wirkung auf Grund des hohen Grades der von dem Einen Adam auf

die vielen ausgegangenen Wirkung durch den Schluss erläutert: wenn durch des Einen Fehltritt (schon) der Tod Herrscher wurde vermittelst des Einen, so muss man um so mehr schliessen, dass die, welche das Uebermehr der Gnade und des Geschenkes der Gerechtigkeit empfangen haben, werden im Leben Herrscher werden vermittelst des Einen Jesus Christus.

So hat Paulus die Parallele zwischen Adam und Christus sowohl nach der Objectivität, als nach dem Grade der durch Vermittlung beider eingetretenen Wirkungen dem jüdischen Bewusstsein begreiflich gemacht. Jetzt kann er die Parallele selbst vollziehen V. 18, 19. Folglich also nun, heisst es, wie durch Eine Fehlthat es auf Alle Menschen zu einem Verurtheilungsspruch (des Todes) kam, so auch (nach derselben Norm göttlichen Waltens) kam es durch Einen Gerechterklärungsspruch auf Alle Menschen zu einer Lebensgerechtmachung. Und dies wird nach der Norm, dass Tod und Leben Sünde und Gerechtigkeit voraussetzen, begründet durch den Satz: denn wie mittelst des Ungehorsams des Einen Menschen als Sündige hingestellt wurden die Vielen, so auch (nach der gleichen Norm göttlichen Waltens) werden mittelst des Gehorsams des Einen als Gerechte hingestellt werden die Vielen. Und zwar ist dies „hingestellt werden“ im Sinne des Paulus nicht etwa als ein nur ideelles, nur im Bewusstsein Gottes seiendes, sondern als ein zugleich reales, aber objectives zwischen Gott und Mensch bestehendes Verhältniss zu denken, welches durch eine weltordnende Bestimmung Gottes festgestellt wurde und wird, um auf Grund derselben Tod über die einen, Leben über die andern zu verhängen. Das ist eine nothwendige Folgerung aus der theistischen Weltanschauung des Paulus.

In dieser Darstellung des Ganges der objectiven Heilsweltordnung, wie sie von Gott aus ohne Bedingtheit durch die einzelnen Subjecte unter Vermittlung Adams und Christi bestimmt wird, bedarf es aber noch des Aufweises des göttlichen Zweckes des Gesetzes. Denn an das Gesetz hat das jüdische Bewusstsein geknüpft, was Paulus nun

an Christus bindet, Gerechtigkeit und Leben. Daher heisst es: ein (Gottes)gesetz[1]) aber, (welches den Nachadamiten bis auf Moses fehlte) trat zwischen Adam und Christus in den Weltgang ein, damit sich mehre die Fehlthat; wo aber, (in diesen Fehlthaten) die Sünde sich mehrte, da gewann ein Uebermehr die Gnade, damit, wie die Sünde ein Herrscher wurde (über die Menschen) in dem Tode (den die Nachadamiten erlitten haben), so auch die Gnade Herrscher würde mittelst Gerechtigkeit zum ewigen Leben (das die Nachchristiner empfangen werden) mittelst Christi Jesu unseres Herrn.

Werfen wir jetzt mit dem Verständnisse des Einzelnen einen Rückblick auf den Gedankeninhalt dieses Abschnittes. Als Paulus in der Ausführung 1, 18—5, 11 zuerst das allgemeine Walten des Zornes Gottes und der Sünde, darauf den in Christo Jesu eingetretenen Heilsgrund der Gottesgerechtigkeit aus Glauben, endlich die mit diesem Heilsgrunde eingetretene Heilserrettung zum Leben dargestellt hatte: so war damit zugleich in grossen Zügen der geschichtliche Gang der göttlichen Heilsökonomie entworfen. Dies, was in der vorhergehenden Darstellung unausgesprochen enthalten war, wird jetzt 5, 12 bis 21 als Ergebniss jener Darstellung zum Ausdruck gebracht. Der Abschnitt enthält also den Aufweis der göttlichen Heilsökonomie, wie sie dem religiösen, dem theistisch-teleologischen Bewusstsein des Paulus von dem in Christo verwirklichten Heilszwecke Gottes aus sich darstellt, und zwar aus der Breite ihrer geschichtlichen Erscheinung auf ihre inneren geistigen Wesenheiten zurückgeführt, auf das Walten der *ἁμαρτία* und des *θάνατος*, der *δικαιοσύνη* und der *ζωή*, des *κατάκριμα* und der *χάρις* Gottes in Adam und in Christus, die in diesem geschichtlichen Gange der Heilsökonomie als die Träger des Heils-

1) Denn auch hier heisst, wie V. 13, das artikellose *νόμος* nicht = das (Mosaische) Gesetz, sondern = ein Gesetz = etwas, das ein Gesetz war, während die frühere Zeit eine gesetzlose gewesen war. Die Exegese wird sich an diese Bedeutung des Wortes *νόμος* gewöhnen müssen, um die Gedanken des Paulus zu verstehen.

willens Gottes sich darstellen, an denen er, und durch welche er die weltbeherrschenden Bestimmungen seines Heilszwecks und Heilswillens in die geschichtliche Wirklichkeit einführt. Wir haben hier eine jener tiefen Offenbarungen religions-philosophischer Gnosis des Paulus, in denen er vom Standpunkte des Christusglaubens aus das Geheimniss des jüdischen Geistes und seiner religiösen, theistisch-teleologischen Weltanschauung ausgesprochen hat.

Fragen wir aber nach der Bedeutung und dem Zwecke dieser Ausführung: so ist zunächst die Antwort für diese Stelle dieselbe, wie für Gal. 3, 15—29 oder 1 Kor. 15, 15—28. Indem Paulus das, was in seiner Vereinzelung befremdet — wie hier die dem Juden räthselhafte Objectivität des göttlichen Waltens in der *δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως* — in den grossen, heilsweltgeschichtlichen Zusammenhang stellt, in welchem das Einzelne als ein nothwendiges, mit allen übrigen Momenten zusammenstimmendes und zusammenwirkendes Glied erscheint, so begründet er und sichert er die Deutung, welche er dem einzelnen gegeben hat, und befriedigt er das Interesse des denkenden Geistes, der die Wahrheit des Einzelnen nur aus der Nothwendigkeit seines Zusammenhangs mit dem Ganzen begreifen kann.

Aber nun ist doch wohl in's Auge zu fassen, dass Paulus die Ausführung 5, 12—21 nicht als Begründung des Vorhergehenden, sondern als Ergebniss desselben gedacht hat. Um die Stellung der Ausführung im Zusammenhange des Briefes zu begreifen, müssen wir uns also die Frage beantworten: welches Interesse hatte Paulus in die Gedankenentwicklung des Briefes grade an diesem Punkte eine Darstellung einzufügen der mit seiner Gottesgerechtigkeit zufolge Glaubens gesetzten reinen und einseitigen Objectivität des göttlichen Waltens in der Verwirklichung seiner Heilsweltordnung, eine Darstellung einzufügen der reinen und einseitigen Objectivität der göttlichen Gnade in Jesu Christo bei der Verleihung der Heilsgüter, der Gerechtigkeit und des Lebens?

Nun war grade diese reine und einseitige Objectivität der göttlichen Heilswaltung einer der härtesten Anstösse, eins der verletzendsten Aergernisse des jüdischen Bewusstseins an dem Evangelium des Paulus. Denn das jüdische, das gesetzliche religiöse Bewusstsein war von der Bedeutung der Subjectivität in dem religiösen Verhältnisse Gottes zum Menschen durchdrungen, durchdrungen von der Pflicht des Subjectes, durch eigene Gesetzesthat nach Gerechtigkeit vor Gott zu ringen, durchdrungen von dem Recht des Subjectes, auf Grund der eigenerworbenen Gerechtigkeit das Leben von Gott zu fordern. Paulus muss daher gerade an diesem Punkte in der Entwicklung seiner Gedankenwelt ein Interesse gehabt haben, diesen härtesten Anstoss des jüdischen Bewusstseins an seinem Evangelium mit aller Schärfe herauszustellen. Nach dem Zwecke des Briefes kann aber dies Interesse kein anderes gewesen sein, als den Anstoss aufzustellen, um ihn aus dem Wege zu räumen, die mit der Gottesgerechtigkeit aus Glauben gegebene Objectivität in ihrer ganzen Schärfe zu betonen, um die Widersprüche des subjectiv gesetzlichen Bewusstseins gegen diese Objectivität zu überwinden und dadurch die Wahrheit der Gottesgerechtigkeit aus Glauben in diesem Momente zu sichern.

Und dieses Interesse verfolgt nun Paulus im folgenden. In dialektischer Gedankengestaltung lässt er sich von den Judenchristen die Widersprüche des subjectiv gesetzlichen und des ethisch-religiösen Bewusstseins entgegenwerfen, um sie, wo sie unberechtigt sind, zurückzuweisen (6, 1—7, 25), wo sie berechtigt sind, als grade durch sein Evangelium befriedigt nachzuweisen (C. 8).

Hieraus ergiebt sich die logische Stellung des Abschnittes 5, 12—21 im Zusammenhange. Er ist Uebergangsglied. Aber wenn auch Ergebniss, so ist er nicht Schluss der Entwicklung 1, 18—5, 11, sondern nothwendige Voraussetzung der Entwicklung Cap. 6—8. und desshalb gehört er zu dieser.[1])

---

1) Lipsius stimmt mit der Auffassung des Verf. vielfach überein.

Wir haben nun schon gesehen, wie Volkmar, durch seine Erklärung von 3, 31 irregeleitet, mit 3, 31 eine „zweite Abtheilung des ersten Lehrtheils“ beginnt, die Bestätigung des Grundsatzes des gesetzesfreien Apostels (3, 31—8, 36). In dieser Ausführung fasst er 4, 1—5, 21 zusammen als „erste Unterabtheilung der Bestätigung des Gesetzes durch den Grundsatz vom Alleingelten des Christvertrauens“, sieht in 4, 1—25 das erste Hauptstück der Bestätigung aus dem Gesetzbuche, und stellt diesem in 5, 1—21 das zweite Hauptstück der Bestätigung aus dem Gesetzbuche zur Seite. Volkmar verbindet also die beiden Abschnitte 5, 1—11 und 5, 12—21 zu einer Gedankeneinheit und zwar scheidet er 5, 1—11 als Voraussetzung von 5, 12—21 als Folgerung. Den Gedankengang des Abschnittes nach seiner Auffassung spricht Volkmar in den Worten aus: Deshalb, weil wir, gerecht geworden durch Christusvertrauen, der Errettung zum Leben

---

Auch nach ihm schildert 5, 1—11 „die Folge der Gottesgerechtigkeit: Friede und Versöhnung mit Gott, und damit zugleich die Errettung vom Zorn und die Hoffnung auf das Leben im Gottesreiche“ (cf. l. l. p. 530). Auch nach ihm ist mit 5, 1—11 „das Wesen und die Folge der Glaubensgerechtigkeit und damit die neue religiöse Weltanschauung vollständig entwickelt“ d. h. 5, 1—11 bildet den Schluss der mit 1, 18 begonnenen Ausführung. Dagegen fasst Lipsius 5, 12—21 nur als „Schlussbetrachtung, welche die neue religiöse Weltanschauung von einer göttlichen Zurechnung der Gerechtigkeit und des Lebens des Einen Christus an die vielen Gläubigen begründet, . . . vor dem religiösen Bewusstsein der Judenchristen rechtfertigt (l. l. p. 533). In folge dessen verbindet Lipsius 5, 12—21 logisch nur mit dem Vorhergehenden und beginnt mit 6, 1 den zweiten Untertheil des ersten Theiles (l. l. p. 539).

Verf. kann hierin nicht mit Lipsius stimmen. Zwar behauptet auch der Verf., dass die Ausführung 5, 12—21 die Gottesgerechtigkeit aus Glauben begründet und rechtfertigt in ihrem einen Momente der reinen Objectivität des göttlichen Waltens. Aber nur mittelbar, nicht unmittelbar. Denn gedacht hat Paulus die Ausführung 5, 12—21 nicht als Begründung des vorhergehenden. Sonst hätte er statt mit διὰ τοῦτο mit γάρ verknüpfen müssen. Deshalb und wegen der engen logischen Verbindung mit 6, 1 sqq. kann Verf. den Abschnitt nur als Uebergangsglied fassen, und stellt ihn an die Spitze des folgenden.

sicher (5, 1—11), desshalb finden alle, Juden und Heiden, dieselbe Errettung zum Leben nach dem vom Gesetzbuch (1 Mos. 2, 17) gebotenen Vorbild des Einen Sinnenstammvaters aller, durch den Einen, der der Heiland ist, also gleicherweise ohne allen positiven Einfluss des „Gesetzes" (5, 12—21)". Dass diese Gedanken und diesen Gedankengang nur Volkmar, nicht Paulus gedacht hat, glaubt Verf. oben durch Darstellung des paulinischen Gedankenganges bewiesen zu haben.[1])

In unmittelbarem Anschlusse an die Darstellung der rein objectiven, durch das religiös ethische Wesen der Subjecte nicht bedingten Wirkung der göttlichen Gnade in der Verleihung der Heilsgüter bringt nun Paulus die Widersprüche des jüdischen religiös-ethischen Bewusstseins zur Geltung. In dialektischer Gedankenbildung lässt er sie als Folgerungen aus seinen Behauptungen auftreten, gezogen von den Gegnern, um seine Behauptungen zu widerlegen. Was nun also — wendet er sich an die Gegner — bei dieser Sachlage, wo das Gesetz in den Gang der Heilsverwirklichung eintrat, damit der Fehltritt sich mehre zu dem Endzwecke, damit bei sich mehrender Sünde die Gnade ein Uebermehr gewinne — was nun also

---

1) Volkmar hat, wie überall im Briefe, so auch hier für hinreichend gehalten, sein Verständniss des Gedankenganges aufzustellen, nicht zu begründen. Und eine Begründung enthalten für den Verf. auch nicht die Nachweise, welche Volkmar in der Ausführung über den Sinn und Gebrauch der logischen und dialektischen Formeln des Paulus gegeben hat (p. 108—126). Abgesehen davon, dass Volkmar hier noch vielfach irrt, so geht eine wirkliche Begründung nur aus dem Verständnisse des Inhaltes hervor. Zwar sagt Volkmar (p. 124): die Sachen allein leiten nicht zum Verständnisse des Zusammenhangs: man hat Paulus eigene Winke zu suchen und zu achten. Aber Volkmar hat den Beweis geliefert, dass nur, wer die Sachen versteht, die Winke richtig deutet.

Nicht ohne Verwunderung hat Verf. dabei gelesen, dass Volkmar das so einfache ἐφ' ᾧ mit Hofmann und Dietsch erklärt durch: bei dessen Vorhandensein — eine Erklärung, welche sprachlich ohne Grund, logisch und theologisch ohne Sinn ist. Sie beweist nur, dass Volkmar den paulinischen Sinn der Parallele zwischen Adam und Christus doch wohl nicht ganz erkannt hat.

werden wir sagen: Lasst uns bei der Sünde verharren (zu deren Förderung das Gesetz eingetreten), damit die Gnade sich mehre? Das ethisch-religiöse Bewusstsein der Judenchristen hat diese religiös unsittliche Folgerung aus der Behauptung des Paulus V. 20. 21 gezogen, um durch diese Folgerung die Behauptung des Paulus zu widerlegen, hat sie aber unter der Voraussetzung gezogen, dass das Verhältniss des Christusgläubigen zur Sünde durch das Gläubigwerden an Christum nicht geändert sei. Paulus weist die Folgerung mit Abscheu zurück und begründet diese Abwehr durch Aufweis des Irrthums jener Voraussetzung. Das sei ferne! sagt er: die wir abstarben der Sünde, als wir gläubig wurden, wie mögen wir noch unser Leben führen in ihr? Ist dieser Satz wahr, so fällt die Folgerung der Judenchristen dahin. Daher beweist Paulus im Folgenden (V. 3—10) die Wahrheit der Behauptung, dass der Christusgläubige der Sünde abgestorben ist, aus der Lebensgemeinschaft, in welcher der Gläubige mit Christus steht. Die Taufe auf Christum, eine Taufe auf den kreuzestodten und wieder zum Leben erweckten, ist Lebensgemeinschaft mit seinem Kreuzestode und seinem himmlischen Geistesleben. Der Tod aber, den Christus starb, war ein Tod für die Sünde, das Leben, das er lebt, ist ein Leben für Gott. So also ist in Christo Jesu der Gläubige beides zugleich, todt für die Sünde, lebendig für Gott. In der Lebensgemeinschaft mit Christo kann also von jener Folgerung der Judenchristen: „Lasst uns bei der Sünde verharren“ keine Rede mehr sein. Daher folgert nun Paulus V. 12—14 die entgegengesetzte Aufforderung: nicht soll Herrscher sein die Sünde in eurem sterblichen[1]) Leibe

---

1) Die Exegese darf so wenig hier, als 8, 11 und 2 Kor. 4, 11, darauf verzichten, dass *θνητός*, attributiv auf *σῶμα* bezogen, als unterscheidendes Merkmal gegensätzlich von Paulus gedacht ist. Und am wenigsten darf sie dies hier, wo durch die Stellung des *ὑμῶν* der Vollton auf *θνητῷ* fällt. Paulus unterscheidet aber an dem Gläubigen im Diesseits, sobald er in einem ethischen Verhältnisse gedacht wird, ein zwiefache Daseinsweise des *σῶμα*, nämlich *τὸ θνητὸν* (*νεκρὸν*) *σῶμα* und *τὸ ζωοποιηθὲν σῶμα*. Die Vorstellung des Paulus ergibt sich aus

auf dass ihr gehorsamt seinen sinnlichen Begierden, noch stellet eure Glieder als Rüstzeuge der Ungerechtigkeit der Sünde zu Dienst, sondern stellet euch selber Gott zu Dienst wie aus Todten Lebendige und eure Glieder als Rüstzeuge der Gerechtigkeit für Gott. Diese Aufforderung begründet aber Paulus mit dem Satze: Sünde (wie sie allerdings auch noch im Gläubigen in den Begierden seines sterblichen Fleischesleibes waltet und wirkt)

---

dem paulinischen Begriffe des Wortes *σῶμα* und seiner Bedeutung für das Leben, die Lebensthätigkeit und das sittliche Handeln. Es bedeutet aber *σῶμα* den gegliederten Leib, der als solcher mit seinen Gliedern das nothwendige Werkzeug jeder Bethätigung des innern Lebens nach aussen, also auch jedes sittlichen Handelns ist (cf. 2 Kor. 5, 10). In dieser Vorstellung denkt Paulus das *σῶμα* im Nichtgläubigen als Organ der *σάρξ*. Das ist das *σῶμα τῆς σαρκός* — wenn diese Form bei Paulus auch nicht gelesen wird — das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας*, das *θνητὸν σῶμα*. Und dieses *θνητὸν σῶμα* wird in dem Gläubigen, der zusammengewachsen ist mit dem Abbilde des Kreuzestodes Christi, ein *νεκρόν*. Nun aber wird der Gläubige Träger des göttlichen *πνεῦμα* und dieses *πνεῦμα* drängt zu neuer, sittlicher Lebensthätigkeit. Bliebe nun das *σῶμα θνητόν* ein *νεκρόν*, so fehlte dem *πνεῦμα* das Werkzeug des Handelns. Damit es in dem Gläubigen zu einer sittlichen Thätigkeit kommen kann, muss das *σῶμα*, das als *θνητὸν* ein *νεκρόν* ist *δι' ἁμαρτίαν*, wieder ein *ζωοποιηθέν* werden, der an sich sterbliche Leib muss zu neuem Leben auferweckt werden und wird es, wenn der Gläubige zusammengewachsen sein wird mit der Auferstehung Christi, um in Neuheit des Lebens zu wandeln.

Auch hier steht der sterbliche Leib, der dem Gläubigen angehört, der sich als todt betrachten soll für die Sünde, dem lebendiggewordenen Leibe gegenüber, der dem Gläubigen eignet, der sich als lebendig betrachten soll für Gott. Paulus wird hier zu diesem Unterschiede gedrängt, weil er, wie den Gläubigen als ethisch zugleich todt und lebendig, so auch das *σῶμα* als zugleich todt und lebendig anschaute. Er muss aber diese Anschauung entwickeln, weil er das *σῶμα* als nothwendiges Organ der ethischen Thätigkeit betrachtet, weil er die Sünde nicht in das Ich, sondern in die Substanz des *σῶμα* verlegt, weil er vom Gläubigen im Diesseits eine ethische Lebensthätigkeit fordert, in welcher der wieder lebendig gemachte Leib Organ des *πνεῦμα* ist (Röm. 8, 10. 11). Paulus konnte aber hier nur von einem sterblichen, nicht von einem todten Leibe sprechen, weil ja dieses *σῶμα* als ein lebensthätiges Organ der *ἁμαρτία* gedacht wird.

wird nicht Herr sein über euch; denn ihr steht nicht unter Gesetz (das im Dienst der Sünde zur Mehrung des Fehltritts gekommen ist) sondern unter Gnade (die Gerechtigkeit zum ewigen Leben wirken will) cf. 5, 20. 21.

Aber aus diesem Satze des Paulus von der Aufhebung des Gesetzes auch für das sittliche Leben der Gläubigen zieht das ethisch-religiöse Bewusstsein der Judenchristen eine neue irreligiöse, unsittliche Folgerung, um den Satz zu widerlegen (Gal. 3, 13). Was nun also bei dieser Sachlage, fragt Paulus, wo wir Gläubige nicht unter Gesetz, sondern unter Gnade stehen?! Wollen wir rufen: Lasst uns sündigen, weil wir nicht unter Gesetz stehen, sondern unter Gnade? Die Folgerung ist aus dem Satze des Paulus, aber unter der Voraussetzung von den Judenchristen gezogen worden, dass der Gläubige, wenn er (mit Aufhebung des Mosaischen Gesetzes) nicht mehr unter einer objectiven äussern Norm des Handelns stehe, in dieser Freiheit (vom Gesetze) die Freiheit zur Sünde habe, dass der Gläubige dem sündigen Triebe schrankenlos sich hingeben könne (Gal. 5, 13). Paulus weist diese Forderung mit Abscheu zurück und begründet die Zurückweisung dadurch, dass er die Voraussetzung als falsch nachweist. Die Freiheit nämlich vom Gesetze ist beim Gläubigen eine neue Gebundenheit an die Gerechtigkeit, die im Evangelium vom Glauben gelehrt wird. Das sei ferne! ruft Paulus und leitet die Behauptung der Gebundenheit des Christusgläubigen bei seiner Freiheit vom Gesetze mit dem allgemeinen Satze ein: wisset ihr nicht, dass, wem ihr selber[1]) euch in Dienst gestellt habt als Knechte zum Gehorsam, dem ihr Knechte seid, welchem ihr gehorsamt (so dass ihr keine Freiheit für einen anderen habt, hier für die Sünde), Knechte entweder doch der Sünde zum Tode oder des Gehorsams zur Gerechtigkeit? Diesem allgemeinen Satze als Obersatz lässt nun Paulus den singulären folgen V. 17 und 18. Dank aber Gott, dass ihr

1) Das ἑαυτούς schliesst ein αὐτοί ein cf. Gal. 2, 18. 1 Kor. 4, 3. 11, 31. Krüger, gr. gr. 51, 2, 14.

waret Knechte der Sünde, gehorsam wurdet aber doch von Herzen dem (festen) Lehrgepräge, an das ihr von Gott hingegeben wurdet.[1]) Die Wirkung nun dieses neu eingetretenen Zustandes sprechen die Worte aus: entfreiet aber von (der Macht) der Sünde seid ihr zu Knechten gemacht worden für die Gerechtigkeit. Durch diesen Nachweis aber, dass die Gläubigen in eine neue Gebundenheit an die Gerechtigkeit eingetreten sind, hat Paulus die irreligiöse Folgerung der Judenchristen: „Lasst uns sündigen, weil wir nicht mehr unter Gesetz stehen,“ zurückgewiesen und wendet sich alsbald zu der Mahnung, dass die Gläubigen, nunmehr entfreit von der Sünde, geknechtet aber für Gott, ihre Glieder in den Dienst stellen sollen der Gerechtigkeit zur Heiligung.

Aber grade diese Behauptung des Paulus von der Loslösung der Messiasgläubigen vom Gesetz, also auch dem Mosaischen Gesetze, und von der Gebundenheit der Gläubigen an eine neue Norm des religiösen Lebens, war den jüdischen Gläubigen ein Aergerniss. Denn diese

1) Der Aorist ὑπηκούσατε drückt aus, dass der Zustand des εἶναι δοῦλον in der Vergangenheit — daher der Imperf. ἦτε — durch das Eintreten einer neuen Thätigkeit aufgehoben wurde, jetzt also vorbei ist —. Im folgenden ist die Form τύπος διδαχῆς mit Absicht gewählt, um auszudrücken, dass die Lehre, der die Gläubigen hingegeben wurden, nicht schlechtweg eine Lehre, sondern ein Lehrgepräge, eine feste, unveränderliche Lehrnorm war. Zu beachten ist dabei, dass durch die Satzform der Assimilation der Vollton auf den Ausdruck τύπον διδαχῆς fällt, und dass durch die Artikellosigkeit der Ausdruck nicht Bezeichnung eines bestimmten Einzelnen, sondern eines wesenhaft Allgemeinen wird. Paulus will damit ausdrücken, dass diese Lehrform des Evangeliums eine feste objective Norm war, welche, wie der Mosaische νόμος, die Subjecte band. Denn sein Zweck ist ja, den jüdischen Gläubigen nachzuweisen, dass die Freiheit vom Mosaischen νόμος eine neue Gebundenheit an eine feste objective Norm ist, weil diese gesetzlichen Gläubigen in der Schwäche ihres sinnlichen, ungeistigen Bewusstseins (cf. 1, 11) die Freiheit in Christo nur in der Form der Gebundenheit begreifen können.

Der Ausdruck τύπος διδαχῆς deutet also nicht auf die besondere Form des paulinischen Evangeliums, sondern auf die Form des Evangeliums überhaupt. Nur ist allerdings im Bewusstsein des Paulus sein Evangelium das Evangelium Gal. 1, 6 sqq.

hielten sich an das von Gott durch Moses ihnen gegebene Gesetz durch Gott selbst noch gebunden. Daher fühlt Paulus grade an diesem Punkte seines Gedankenganges das Bedürfniss, den jüdischen Gläubigen zu beweisen, dass sie durch den gottgewirkten Tod Christi durch Gott von ihrer Gebundenheit an das Mosaische Gesetz losgelöst sind, um einer neuen Gebundenheit anzugehören. Den Grundgedanken der Ausführung 6, 15—23, der V. 22. 23 wieder hervorgehoben ist, von der Freiheit der Gläubigen vom Gesetze denkt Paulus als erstes Glied eines dilemmatischen Beweises und ruft den Judenchristen zu: Oder[1]) seid ihr in Unwissenheit darüber Brüder — zu solchen rede ich, die Erkenntniss haben eines Gesetzes[2]) — dass das (Mosaische) Gesetz Herr ist über den Menschen auf so lange Zeit er lebt? Diese Behauptung begründet Paulus den Judenchristen durch eine Bestimmung des jüdischen, ihres eigenen Ehegesetzes und die Anwendung des in ihm ausgesprochenen und von denen, die Erkenntniss eines Gesetzes haben, begriffenen Principes auf das Verhältniss der Menschen zum Mosaischen Gesetze. Denn, so begründet er, „das Mannuntergebene Weib ist an den lebenden Mann gebunden durch Gesetz (durch eine Gesetzesbestimmung); falls aber der Mann gestorben ist, so ist sie los und ledig von dem Gesetze des Mannes. In der Anwendung dieser Gesetzesbestimmung auf das Verhältniss des Menschen zum Mosaischen Gesetze vertritt das an des Mannes Gesetz gebundene Eheweib den an das Mosaische Gesetz gebundenen Menschen. Nun ist in dieser Gesetzesbe-

1) D. h. entweder erkennt ihr an, dass ihr durch den Glaubensgehorsam in ein neues Dienstverhältniss der Gerechtigkeit getreten und von dem alten Dienstverhältnisse der Sünde und des Gesetzes frei geworden seid, oder ihr wisset nicht, was ihr als Gesetzkundige doch wissen müsst, dass etc.

2) *νόμος* ohne Artikel bedeutet hier, wie oft bei den LXX, eine einzelne Gesetzesbestimmung, was nachher bestimmt heisst: *ὁ νόμος τοῦ ἀνδρός*, eine Ausdrucksform, wie *ὁ νόμος τοῦ πάσχα, τοῦ λεπροῦ* = das Gesetz, welches das Verhältniss des Ehemannes zu seinem Eheweibe bestimmt.

stimmung das Eheweib durch das Leben des Ehemannes an das Gesetz gebunden; der Tod des lebenden Ehemannes hebt die Gebundenheit des Eheweibes an das Mannesgesetz oder die Herrschaft des Mannesgesetzes über das Eheweib auf. In seiner Erkenntniss dieses Gesetzes, in der Erkenntniss des dieser einzelnen Gesetzesbestimmung zu Grunde liegenden allgemeinen Norm, hebt sich daraus für Paulus die allgemeine Bestimmung hervor, dass der Tod die Herrschaft des Gesetzes über den Menschen aufhebt. Und so begründet er damit die aufgestellte Behauptung über das Mosaische Gesetz. Wie das an das Mannesgesetz gebundene Eheweib durch den Tod frei wird von der Herrschaft dieses Gesetzes über das Weib: so wird der an das Mosaische Gesetz gebundene Mensch durch den Tod frei von der Herrschaft dieses Mosaischen Gesetzes über denselben, d. h. also das Mosaische Gesetz ist Herr über den Menschen, so lange er lebt.

Aber dies ist nur die eine Seite der in V. 15—23 ausgeführten Behauptung. Die andere, wesentliche, ist, dass der Mensch frei von der Herrschaft des Mosaischen Gesetzes über ihn, ohne Untreue zu begehen gegen das Mosaische Gesetz, einem andern religiösen Verbande sich hingeben kann. Die Wahrheit auch dieses Momentes der Frage gewinnt Paulus durch Erkenntniss desselben Gesetzes, durch eine unmittelbare Folgerung aus jenem Ehegesetze. Folglich nun also, heisst es, beim Leben ihres Mannes wird sie als Ehebundsbrecherin sich darstellen, wenn sie einem anderen Manne sich hingibt; falls aber der Mann gestorben ist, so ist sie frei von dem Gesetze, um nicht Ehebundsbrecherin zu sein, wenn sie einem andern Mann sich hingibt. Die allgemeine Norm, die durch diese Folgerung aus der Ehegesetzesbestimmung für die Erkenntniss des Paulus heraustritt, ist die, dass, wer durch ein früheres Gesetz gebunden war, durch den Tod frei wird von der Gebundenheit an dieses Gesetz, um ohne Untreue einer neuen Gebundenheit sich hingeben zu können. Im Sinne dieses Gedankens zieht nun Paulus

das Ergebniss aus der Ehegesetzbestimmung und ihrer Folge für die früher an das Mosaische Gesetz gebundenen judenchristlichen Gläubigen. Daher, meine Brüder, heisst es, seid auch ihr für das Mosaische Gesetz zu Tode gebracht worden durch den (am Kreuze getödteten) Leib Christi um einem andern euch hinzugeben, dem aus Todten Auferweckten, damit wir (Gläubige) Frucht bringen für Gott[1]). Und diesen Gedanken — dass erst der Gläubige, der abstirbt dem Mosaischen Gesetze und sich hingibt dem aus Todten Auferweckten, Frucht bringe für Gott — begründet das Folgende (cf. Gal. 2, 19). Denn als wir unser Sein hatten in dem Fleische, dem Fleischesleibe, — bevor wir dem Mosaischen Gesetze zu Tode gebracht waren durch Christi Leib (6, 5 sqq.) — da wirkten die uns leidentlich beherrschenden Triebe der Sünden (Gal. 5, 24), die durch das (Mosaische) Gesetz aufgeregten (1 Kor. 15, 56. Röm. 7, 8), um Frucht zu bringen dem Tode; nunmehr aber wurden wir abgethan dem (Mosaischen) Gesetze, indem wir abstarben dem, in welchem wir festgehalten wurden (Gal. 3, 23), so dass wir dienen in Geistesneuheit und nicht in Buchstabensgewesenheit[2]) d. h. so dass wir in ein

---

1) Mit Recht geht auch Lipsius für das *καρποφορῆσαι* auf 6, 21. 22 zurück.

2) Volkmar hat sich den Gedanken und Gedankengang von 7, 1 bis 6 durch Missverstand des Wortes *νόμος* und der Formel *ἢ ἀγνοεῖτε* verdorben. Volkmar behauptet p. 89: *νόμος* ohne Artikel ist auch hier „Mosegesetz", sowohl V. 1, wo Paulus die Kenner desselben anredet, als V. 2, wo die Ehe dadurch bestimmt wird. (Darauf, dass eine Bestimmung der Art im Mosaischen Gesetze sich nicht findet, geht Volkmar nicht ein). Wogegen *ὁ νόμος* hier durchweg „die Verpflichtung" heisst. Dadurch wird der ganze Abschnitt, wie ich finde, vollkommen licht, Christus das Haupt, so der Eheherr der Gemeinde Gottes; der frühere Eheherr war das verpflichtende Gesetz.

Aber warum übersetzt Volkmar das „*νόμον*" V. 1 durch „das Mosegesetz" und das *νόμῳ* V. 2 durch „ein Gesetz" d. h. doch eine einzelne Gesetzesbestimmung? Und wenn Paulus V. 1. 4. 5. 6 *νόμος* artikulirt, von welcher bestimmten „Verpflichtung" redet er? Von der in 6, 15—23 in den Worten *δουλωθῆναι τῇ δικαιοσύνῃ, τῷ θεῷ* geschilderten? Und was soll heissen V. 4: „ihr wurdet getödtet für

neues Dienstverhältniss getreten sind, in welchem die innen wirkende Kraft des Geistes die Forderungen dieses Dienstes erfüllt, und wir nicht mehr in dem alten Dienstverhältnisse stehen, in welchem nur der Buchstabe von aussen die Forderungen des Dienstes an uns stellt, ohne uns eine innere Kraft zur Erfüllung der Forderungen zu verleihen.

Der Gedankengang des Paulus ist hiermit an den Punkt gelangt, wo seine Stellung zum Mosaischen Gesetze das ethisch-religiöse Bewusstsein der Judenchristen am empfindlichsten verletzt. Ist das Gesetz um der Uebertretungen willen und zur Mehrung der Sünde in die Periode der Heilsökonomie eingetreten, welche von der Macht der Sünde beherrscht wurde; muss der Mensch von dem Gesetze und dem Verbande mit ihm frei werden, um der

---

die Verpflichtung durch den Körper Christi?" Was V. 5: Die Sünden — Leidenschaften, welche unter der Verpflichtung bestehen? Was V. 6: Jetzt dagegen sind wir enthoben von der Verpflichtung, da wir gestorben sind (für den Zustand), worin wir festgehalten wurden? Muss nicht Volkmar in diesen Sätzen „ὁ νόμος" als „das Mosaische Gesetz" denken, wenn ein Sinn in den Sätzen sein soll? Und wie kommt Volkmar dazu als den Grundgedanken des Abschnitts aufzustellen: wir stehen durch die Gemeinde, den Körper Christi, in einem neuen Ehebunde, der ebenso ganz gesetzmässig ist (V. 1—3), als der allein glückselige wird (V. 4—6). Wo spricht Paulus von einem neuen Ehebunde mit Christus? Erklärt Volkmar V. 4 wirklich: ihr wurdet getödtet dem Gesetze mittelst der Gemeinde Christi?

Und den Gedankengang erläutert Volkmar p. 116: Oder, ihr Brüder, wenn dieser Vergleich 6, 15—23 (?), der freilich etwas hinkendes hat — das soll Paulus mit 6, 19 aussprechen — noch nicht klar genug wäre (?): so können wir diesen neuen Dienstverband auch mit etwas seligerem vergleichen, mit einem neuen Ehebund. Das „oder" bringt eine zweite Vergleichung in derselben Sache, die von 6, 14 an verhandelt war, eine zweite Unterabtheilung (cf. p. 116.) Volkmar coordinirt nämlich das ἢ ἀγνοεῖτε 7, 1 dem οὐκ οἴδατε 6, 16. Er denkt ein Verhältniss, wie etwa Mt. 12, 3. 5. Aber in der paulinischen Formel: ἢ ἀγνοεῖτε (ἢ οὐκ οἴδατε) ist das ἢ das dilemmatische und die Formel leitet logisch das zweite Glied eines Dilemma ein, dessen Nichtwirklichkeit anerkannt ist, um dadurch die Wirklichkeit des ersten Gliedes zu beweisen. S. oben p. 132 Anm.

Sünde ledig zu werden; muss er dem Gesetz absterben, um der Sünde abzusterben und für Gott zu leben: so scheint mit vollem logischen Rechte die irreligiöse Folgerung sich zu ergeben, dass das (Mosaische) Gesetz selber Sünde sei, dass seine Bestimmungen in einem objectiven Widerspruche mit den Willensbestimmungen des heiligen Gottes stehen.

Diese Folgerung aus dem Bewusstsein der Judenchristen stellt Paulus sich entgegen, um sie zu widerlegen. Was nun also bei dieser Sachlage (V, 4—6) werden wir sagen? Das (Mosaische) Gesetz ist Sünde, ist ein Widerspruch mit den heiligen Willensbestimmungen Gottes? Diese Folgerung ist unter der Voraussetzung gezogen, dass, wenn nach der vorhergehenden Ausführung des Paulus Gesetz und Sünde wie Ursache und Wirkung sich verhalten (V. 3), Gleiches aus Gleichem folgen werde. Paulus widerlegt aber mit dieser Voraussetzung die Folgerung, indem er von V. 7b—13 das richtige Verhältniss von Gesetz und Sünde aufzeigt. Das sei ferne! heisst es. Sondern zur Kenntniss der Sünde gelangte ich nicht (aor.) ausser mittelst des Gesetzes d. h. nur mittelst Gesetzes wurde die *ἁμαρτία*, die an sich da war, ohne dass ich sie kannte, Gegenstand meines Wissens. An diese Behauptung knüpft Paulus eine andere eng damit zusammengehörende (*τε*) als Begründung und Bestätigung an: denn ja auch von der sinnlichen Begierde hatte ich kein Wissen, wenn nicht der Ausspruch des Gesetzes war: Du sollst nicht begehren.[1]) Einen An-

1) Die Behauptung, dass die (objective) Sünde nur subjectives Bewusstsein wird mittelst eines Gesetzes, wird durch den analogen, eng damit zusammengehörenden Satz begründet, dass ja auch die sinnliche Begierde (als sinnliche Begierde) nur Gegenstand des subjectiven Bewusstseins war, weil der Ausspruch des Gesetzes bestand: Du sollst nicht begehren. Die Imperf. *ᾔδειν* und *ἔλεγεν* können zwar hypothetisch verstanden werden, sind aber doch von Paulus wohl temporell gedacht — daher kein *ἄν* —, weil Paulus den Standpunkt seiner Betrachtung durchaus in der Vergangenheit hat. Die beiden Imperf. schildern den Zustand, in welchem das *ἔγνων* eintrat. Denn die Begründung dieses *οὐκ ἔγνων τὴν ἁμαρτίαν εἰ μὴ διὰ νόμου* geschieht durch den Aufweis, dass auch die sinnliche Begierde nur Bewusstsein

lass aber zur Wirksamkeit gewinnend die Sünde mittelst des Gesetzesgebotes, brachte sie in mir jegliche sinnliche Begierde zu Stande d. h. das Gesetzesverbot: du sollst nicht begehren, wurde von der Sünde — als objective Kraft vergegenständlicht — als Anlass ergriffen, um jedem einzelnen Gesetzesgebote entgegen die ihr entsprechende sinnliche Begierde aufzuregen. Diese Erfahrung aber von der sinnlichen Begierde im Gegensatze zu dem Gesetzesausspruche: du sollst nicht begehren, und diese Erzeugung der sinnlichen Begierden im Gegensatze zu den Gesetzesgeboten durch die Sünde wurde der Grund, dass das Ich die (objective) Sünde kennen lernte. Denn nur durch die Kenntniss der sinnlichen Begierde in allen ihren Formen als dem nicht sein Sollenden und mit dem Willen Gottes in Widerspruch Stehenden, lernte das Ich die Sünde kennen, eben den Widerspruch mit dem Willen Gottes in ihm.

Das Folgende erläutert nun die Behauptung V. 8. Denn sonder Gesetz, heisst es, ist Sünde todt d. h. ohne Trieb zur That und ohne Thätigkeit[1]). Ich aber — das Ich, das in Adam, dem ersten Menschen, das Bild seiner und seines Lebens anschaut — hatte das Leben sonder Gesetz einmal. Mit dem Eintritte aber des Gesetzesgebotes lebte die Sünde auf, ich aber starb, und es wurde mir das Gesetzesgebot, das zum Leben gegebene, dieses grade zum Tode führend erfunden; denn die Sünde, Anlass zur Thätigkeit ergreifend mittelst des Gesetzesgebotes, trog mich und unter Vermittlung des Gesetzesgebotes tödtete sie mich.

Damit hat Paulus das richtige Verhältniss von Gesetz und Sünde zur Darstellung gebracht. Das Gesetz ist nicht Sünde. Aber **mittelst** Gesetzes tritt die Sünde ins Bewusstsein und erzeugt sich das Sündenbewusstsein,

---

war mittelst eines Gesetzes, das Erfahrungswissen der sinnlichen Begierde aber der Erkenntniss der Sünde voraufgehen musste. Denn die *ἁμαρτία* ist nur die *ἐπιθυμία*, erfahren als im Widerspruche mit dem Willen Gottes stehend.

1) Wie die *ψυχή*, das *πνεῦμα* im Scheol den Todeszustand darin aufweisen, dass sie thätigkeitslos und thatlos da sind.

wie mittelst Gesetzes die sinnliche Begierde zur wirklichen Erfahrung wird, und mittelst Gesetzes, des zum Leben gegebenen, wirkt die Sünde den Tod. So kann denn Paulus die Folgerung ziehen, welche im Gegensatze zu der falschen Folgerung der Judenchristen das Wesen des (Mosaischen) Gesetzes und der Sünde richtig stellt. Daher, folgert er, „ist das (Mosaische Gesetz — cf. v. 7 — als) Gesetz zwar heilig und das Gesetzesgebot heilig und gerecht und heilbringend.“ Nun sollte er fortfahren: aber die Sünde ist es, welche grade mittelst des heiligen und heilbringenden Gesetzes ihre ganze Furchtbarkeit für den Menschen entfaltet. Aber dieser Gedanke gewinnt eine andere Form, weil dem Paulus aus V. 12 sofort eine Folgerung seiner judenchristlichen Gegner vor das Bewusstsein tritt, welche er sich entgegenstellt, um sie sofort zu widerlegen. Das an sich Heilbringende also nun, lässt Paulus folgern, ward für mich zum Tode? Das sei ferne! Sondern die Sünde (ward für mich zum Tode), damit sie als Sünde ans Licht trete, indem sie mittelst des Heilbringenden mir Tod zu Stande bringt, damit über die Maasse sündig die Sünde werde mittelst des Gesetzesgebotes.

Aber erst seiner thatsächlichen Erscheinung nach hat Paulus hiermit das Verhältniss von Sünde und Gesetz aufgestellt. Doch leitet dies dazu, den Grund dieser Thatsache im Wesen des Menschen und dem Verhältnisse desselben zur Sünde und zum Gesetz aufzusuchen. Der Grund nämlich dafür, dass die Sünde grade mittelst des heilbringenden Gesetzes dem Ich den Tod bringt, liegt in dem Wesen des Ich. Denn weil das Ich nach der Seite seines Wesens, durch welche seine Lebensthat bedingt wird, Fleisch ist, während das Gesetz, an welchem die That gemessen wird, Geist ist; und weil dadurch das Ich in dem Grunde, aus welchem seine That hervorgeht, in nothwendigem Wesensgegensatze zu dem Geistesgesetze steht: so ist auch das Ich durch sein Wesen mit Nothwendigkeit an die Sünde gebunden, in welcher sich eben der Widerspruch zwischen dem Geiste und der sinnlichen

Begierde des Fleisches verwirklicht. Und so muss grade dann, wenn das Ich dem Geistesgesetze gegenübersteht, die Sündigkeit seines Wesens in volle Wirklichkeit treten und infolge dessen der Tod sein unentrinnbares Loos werden. Das ist der Gedankeninhalt der Verse 14—23.

Denn wir wissen, so beginnt Paulus die Begründung der V. 12 und 13 gezogenen Folgerung, dass das (Mosaische) Gesetz seinem Wesen nach Geist ist; ich aber bin meinem Wesen nach Fleisch, (als unfreier Sclave) verkauft unter die Macht der Sünde. Inwiefern aber und in welcher Weise das Ich als Fleisch unfrei verkauft sei unter die Macht der Sünde d. h. also durch sein Wesen determinirt sei zur Sünde, das wird V. 15—23 begründet.[1]) Paulus beginnt mit der aus Selbstbeobachtung hervorgehenden inneren Erfahrung, die der sinnliche Mensch gegenüber dem Geistesgesetze macht: denn was ich (als That) zu

---

1) Zum Verständnisse dieser Begründung muss man beachten, dass Paulus in dem ἐγώ, als dem Ausdrucke für die Gesammtindividualität, zwei Seiten unterscheidet, das innere ἐγώ als bewussten theoretischen, wie praktischen Sinn, und die Aussenseite der Individualität, ein Gebiet des Unbewussten, des dem inneren bewussten Ich Verschlossenen (οὐ γιγνώσκω V. 15). Das innere, bewusste ἐγώ, der ἔσω ἄνθρωπος V. 22, als Wissen und Wollen bewusster Sinn, ist νοῦς V. 23. 25; die Aussenseite des Menschen, der ἔξω ἄνθρωπος, als bewusstloser und dem bewussten Ich fremder Trieb, ist σάρξ. Die σάρξ ist zwar in dem ἐγώ als Gesammtindividualität enthalten (ἐν ἐμοί V. 17. 18), steht aber ausserhalb des ἐγώ als des inneren bewussten Sinnes. Nun muss man unterscheiden, wo ἐγώ die beide Seiten umfassende Gesammtindividualität bezeichnet (V. 14; V. 17 das ἐν ἐμοί cf. V. 18; V. 18 das μοι; V. 20 das ἐν ἐμοί; V. 24. 25 das ἐγώ), und wo es nur die eine Seite ausdrückt, entweder den inneren bewussten Sinn (V. 17 das ἐγώ; V. 20 das ἐγώ; das ἐμοί V. 21), oder die Aussenseite der σάρξ, der μέλη (V. 18 das ἐν ἐμοί; V. 20 das ἐν ἐμοί). Tritt nun dem ἐγώ, der Gesammtindividualität, das Geistesgesetz gegenüber, so treten die beiden Seiten des ἐγώ dualistisch, wie πνεῦμα und σάρξ, einander entgegen. Das innere ἐγώ als νοῦς ist dem Geistesgesetze zugewandt, ja hat sogar seine Lust daran; die Aussenseite des ἐγώ als Gesammtindividualität, die σάρξ, wirkt als sinnlicher Trieb dem Geistesgesetze entgegen und muss es seiner Natur nach (Gal. 5, 17). Und da der νοῦς nur Sinn, die σάρξ aber Trieb ist, so steht die That unter der Herrschaft der σάρξ.

Stande bringe, kenne ich nicht d. h. ist nicht Ausdruck meines Bewusstseins, ist ein meinem Bewusstsein fremdes. Denn, so begründet Paulus diese Behauptung aus weiterer Selbsterfahrung, nicht was ich innerlich will, das grade handle ich, sondern was ich innerlich verabscheue, das grade mache ich zur That d. h. also, meine That geht nicht aus meinem innern, bewussten Ich, sondern aus der unbewussten Aussenseite meines Ich hervor. Wenn ich aber, so schliesst Paulus aus dieser Selbsterfahrung, was ich innerlich nicht will, grade das zur That mache, so stimme ich dem Geistesgesetze zu, dass es gut ist d. h. der Widerwille meines innern Ich gegen meine (gesetzeswidrige) That ist Beweis, dass mein inneres Ich dem Gesetze zusammenstimmend beipflichtet, es sei sittlich gut, dass also mein inneres Ich den Sinn auf das Gute gerichtet hat. Damit hat Paulus zur Begründung von 14b das Negative bewiesen, dass das Ich, die Gesammtindividualität, nicht dem innern, bewussten Sinne nach unter die Macht der Sünde verkauft ist. Wenn aber dies, so muss ein anderes in der Individualität wirken, welches das Gesetzwidrige zu Stande bringt. Dieses andere weist Paulus in einem neuen Ansatze des Gedankens nach. Nunmehr aber, so folgert er, bringe nicht mehr Ich, — das innere bewusste Ich — es zu Stande (was ich als innerlich nicht Gewolltes zur That mache), sondern die in mir — in meiner Individualität — wohnende Sünde. Dass aber die Sünde als eine dem innern Ich fremde und doch in der Individualität wohnende und wirkende Macht die gesetzeswidrige That zu Stande bringe, begründet das Folgende.[1]) Denn ich weiss, heisst es, dass

---

1) In diesem Gedankengliede V. 17—20 hat Volkmar Lust, V. 19 und 20 als uralte Glosse zu beseitigen (p. 91): Der Zusatz sei lediglich nichts als Wiederholung des schon Vorangesagten: V. 19 sei aus V. 16, V. 20 aus V. 17 wiederholt; die Wiederholung sei ohne ersichtlichen Zweck; die Wiederholung störe auch den Fortschritt auffällig, oder dürfe in jedem Falle nur als Recapitulation aufgefasst werden. Gehöre diese dem Paulus an, so sei zu gestehen: Semel dormiit.

Aber dass V. 19 nicht aus V. 16 wiederholt ist, beweisen in V. 19

in meiner Individualität, das heisst in meinem Fleische, in der materiellen Substanz meiner Individualität im Gegensatze zu meinem innern Ich, nicht wohnt Gutes. Woher das Ich dies weiss, begründet die Selbsterfahrung: das innere Wollen des Guten liegt bei mir, steht in meiner Macht, das zu Stande bringen des Guten nicht; denn nicht was ich innerlich will, mache ich zur That, Gutes, sondern was ich innerlich nicht will, Böses, das handle ich. Folglich muss in der Seite der Individualität, welche das innere Ich nicht ist d. h. im Fleische, Gutes nicht wohnen. Und diese Macht im Fleische ist es, welche gegen den Willen des innern Ich die That, die gesetzwidrige, zu Stande bringt. Diese entscheidende Folgerung, mit welcher die Wahrheit von V. 17 bewiesen ist, zieht Paulus V. 20: wenn ich aber, was ich innerlich nicht will (Böses), dieses grade zur That mache: so bringe nicht mehr ich die nichtgewollte (böse) That zu Stande, sondern

---

die entscheidenden Zusätze ἀγαθόν und κακόν; dass V. 20 nicht aus V. 19 wiederholt worden, beweist die verschiedene logische Voraussetzung für das gleiche Glied. Und Volkmars Grund für die Behauptung, dass die Verse 19. 20 den Fortschritt auffällig stören, ist aus Missverständniss des Gedankenganges hervorgegangen. Volkmar meint: im ersten Gliede V. 14—16 kam es darauf an, dass der Mensch beim Thun des nicht gewollten Bösen das Gottesgesetz als gut erkennt; in diesem zweiten Gliede V. 17—23 darauf, dass er beim positiven Willen das Gute zu thun, diese Erkenntniss erhält. Gewiss aber kommt es im zweiten Gliede darauf nicht an, sondern darauf, dass (wenn das Ich im Subjecte das Gesetz als das Gute anerkennt, nun) nicht das Ich, sondern die im Subject wohnende Sünde das thut, was der Mensch als gesetzwidrige That zu Stande bringt. Aber Volkmar weiss eben nicht, worauf es ankommt, wenn er für die Ausführung V. 14—23 den Gedanken V. 13 als Thema aufstellt, während für die Ausführung V. 15—23 die Behauptung V. 14b das zu Beweisende ist.

Im übrigen ist V. 17 eine zu beweisende Folgerung aus V. 16; V. 20 aber die bewiesene Folgerung aus V. 18—20a. Wiederholt aber sind die Worte, weil in ihnen der entscheidende Gedanke der ganzen Ausführung heraustritt: dass die ethische That des Subjectes nicht die That des Ich im Subjecte, sondern der Sünde des Fleisches im Subjecte ist. Paulus ist gewiss sehr wach gewesen, als er so gedacht hat.

die in mir wohnende Sünde. Damit hat Paulus zur Begründung von V. 14b das Positive nachgewiesen, dass, was die Individualität als gesetzwidrige That zu Stande bringt, aus der in dem Fleische wohnenden Sünde hervorgeht, dass also das *ἐγώ* als *σαρκινός* unter der Macht der Sünde steht. Dass aber diese Macht der Sünde im Fleische ein das Subject und die Freiheit seines Thuns wider seinen inneren Sinn beherrschendes objectives Gesetz ist, dass also das *ἐγώ* als *σαρκινός* sogar *πεπραμένος* ist *ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*: das weist Paulus V. 21—23 nach. Ich finde also — als unmittelbare Folge der eben V. 18b—20 dargestellten Erfahrung und Folgerung daraus — das Gesetz[1]) auf, dass mir, der innerlich den Willen hat zur That das Gute zu machen, dass mir eben — diesem innerlich das Gute wollenden — das Böse zur Hand ist.[2]) Dieser Satz, das *ευρίσκω τὸν νόμον* sqq., wird aber in

1) *νόμος* ist hier und im Folgenden eine objective, das Subject und die freie Willkür seines Thuns beherrschende und bestimmende Norm. Das Wort hat den Artikel, weil von einem für das Bewusstsein aus dem Vorhergehenden bestimmten und in demselben Satze bestimmt formulirten Gesetze die Rede.

2) Volkmar ist dieser einfache Satz und einfache Gedanke so unbegreiflich geblieben, dass eine Conjectur ihm unvermeidlich scheint. Er sagt p. 91: es scheint *καλόν* nach *τὸ καλόν* zu ergänzen. Der Satz wäre sonst sinn- d. h. structurlos. Denn es fehlt sonst zu dem Objecte „das Gesetz" das Prädikat. Dies kann nicht das Gute selbst sein, da dieses Object zu *ποιεῖν* ist. Es kann auch nicht im Folgenden „*ὅτι παράκειται*" liegen, da *τὸν νόμον* absolut gesetzt nur das Gottesgesetz oder die Verpflichtung bezeichnen kann, was doch hier absolut ausgeschlossen ist. . . . . Wie einfach sich durch diese Ergänzung alles hier lichtet, wie ganz entsprechend auch dieses *καλόν* ist, braucht wohl keiner Erörterung.

Aber warum denn soll der mit *ὅτι* eingeleitete Satz nicht Erklärungssatz zu *τὸν νόμον* sein? Warum kann *τὸν νόμον* absolut gesetzt, nur das Gottesgesetz oder die Verpflichtung sein? Das eben ist eine aus mangelhafter Beobachtung und Erklärung hervorgegangene Meinung.

In dem Satze V. 21 ist aus dem Satze: *ὅτι* sqq., dem Erklärungssatze zu *τὸν νόμον*, das Object *τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν* herausgehoben und vor *ὅτι* gestellt, damit *τῷ θέλοντι* den logischen Vollton habe; in dem Satze: *ὅτι* sqq. ist aber *ἐμοί* wiederholt, weil

seiner unterscheidenden Bedeutung für den Beweis von V. 14b noch näher erläutert V. 23. 24 in den Worten: ich habe meine zustimmende Lust an dem Gesetze Gottes (wie es im gottgeoffenbarten Mosegesetz als *νόμος πνευματικός* sich darstellt) nach dem inneren Menschen. Ich schaue aber ein zweitanderes Gesetz in meinen Gliedern, zuwiderstreitend dem Gesetze meines Bewusstseins[1]) und mich zum Gefangenen machend in dem Gesetze der Sünde, dem in meinen Gliedern lebenden.

Damit hat Paulus auch das *πεπραμένος* V. 14 begründet und hat nun bewiesen, dass das Ich, insofern es seinem Wesen nach Fleisch ist, wie ein Sclave und ein

auf dem *ἐμοί* ein logischer Ton ruht. Denn das Gesetz, das ich finde, ist, dass mir, der den innern Willen hat zur That das Gute zu machen, dass mir grade, diesem dies Wollenden, das Böse zur Hand liegt. Denn das ist das furchtbar tragische Gesetz der menschlichen Sünde, dass ich, der ich doch den Willen habe das Gute zu thun, dass ich grade das Böse thun muss. Dieses Gesetz ist es, das den Ausruf V. 24 dem geängsteten Gemüthe auspresst. Und dies Gesetz ist es, das V. 22. 23 enwickelt wird.

Der Gedanke den Volkmar begehrt, ist: ich finde also das Gesetz für mich, der ich thun will das Gute, als gut, weil mir das Böse nahe liegt. Der Gedanke scheint an sich ohne Sinn und hat im Zusammenhange keine Stelle. Er ist weder Folgerung aus V. 18—20, noch Voraussetzung von V. 22. 23, noch Grundlage für V. 24.

1) Das Gesetz des Bewusstseins ist „das Gesetz Gottes" V. 22, „das Geistesgesetz" V. 14, „das Gesetz, das heilig ist" V. 12, dessen Verwirklichung Paulus hier im „Gesetze Mosis" sieht. Er nennt es hier „das Gesetz des Bewusstseins," weil das Gesetz Gottes, wenn es durch Offenbarung Gegenstand des Bewusstseins geworden, auch Inhalt des Bewusstseins wird, dem das theoretische Bewusstsein zustimmend beipflichtet V. 16. 22, dem das practische Bewusstsein als einer objectiven, beherrschenden Macht gehorcht. Durchaus aber nicht denkt Paulus dies Gesetz des Bewusstseins als ein Erzeugniss des Bewusstseins.

Das zweitandere Gesetz in meinen Gliedern ist das Gesetz in den Gliedern meines Fleischesleibes, das als praktischer Trieb sinnlicher Begierde die That des vorchristlichen Menschen, die gesetzeswidrige, erzeugt, und ihn so zum Gefangenen macht in dem Gesetze der Sünde. Es ist natürlich nur das verständige Denken, welches „das zweitandere Gesetz in den Gliedern" und „das Gesetz der Sünde" unterscheidet; in Wirklichkeit fallen beide zusammen.

Gefangener verkauft ist unter die Macht der Sünde. Weil aber diese Unfreiheit dadurch so furchtbar wird, dass das Subject die sündige That thun muss, während innerlich sein Ich das Göttliche weiss und will, so presst sie dem Paulus den erschütternden Ruf aus: unglückseliger Mensch ich! wer wird mich erretten aus dem Leibe des Todes,[1]) diesem hier? Aber Gott hat schon in Jesus Christus den Erretter gesandt. Und so kann Paulus sofort in den Ruf des glückseligen Herzens ausbrechen: Dank sei Gott durch Jesum Christum unsern Herrn! Aber dieser Ausbruch des unglückselig-glückseligen Gemüthes hat den Fortgang des Gedankens unterbrochen. Und so hebt Paulus am Schlusse der Ausführung noch einmal den Gedanken heraus, der Grundlage und Voraussetzung des Folgenden bildet: Folglich nun also bei dieser Sachlage — wo das Eine religiöse Subject unter dem V. 21 ausgesprochenen und V. 22. 23 näher ausgeführten Gesetze steht — selber eben ich diene mit dem Bewusstsein einem Gottesgesetze, mit dem Fleische aber einem Sündengesetze.[2])

Auf Grund nun von 7, 25b erhebt sich 8, 1 die Behauptung, welche für den 7, 25a vorweggenommenen Ausruf des Gemüthes den logischen Beweis nachliefert. Nichts folglich jetzt von Todesurtheilsspruch ist für die in Christo Jesu Lebenden. Denn das Gesetz des Geistes des Lebens entfreite dich — den auf die 25b beschriebene Weise im Gesetz der Sünde gefangenen 6, 23, unter die Macht der Sünde als Sclaven verkauften — von dem Gesetze der Sünde und des Todes. Wenn früher unter dem Mosaischen

1) Der Leib des Todes ist der Leib des Fleisches insofern, als in ihm das Gesetz der Sünde zur Frucht des Todes waltet.

2) Das αὐτός in der Formel αὐτός ἐγώ hebt die Identität des ἐγώ in zwei unterschiedenen, anscheinend einander aufhebenden Prädikaten heraus cf. 2 Kor. 10, 1. 12; 13 cf. Soph. Phil. 119; O. T. 458 (freilich liest Dindorf jetzt mit Erfurdt, Hermann αὐτός. Ohne Grund.) — Die nicht artikulirten Ausdrücke: νόμος θεοῦ und νόμος ἁμαρτίας sind auch hier qualitativ zu verstehen: das religiöse Subject dient zwei wesensverschiedenen Gesetzen und ist es doch selbst in seiner Selbigkeit, welches beiden Gesetzen dient.

Gottesgesetze das eine Ich es war, das mit dem Sinne einem Gottesgesetze, mit dem Fleische einem Sündengesetze diente, weil selbst der dem Gottesgesetze hingegebene Sinn nicht die Kraft hatte den Trieb des Fleisches zu brechen und das Gottesgesetz auch zur That zu machen: so ist diese unglückselige Herrschaft des Triebes über den Sinn jetzt in Christo Jesu aufgehoben, weil die an Christum Jesum Gläubigen den Gottesgeist empfangen haben, der eben als Gottesgeist die Kraft hat, den Trieb des Erdenfleisches zu Tode zu bringen und im Ich das Gottesgesetz zur That zu machen.

In diesem Sinne tritt nun Paulus V. 3—17 den Beweis an für die in V. 2 gegebene Begründung von V. 1. Und zwar geschieht dies zuerst durch den Nachweis, dass Gott durch den Kreuzestod seines Sohnes die Sünde zu Tode gebracht und dadurch bewirkt hat, dass in den Gläubigen als solchen, die nicht nach Fleisches- sondern nach Geistesnorm wandeln, die Rechtsbestimmung des Gesetzes zur Thaterfüllung gebracht wird, die Gläubigen also von der Macht der Sünde entfreit sind; V. 3—11. dann geschieht es durch den Nachweis, dass die Gläubigen, welche nun dem Gottesgeiste in ihnen verschuldet sind, das sündige Treiben des Fleischesleibes zu tödten, das Leben und das Erbe ewiger Herrlichkeit haben werden, also auch von der Macht des Todes befreit sind V. 12—17.

Denn, so beginnt Paulus den ersten Nachweis, was das Unvermögende war am Gesetze[1]) in welchem es eine Schwäche hatte vermittelst des Fleisches, so war es Gott,

---

1) Das artikulirte Neutrum des Adjectivs substantivirt eine Eigenschaft eines Dinges im Gegensatze zu andern Eigenschaften cf. *τὸ γνωστόν τοῦ θεοῦ* Röm. 1, 19, *τὸ χρηστὸν τ. θ.* Röm. 2, 4, *τὸ μωρὸν, τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ* 1 Kor. 2, 25. Zugleich setzt das Adjectiv im Unterschiede vom Substantiv die Eigenschaft nicht als Begriff, sondern als Wirklichkeit cf. Hebr. 6, 17. Darin zeigt sich auch, dass es unberechtigt ist, *ἐν ᾧ* anders, als relativisch, zu fassen = in dem Punkte des Unvermögenden am Gesetze hatte es eine Schwäche mittelst des Fleisches.

der den eigenen Sohn in Sündenfleischesabbilde sendend und wegen Sünde, das Todesurtheil über die Sünde in dem Fleische zu dem Zwecke sprach, damit die Rechtsbestimmung des Gesetzes zur Erfüllung gebracht würde in uns als solchen, die nicht nach Fleischesnorm wandeln, sondern nach Geistesnorm.

Paulus spricht mit diesen Worten den Römischen Judenchristen seine Gnosis des ethisch religiösen Zweckes Gottes in der Sendung des Messias aus.[1]) Das Mosaische

---

1) Volkmar hält hier, wie es scheint, die falsche Uebersetzung und Erklärung von *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* fest, wenn er die Worte wiedergiebt: = in Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde. Ebenso falsch übersetzt er 1, 23 = in Bildvergleichung vom vergänglichen Menschen, und 5, 14 = nach der Aehnlichkeit der Uebertretung des Adam, während er doch 6, 5 richtig giebt = mit dem Abbild seines Todes.

In jüngster Zeit hat sich Wendt: (die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch) mit der Exegese dieser Stelle viel abgemüht, um die Erklärung des Verf. und die Folgerung aus derselben für das Verhältniss von *σάρξ* und *ἁμαρτία* in der Gedankenwelt des Paulus abzuwehren (cf. p. 182 sqq.). Wendt's Gründe sind drei. Verf. verbinde am Schlusse von V. 3 *τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί*. „Hätte aber Paulus den Gedanken ausdrücken wollen, dass Gott die Sünde, welche in der *σάρξ* ihren Sitz hatte, verurtheilt habe, so hätte er durchaus schreiben müssen: *κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν τὴν ἐν τῇ σαρκί*." Dass dieses „durchaus" auf Mangel an Sprachkenntniss beruht, hätte Wendt aus Winer, Buttmann etc. wissen können; er belegt es daher auch nur mit der Lesart von Gal. 4, 14, die nicht gelesen wird. Hätte er aber die Erklärung des Verf. aufmerksam gelesen, so würde er gefunden haben, dass Verf. grade so construirt, wie er selber (cf. zum Ew. ds. P. u. ds. P. p. 435 sqq. = er verdammte in der *σάρξ* die *ἁμαρτία* zum Tode) nur dass Verf. allerdings diesen Gedanken des Paulus klar denkt. Der Gedanke ist nämlich, = indem Gott beim Kreuzestode Christi das *ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας* dem Tode überlieferte, verdammte er in der *σάρξ* die *ἁμαρτία* zum Tode, d. h. (wenn der zusammengezogene Gedanke aufgelöst wird) er verdammte die *σάρξ* zum Tode und in der *σάρξ* die *ἁμαρτία*.' Wie hätte aber Gott dies können, wenn nicht in der *σάρξ* die *ἁμαρτία* stak? (cf. 7, 17 und 18a).

Als zweiten Gegengrund behauptet Wendt, der vom Verf. nachgewiesene Gedanke des Paulus — die Vernichtung der *σάρξ* Christi mitsammt der darin enthaltenen objectiven *ἁμαρτία* sei der princi-

Gesetz, obwohl geistigen, göttlichen Wesens, hatte doch eine Seite, nach welcher es unkräftig war. Aus der

---

pielle Akt, wodurch die Befreiung von der Sündenherrschaft an sich und für alle Gläubigen herbeigeführt worden — scheine eben gar zu einfach zu sein, um wirklich nach paulinischer Auffassung jenem Zwecke entsprechen zu können. Es sei nicht recht einzusehen, wie es möglich sein solle, dass jener objective Vorgang im Tode Christi den Zweck herbeigeführt, auf welchen es dem Apostel in seiner Erörterung einzig ankam etc. etc. Dieser Einwand beruht zunächst auf einer Unkenntniss der paulinischen Gedankenwelt. Ist Christus der *εἰς ὑπὲρ πάντων* 2 Kor. 5, 14, so vollzieht sich, was an Christo geschieht, principiell und an allen. Und wenn Wendt die Wahrheit dieses Gedankens nicht begreifen kann: so ist die Undenkbarkeit des Gedankens für ihn kein Beweis dessen, dass Paulus ihn nicht gedacht hat, und die Unwahrheit des Gedankens für ihn kein Beweis gegen die Richtigkeit der Erklärung des Verf.

Endlich behauptet Wendt, die Bedeutung des Wortes *ὁμοίωμα* sei zwar überall Gleichheit, nicht Aehnlichkeit, aber das Verhältniss der *ἁμαρτία* zur *σάρξ* sei vom Verf. falsch gedacht, die *ἁμαρτία* sei kein Wesensattribut der *σάρξ*. Wendt behauptet nämlich, die Beziehung, in welcher Paulus die *ἁμαρτία* zur *σάρξ* denke, beruhe nicht auf einem analytischen, sondern auf einem synthetischen Urtheile. Aus der breiten Ausführung über diese neueste Unterscheidung hebt Verf. drei Sätze heraus, welche Wendt in unmittelbarem Zusammenhange ausspricht p. 190 u. 191. Hier heisst es: dass Christus vollständig Kreatur gewesen, hat für Paulus und seine Erörterung ein Interesse nur, insofern die Kreatur regelmässig sündig ist. Unmittelbar darauf heisst es: Gott sandte seinen Sohn so, dass derselbe in seinem Wesen völlig entsprach dem Begriffe der Kreatur, welche, wie die Erfahrung zeigt, meistentheils sündig ist. Endlich heisst es: Jetzt fassen wir das aus unserer Stelle gewonnene Ergebniss dahin zusammen, dass *σάρξ* d. i. Kreatur erfahrungsgemäss in der nichtchristlichen Menschheit immer sündig ist. Wenn nun aber die Kreatur als *σάρξ* regelmässig und immer sündig ist, so geht aus dieser Erfahrung das analytische Urtheil von universaler Gültigkeit hervor: alle *σάρξ* ist sündig d. h. die *σάρξ* ist ihrem Wesen nach *ἁμαρτία*. Wenn dagegen die *σάρξ* meistentheils sündig ist, so geht aus dieser Erfahrung das synthetische Urtheil a posteriori von partikularer Gültigkeit hervor: die *σάρξ* ist theils sündig, theils nicht sündig, d. h. die *σάρξ* ist nicht ihrem Wesen nach *ἁμαρτία*. Wendt gibt also in dieser seiner Frage selber zu gleicher Zeit ein Majoritäts- und Minoritätserachten ab. Und hat Wendt sich ohne Begründung auf die Seite seines Minoritätserachtens gestellt: Paulus

nähern Bestimmung, dass in dieser Unkraft das Gesetz schwach war mittelst des Fleisches, ergiebt sich der Sinn dieser Unkraft. Dem geistigen Gesetze stand der Mensch gegenüber nicht als freier Wille, sondern als ein durch die Substanz seines Wesens, durch das Fleisch, gefesselter, und an die sinnliche Begierde gebundener Trieb. Diesen sündigen Trieb des Fleisches zu brechen, war das Gesetz, als äusseres Gebot des Buchstabens, nicht im Stande. Dazu brauchte es eine innere, den Trieb des Fleisches übermeisternde Kraft. Das Unvermögen des Gesetzes bestand also darin, dass es seine Forderung an den Menschen nicht durchsetzen konnte, dass es seine Rechtsbestimmung im Menschen nicht zur Thaterfüllung zu machen im Stande war. Was nun die Unkraft des Gesetzes war, das bewirkte Gott und zwar durch die Sendung seines eigenen Sohnes. Der Zweck dieser Sendung war die Rechtsbestimmung des Gesetzes im Menschen zur Thaterfüllung zu gestalten. Da diese Thaterfüllung durch die Macht des Fleisches und der Sünde im Fleische verhindert wurde, so musste Gott, um den Zweck zu erreichen, als Mittel zunächst die Macht des Fleisches und der Sünde im Fleische vernichten. Dadurch war die Form der Sendung des Sohnes und das Schicksal des Sohnes bedingt. Gott sandte daher seinen Sohn im Abbilde eines Menschenleibes, in dessen Fleischessubstanz die Sünde ihren Sitz und ihr Leben hat, er sandte ihn in Sündenfleischesabbilde. Und indem er nun den in dieser Form gesandten Sohn dem Kreuzestode überlieferte, der eben ein Tod des Sündenfleischesabbildes war, sprach er das Todesurtheil aus über das Fleisch und die Sünde in dem Fleische. Damit war nun das Hemmniss beseitigt für die

---

steht auf Seiten seines Majoritätserachtens. Denn dem Paulus hat die Erfahrung gezeigt nicht, wie Wendt vorzieht, dass die Kreatur meistentheils sündig ist, sondern dass sie regelmässig und immer sündig ist (Röm. 3, 10). Und daher wird auch Wendt gewiss noch auf die Seite seines Majoritätserachtens treten. Die Erklärung des Verf. aber von Röm. 8, 3 wird trotz des Versuches auch von Wendt, sie zu erschüttern, bestehen bleiben.

Thaterfüllung des Gesetzes im Menschen, war Raum geschaffen für die Verwirklichung des Zweckes, die Rechtsbestimmung des Gesetzes im Menschen zur Thaterfüllung zu bringen. Und indem nun Gott weiter das Positive that und den gläubigen Menschen den Gottesgeist verlieh, aus dessen Wesen die Rechtsbestimmung des Gesetzes geflossen war, indem er so das principielle Wesen des Gesetzes als principielle Wesenskraft für das ethische Thun in das Innere des Menschen hineinverlegte: so erreichte er damit den Zweck, die Rechtsbestimmung des Gesetzes zur Thaterfüllung in den Gläubigen zu bringen als solchen, die nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln.[1])

Paulus hat hiermit behauptet, dass die Thaterfüllung der Rechtsbestimmung des Gesetzes, in welcher die Entfreiung vom Gesetze der Sünde und des Todes und vom Todesurtheilsspruche Gottes (V. 2, 1) begründet ist, in solchen sich vollziehe, deren ethischer Wandel nicht nach der Norm der Substanz des Fleisches, sondern der Substanz des Geistes geschehe. Er hat damit den ethischen Wandel nicht auf die Willensfreiheit des Subjectes, sondern auf die Wirkung zweier entgegengesetzter Substanzen im Subjecte zurückgeführt (Gal. 5, 17). Dies bedarf für das jüdisch-gesetzliche Bewusstsein, dem das ethische Verhalten des Menschen von der Willkür seiner freien Willensentscheidung abhängig ist, einer nähern Begründung. Warum ist die Rechtsbestimmung des Gesetzes in denen erfüllt, die nicht

1) Man sieht auch an dieser Stelle klar und tief in den Erzeugungsgrund des paulinischen Evangeliums. Es ist der Geist, der teleologisch denkende, der auf dem Grunde einer geschichtlichen Thatsache des Kreuzestodes Jesu als des gottgewollten Todes des Messias vom verwirklichten Zwecke aus in logischer Folgerichtigkeit zurückgeht auf den zwecksetzenden Heilswillen Gottes und die Art seiner Verwirklichung. Aber man sieht zugleich, wie Paulus an die Formen des jüdischen Bewusstseins sich anlehnt, um nicht zu sagen anbequemt. Es ist doch gewiss kein Zufall, dass die Vorstellung des πληρῶσαι τὸν νόμον ausser Mat. 5, 17 nur noch in den Briefen des Paulus an die Galater und Römer und dass sie grade hier sich findet.

nach Fleisches- sondern nach Geistesnorm wandeln? Grund ist, dass diejenigen, deren (ethisches) Sein die Richtung vom Fleische empfängt,[1]) innerlich sinnen die Dinge des Fleisches d. h. die aus den *παθήματα καὶ ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός* hervorgehenden Werke des Fleisches (Gal. 5, 24. 19), diejenigen aber, deren Sein die Richtung vom Geiste empfängt, innerlich sinnen die Dinge des Geistes d. h. die aus der *ἐνέργεια τοῦ πνεύματος* hervorbrechenden Früchte des Geistes (Gal. 5, 22). Auch hier führt Paulus die ethische Thätigkeit, das ethische Sinnen des Subjectes auf ein Sein zurück, welches dem Wesen der beiden Substanzen entspricht. Denn diese beiden Substanzen sind nicht ruhendes, sondern thätiges Sein. So erläutert denn Paulus das Vorhergehende, indem er den beiden Substanzen ein ihrem Wesen entsprechendes *φρόνημα* zuschreibt. Denn, heisst es, das innere Sinnen des Fleisches ist Tod, das innere Sinnen des Geistes Leben und Friede. Wie das physische Wesen der *σάρξ* vergängliche Materie, so ist auch ihres ethischen Sinnens Inhalt und Ziel das, was physische und ethische Vernichtung schafft; wie das Wesen des Geistes unvergängliches Sein, so ist auch seines Sinnens Inhalt und Ziel das, was physisch wie ethisch unvergängliches Wesen schafft. Den Grund, weshalb Tod das Ziel ist des Sinnens der Fleischessubstanz, zeigt Paulus in dem gottwidrigen Wesen dieses Sinnens der Substanz auf. Dieweil, heisst es, das Sinnen des Fleisches Feindschaft gegen Gott; und zwar, weil es (als *ἐπιθυμία*, als sinnliche Begierde) dem Gesetze Gottes sich nicht unterordnet; denn es kann es auch nicht (weil sein Wesen Gott entgegengesetzt ist). Wie aber die *σάρξ*, so die *σαρκινοί*, weil das Subject durch seine Wesens-

---

1) Die singuläre Formel *οἱ κατὰ σάρκα ὄντες* soll doch wohl auch das ethische Verhalten nicht als eine That des Wollens, sondern als einen Zustand des Seins ausdrücken. Denn Paulus will von der Handlung und der That auf ein inneres Sein des Subjectes als ihren innern Grund zurückgehen. Auch die Formel *οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες* V. 8 ist singulär. Die erstere entspricht dem *σαρκικός*, die zweite dem *σαρκινός*.

substanz bestimmt ist. Die im Fleische Seienden können Gott nicht zu Gefallen sein.

Damit hat Paulus nachgewiesen, weshalb Gott, wenn die Rechtsbestimmung des Gesetzes in den Menschen zur Thaterfüllung gebracht werden sollte, ein Wandeln *κατὰ σάρκα* aufheben musste durch den Tod des Fleisches.

Nun wendet er sich zur andern Seite, weshalb in den Christusgläubigen, als solchen die *κατὰ πνεῦμα* wandeln, die Rechtsbestimmung des Gesetzes zur Thaterfüllung gebracht wird. Ihr aber, beginnt er zu den Gläubigen, die ihr die Gabe des Glaubens, den Gottesgeist, empfangen habt, ihr seid nicht im Fleische, sondern im Geiste, euer (ethisches) Sein bewegt sich im Gebiete der Geistessubstanz, wenn doch Gottes Geist in euch wohnt. Dies ist für den Gläubigen nothwendige Voraussetzung. Wenn aber Jemand Christi Geist nicht hat, so gehört dieser ihm nicht an. Welche Folge aber hat diese Voraussetzung? Wenn Christus in den Gläubigen ist, so stellt der Gläubige Christum dar nach den beiden Momenten, nach denen Christus Heiland ist, nach Tod und Leben in Auferstehung. Auch im Gläubigen ist also der Leib todt um Sünde willen (1 Kor. 7, 2) d. h. um der Sünde nicht mehr zu dienen[1]) (Röm. 6, 10. 6. 12), der Geist aber — der Geist Christi, Gottes — ist Leben um Gerechtigkeit willen d. h. um der sittlichen Lebensgerechtigkeit zu dienen (Gal. 5, 5. Röm. 6, 10. 11. 13). Aber dieser Zustand des Gläubigen, dass sein Leib Tod, der Geist in ihm Leben ist, kann nicht bleiben, wenn der ethische Zweck des Geistes in ihm, Gerechtigkeit, erreicht werden soll. Denn der Leib ist für den Geist das nothwendige Organ zum Handeln. Und da nur der handelnde Geist sittliche Lebensgerechtigkeit wirken kann, so muss es zu einer

---

1) Da das Denken des Paulus seit Cap. 6, 1 auf dem Gebiete nicht mehr des Religiösen, sondern des Ethischen sich bewegt: so ist die Forderung unberechtigt, das *διά* müsse auf die religiöse Vorstellung des Todes als Strafe der Sünde gehen. Das *διά* kann hier nur nach Cap. 6 gedeutet werden.

Neubelebung des um der Sünde willen todten Leibes kommen, damit derselbe, neubelebt, seine Glieder dem Geist zu Dienst stelle (Röm. 6, 11—13). Daher fährt Paulus V. 11 fort: wenn aber der Geist dessen, der Jesum (das *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*) aus Todten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird der, der Christum (das *πνεῦμα τοῦ Ἰησοῦ*) aus Todten auferweckt hat (durch Neubelebung des *σῶμα*), auch eure sterblichen[1]) Leiber lebendig machen um seines euch innewohnenden Geistes willen d. h. um des willen, damit sein euch innewohnender Geit an diesem lebendig gemachten Leibe ein Werkzeug seines Handelns zur Gerechtigkeit habe.[2])

1) Wenn *θνητά* zwischen Artikel und Substantiv gestellt ist, so muss das Adjectiv nach dem sonst von Paulus beobachteten Sprachgesetze attributiv auf das Substantiv bezogen sein d. h. Paulus denkt eine Unterart des Leibes, den sterblichen Leib, im Gegensatze zu einer andern Unterart, dem unsterblichen oder etwa dem lebendig gemachten Leibe. Der Gedanke des Paulus kann also nur sein: Gott wird lebendig machen (Fut. logicum) auch euren sterblichen Leib, wie er dereinst es mit dem unsterblichen Leibe thun wird. Daraus folgt dann, dass dieser Gedanke sich auf das ethische Leben im Diesseits bezieht, wo noch der sterbliche Leib Organ des Geistes ist. Will man den Gedanken des Paulus auf das ewige Leben im Jenseits beziehen, so würde er die Form haben müssen: wie der Geist Leben in Euch ist, (V. 10) so wird Gott dereinst auch lebendig machen eure Leiber, die sterblich sind. Diese Form müsste sprachlich ausgedrückt sein durch die Stellung: *τὰ σώματα ὑμῶν θνητά* oder allenfalls: *τὰ σώματα ὑμῶν τὰ θνητά* (im Gegensatze zu dem Geiste, dem unsterblichen). Nur wenn man diesen Anstoss glaubt wegräumen oder umgehen zu können, ist die Beziehung des Gedankens auf das Jenseits möglich. Man beachte übrigens die Stellung des *καί* nicht vor *ζωοποιήσει* als entscheidenden Mitbeweis für unsere Erklärung. (cf. p. 331 Anm.)

2) Für diesen Gedanken wäre die Lesart *διὰ τοῦ ἐν. α. πνεύματος ἐν ὑμῖν* natürlicher. Da nun nach den Berichten der Alten die Verschiedenheit der Lesart über den Macedonianischen Streit weit hinausreicht; da die Behauptung des Orthodoxen, dass *διὰ τοῦ* etc. in allen alten Handschriften gelesen werde, voraussetzt, dass sie in alten Handschriften gelesen wurde — was auch der Macedonianer im Grunde nicht leugnet —; da die Lesart *διὰ τὸ* etc. mit der Beziehung des Gedankens auf die Belebung im Jenseits ebenso zusammenstimmen kann, wie die Lesart *διὰ τοῦ* etc. mit der Beziehung auf

Damit hat Paulus auch nachgewiesen, wie Gott den Zweck der Thaterfüllung der Rechtsbestimmung des Gesetzes in solchen verwirklicht, die *κατὰ πνεῦμα* wandeln. Wenn Gott in Christo Jesu den Gläubigen seinen Geist verleiht, und wenn er ihnen den sterblichen, um der Sünde willen todten Leib wieder lebendig macht: so gibt er ihnen im *πνεῦμα ζωοποιοῦν* die Kraft, im *σῶμα ζωοποιηθὲν* das Werkzeug, um im Wandel nach dem Geiste sittliche Lebensgerechtigkeit zu wirken.

Und damit hat Paulus auch erwiesen, wie das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo den Gläubigen frei macht vom Gesetze der Sünde (V. 2) Die Folge hiervon, dass der Gläubige damit auch frei werde vom Gesetze des Todes (V. 2), zieht Paulus nun V. 12—17. Folglich nun also, fährt Paulus fort, bei dieser Sachlage — wo der Geist Gottes und Christi in uns an unserm um der Sünde willen todten, um des Geistes willen lebendig gemachten sterblichen Leibe das Werkzeug seiner Wirksamkeit zur Gerechtigkeit empfangen hat — sind wir verschuldet nicht dem Fleische[1]) um nach Fleischesnorm zu leben d. h. also nach Fleischesnorm unsern ethischen Wandel zu gestalten (V. 4). Denn wenn ihr nach Fleischesnorm lebt, so sollet ihr sterben; wenn ihr aber durch den Geist die Praktiken des Leibes tödtet, so werdet ihr leben. Dass aber der Geist Gottes im Gläubigen dem Gläubigen das Leben verbürgt, begründet Paulus im

die Belebung im Diesseits zusammenstimmt: so glaube ich das Dasein dieser Verschiedenheit der Lesarten auf dieses verschiedene Verständniss zurückführen zu müssen. Für die Lesart *διὰ τοῦ* etc. spricht mir auch die Hervorhebung des *ἐνοικοῦν . . . ἐν ὑμῖν*. Mit dem Genitiv würde die Beziehung des Gedankens auf das Diesseits einen schwer wiegenden innern Grund gewinnen.

1) Wie wir nach dem Gesetze der Natur dem Fleische verschuldet wären, wenn nicht durch Christi Tod das Fleisch todt wäre. Wäre nämlich an dem sterblichen Leibe des Diesseits nicht jener Process vollzogen, den der sterbliche Leib des Gläubigen an sich erfährt — das er nämlich todt ist um der Sünde willen, aber lebendig gemacht um des Geistes willen — so wären wir dem Fleische des sterblichen Leibes des Diesseits noch verschuldet, nach dem Fleische zu leben.

Folgenden. Denn alle, behauptet er, welche durch den Geist Gottes getrieben werden, diese sind Söhne Gottes. Und dies begründet Paulus durch Hinweis auf die Thatsache, dass dieser Geist in uns als der Geist der Kindeseinsetzung den Vaterruf ausstösst. Denn nicht habt ihr, ruft er den jüdischen Gläubigen zu, einen Geist des Knechtthums wieder zur Furcht empfangen, sondern einen Geist der Sohneseinsetzung, in welchem wir schreien: Abba, der Vater! Die Bedeutung dieses Rufes aber ist, dass der objective Gottesgeist selber, der ihn ausstösst, Mitzeuge ist mit unserm Geiste,[1]) dass wir Kinder Gottes sind. Wenn wir aber Kinder sind, so geht es im Beweise des ζήσεσθε V. 13 weiter, so sind wir Erben und zwar Erben Gottes, des Besitzers und Verleihers des ewigen Lebens, Miterben aber Christi. Und dies führt zur Anfügung eines letzten Grundes, dessen zugestandene Wahrheit auf dem Ausgleichungspostulate des jüdischen Bewusstseins beruht: wenn anders wir doch mitleiden, damit wir auch mitverherrlicht werden.[2])

So hat Paulus allseitig nachgewiesen, dass es nichts jetzt von Todesspruch gibt für die Christen, weil das Ge-

1) Paulus braucht hier das Wort πνεῦμα vom menschlichen Geiste, weil er die unsichtbare Innerlichkeit des subjectiven Bewusstseins hervorheben will, aus welchem unser Zeugniss stammt. Dieses Moment der unsichtbaren Innerlichkeit liegt nur in πνεῦμα, nicht in νοῦς oder ψυχή etc.

2) Es mag kaum eine andere Stelle in den Briefen des Paulus geben, an welcher die Erwägungen des Erklärers so schwanken, als Röm. 8, 1—11 und besonders Vv. 10. 11. Nur die genaueste Beobachtung des Gedankenganges kann hier Sicherheit bringen. Nun aber werden die Verse 5—11 immer als Begründung oder Erläuterung der Worte V. 4: τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα aufgefasst werden müssen. Nun aber stehen diese Worte wieder im engsten Gedankenzusammenhange mit den Worten: ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ὑμῖν, wie diese wieder mit den Worten: τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός. Und der Sinn dieser beiden Gedankenglieder wird wieder bedingt durch die ganze Ausführung von 6, 14 an. Die Auffassung der Verse 8, 10. 11 wird daher den ganzen vorhergehenden Gedankengang in Mitleidenschaft ziehen.

setz des Geistes des Lebens in Christo Jesu die Christusgläubigen frei machte von dem Gesetze der Sünde und des Todes.

Blicken wir jetzt auf die Ausführung 6, 1—8, 17 noch einmal zurück. Als Ergebniss der Gottesgerechtigkeit zufolge Glaubens zwecks Glaubens in Christo als Grund des Lebens hatte Paulus eine Heilsordnung aufgestellt, innerhalb welcher der Heilswille Gottes in einseitiger Objectivität durch Vermittlung zweier Menschenindividuen und ihres subjectiven Ungehorsams und Gehorsams das Heilsschicksal der Gesammten in Zorn und Gnade festgestellt hatte, innerhalb welcher derselbe Gott ein Gesetz göttlichen Willens dem jüdischen Volke nur zu dem Mittelzwecke offenbart und gegeben hatte, um die Sünde zu mehren, zu dem Endzwecke, damit die Gnade ein Uebermaass der Wirkung gewinne und ohne Rücksicht auf die Subjectivität allen Sündern das Heilsgut des Lebens spende.

Gegen die Objectivität dieser Heilsweltordnung, gegen die Bedeutung der Gnade, gegen den Zweck des Gesetzes in ihr empört sich das von der Berechtigung der Subjectivität durchdrungene gesetzliche und ethische Bewusstsein der Judenchristen. Will Paulus Geist und Gemüth der Römischen Judenchristen mit seinem Evangelium versöhnen, so muss er ihnen die Wahrheit dieser Objectivität beweisen. Nun hat das jüdische Bewusstsein der Judenchristen eine Reihe irreligiöser Folgerungen aus der Objectivität der von Paulus aufgestellten Heilsordnung gezogen, um diese Objectivität als irreligiös aufzuzeigen. Paulus muss diese Folgerungen als irrig zurückweisen, um die Wahrheit jener Objectivität zu behaupten. Doch enthält der Widerspruch des jüdischen Bewusstseins auch eine berechtigte Forderung, die, dass in einer ethischen Religion das religiöse Subject ethisch sich gestalte. Diese berechtigte Forderung muss Paulus anerkennen, muss nachweisen, dass auch unter der Herrschaft jener Objectivität der Gottesgerechtigkeit aus Glauben die Forderungen der Ethik an das Subject befriedigt werden.

Wir erkennen hieraus einmal, dass mit der Darstel-

lung 5, 12 sqq. eine neue Wendung in der Gedankenbewegung des Briefes eintritt. In der Ausführung des Thema von 1, 18—5, 11 hat Paulus den Inhalt seines Evangeliums, die Gottesgerechtigkeit aus Glauben als den für Juden wie Heiden gleichen Grund des Lebens, aufstellt und nachgewiesen. Mit 5, 12 beginnt er, Ein Moment in dem Wesen dieser Gottesgerechtigkeit, die Objectivität derselben, gegen die Einsprache des judenchristlichen Bewusstseins zu rechtfertigen. Andermal erkennen wir die Gliederung dieser Rechtfertigung in eine negative und positive Seite. Paulus nachdem er, wogegen das judenchristliche Bewusstsein sich empört, das Moment der Objectivität in seiner Gottesgerechtigkeit aufgestellt hat (5, 12—21), weist zuerst die irrigen Folgerungen des judenchristlichen Bewusstseins zurück (6, 1—7, 25), weist zum andern die wahre Forderung desselben als erfüllt nach (8, 1—17).

Wie aber hat sich nun der Reflexion Volkmars der Gedankengang dieses Abschnittes dargestellt?

Wir haben schon gesehen, wie sich für Volkmar von dem missverstandenen V. 3, 31 aus der Gedankengang von Cap. 4—8 gliedert. Der ganze Inhalt dieser Ausführung ist eine „Bestätigung des Gesetzes“ (3, 31). Und zwar enthält die erste Unterabtheilung 4, 1—5, 21 die Bestätigung des Gesetzes durch den Nachweis der Uebereinstimmung des Grundsatzes vom Alleingelten des Christvertrauens mit dem Gesetzbuch nach den beiden Hauptstücken 4, 1—25 und 5, 1—21. Die Verkehrtheit dieser Gliederung namentlich in der Verbindung von 5, 1—11 und 5, 12—21 haben wir dargestellt. Eine zweite Unterabtheilung Cap. 6—8 soll nun die Bestätigung des Gesetzes enthalten durch den Nachweis der Uebereinstimmung des gesetzesfreien Christvertrauens mit dem Gesetz. Denn auch „mit dem Wesen des Gesetzes als des Gotteswillens der Sittlichkeit stehe das vom Mosegesetze freie Christvertrauen in voller Uebereinstimmung“ (cf. p. 21 sqq.) Und zwar gliedert sich diese Ausführung in zwei Hauptstücke 6, 1—7, 6 und 7, 7—8, 39. Im ersten werde

nachgewiesen 6, 1—7, 6, wie das vom Mosegesetz freie Christvertrauen die volle Forderung der Sittlichkeit in sich trage; im zweiten 7, 7—8, 39, dass die Freiheit vom Mosegesetze durch das Wesen des Gesetzes bestätigt werde, gemäss unserer gesammten religiösen Erfahrung. Das erste Hauptstück gliedert sich wieder in zwei Gesichtspunkte, einen ersten 6, 1—14 mit dem Nachweise, dass das Christwerden durch die Taufe auf den gekreuzigten Christus zur unbedingten Forderung führe, der Sünde zu sterben und Gott zu leben, einen zweiten 6, 15—7, 6 mit dem Nachweise, dass ein gesetzfreies Christvertrauen uns zu einem neuen Pflichtverbande führe, der sowohl mit einer neuen Knechtsdienstpflicht, als einem neuen Ehebunde zu vergleichen sei. Das zweite Hauptstück gliedert sich aber in eine negative Seite 7, 7—25 als Schilderung der vorchristlichen Erfahrung der Verzweiflung unter dem Gesetze, da es wohl die Sittlichkeit fordert, aber unfähig ist uns von der Sündenmacht zu erlösen, wodurch die Unnöthigkeit einer Verpflichtung auf das Gesetz bezeugt wird, und in eine positive Seite 8, 1—39 als Schilderung der christlichen Erfahrung des triumphirenden Christvertrauens bei dem vom Mosegesetz freien Walten des Geistes Jesu.

Und dies alles Ausführung von 3, 31, Nachweis der Bestätigung des Gesetzes!

Da Volkmar auch hier seine Gliederung nur aufgestellt, nicht sachlich begründet hat, so gestattet sie auch hier keine Widerlegung. Aber auf Missverstand beruht die Losreissung des Abschnittes 7, 7—25 von 6, 1—7, 6 und seine Verbindung mit 8, 1 sqq.[1]). Auf Missverstand beruhen fast die sämmtlichen allgemeinen Gedanken, in denen Volkmar die Gedankenausführungen des Paulus zusammenfasst und in denen er sein Verständniss des pau-

1) Wenn Volkmar p. 124 fordert, Paulus eigene Winke zu suchen und zu achten: so hat er selber hier den Wink des Paulus nicht gesehen und beachtet. Die gleiche logische Form des Gedankens 6, 1. 6, 15. 7, 7 deutet doch auf gleichen logischen Inhalt und auf logische Zusammengehörigkeit. Es ist hier bei Volkmar, wie 2, 1.

linischen Gedankenganges ausdrückt, und zwar in dem Maasse, dass, wer nur an diese Andeutungen Volkmars sich hielte, von dem Gedankeninhalte und Gedankengange des Paulus kaum eine Ahnung erhielte. Denn es rächt sich hier schwer das *πρῶτον ψεῦδος*, dass der Römerbrief „das Lehrgebäude des reinen Christenthums sei“ (p. 107). Grade dieser Abschnitt, der in seinem dialectischen Kampfe mit dem jüdischen Bewusstsein der Römischen Gläubigen von dem Pulsschlage des unmittelbaren geschichtlichen Lebens durchströmt wird, ist unter der Reflexion Volkmars zum blutlosen Schemen einer ganz subjectiv systematisirenden Abstraction geworden. Wie hätte Volkmar sonst 6, 1 sqq. von 5, 12—21 losreissen können, als ob beides einander völlig fremd wäre, wie hätte er in den Fragen 6, 1. 15. 7, 7 mit dem folgenden *μὴ γένοιτο* den dialektischen Kampf mit geschichtlichen Mächten, mit den Römischen Judenchristen verkennen können?!

Unsere Darstellung hatte den Gedankengang des Paulus bis zu dem Nachweise begleitet, dass das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu den Gläubigen Lebensgerechtigkeit und Leben gebracht habe. Als Ausgang dieses Nachweises hatte Paulus ausgesprochen, dass die Gläubigen Kinder und Erben Gottes, Miterben aber Christi seien und hatte vorbereitend den letzten Grund angeknüpft, dass das Miterleiden der Gläubigen mit Christo den Zweck ihrer Mitverherrlichung habe.

Paulus hat diese Worte als Uebergang auf einen letzten Punkt ausgesprochen. Denn schon stellt sich ihm vor, dass seine letzten Aussprüche, nach denen die Gläubigen durch den ihnen gespendeten Gottesgeist entfreit seien von Sünde und Tod und eingesetzt seien zu Kindern und Erben Gottes, seinen jüdischen Hörern die alte Hiobsfrage des jüdischen Gemüthes auf die Lippen gedrängt haben: wenn wir als Gläubige, wie du verkündigst, in Wirklichkeit gerecht sind und frei von Sünde, wenn wir in Wirklichkeit Kinder und Erben Gottes sind, woher dann die Leiden der Gegenwart? Sind sie nicht die Offenbarung, dass über die an Christum Gläubigen noch immer Gottes Zorn waltet,

weil die Gläubigen noch immer in Sünden sind (cf. V. 33. 34).[1])

So begründet denn Paulus zuletzt noch den jüdischen Gläubigen die Gewissheit ihres ewigen Heils und ihrer ewigen Herrlichkeit trotz ihrer Leiden. Denn ich urtheile, beginnt er, dass ohne Belang sind die Leiden der jetzigen Zeitfrist im Vergleiche zu der Herrlichkeit, die in Zukunft soll an uns offenbart werden.

Damit weist Paulus das jüdische Gemüth von dem Zagen der Gegenwart auf die Hoffnung der Zukunft, hebt Paulus das jüdische Gemüth über die Leiden der Gegenwart hin zu der Aussicht auf die Freuden der Zukunft. Aber was verbürgt diese Zukunftsaussicht? Paulus weist die Gläubigen zuerst auf die Schöpfung hin, welche in allen ihren Wesen mit einander sehnend seufzt und in sehnenden Wehen kreisst als Grund und Beweis dafür, dass sie auf Hoffnung der Theilnahme an der Herrlichkeit der Kinder Gottes wider ihren Willen um Gottes Willen als ein Werkzeug seines Zornes über die Sünde des Menschen der Vergänglichkeit unterworfen ist. So aber, wie die gesammte Schöpfung, seufzen in Sehnsucht auch wir Gläubige, die wir im Besitze der Erstlingsgabe des Geistes die Sohneseinsetzung erwarten, die Erlösung des Leibes (von der Vergänglichkeit) auf Grund dessen, dass wir für die Hoffnung errettet worden sind und also das jetzt noch Unschaubare, das wir hoffen, mit ausharrender Geduld erwarten. So wenig aber Gott dem sehnenden Seufzen der Schöpfung, so wenig kann er dem seufzenden Sehnen der Gläubigen die Herrlichkeit der Kinder Gottes versagen. Paulus weist zweitens die Gläubigen auf das gleiche Seufzen des Geistes hin, der der Schwäche der Gläubigen in ihrer ausharrenden Geduld zu Hülfe kommt, und wenn sie nicht wissen, wie sie recht beten sollen, mit unausredbarem Seufzen für sie eintritt (dass

1) Die Folgerung aus dieser Anschauung liegt nahe. Wären die Gläubigen als Gläubige gerecht, woher die Leiden des Zornes Gottes? Also muss auch der Gläubige noch gesetzesgerecht und ohne Sünde werden, um ohne Zorn und Leid zu sein.

Gott die Offenbarung der Herrlichkeit beschleunigen möge). So gewiss aber Gott dieses wortlose Seufzen des Gottesgeistes selber erkennt und weiss, dass derselbe nach Gottes willen für Heilige eintritt, so gewiss wird auch Gott den Gegenstand dieses sehnenden Seufzens an den Heiligen verwirklichen. Zu diesen Gründen der Gewissheit jener Aussicht auf die dereinstige Herrlichkeit, gegen deren Grösse die Leiden der Jetztzeit verschwinden, tritt nun aber noch das Bewusstsein, dass denen, die Gott lieben, alles, also auch das Leiden, mithilft zum Heilsamen, solchen die nach Vorbestimmung berufen sind und denen daher die zukünftige Herrrlichkeit im Willen Gottes schon gewiss ist.

Damit hat Paulus die Zukunftsaussicht der Gläubigen auf die Herrlichkeit der Kinder Gottes — eine Aussicht, welche sie über alle Leiden der Gegenwart erhebt und den Gedanken nicht aufkommen lässt, als ob die noch Leidenden noch unter dem Zorne Gottes ständen — auf die unabänderliche Bestimmung des göttlichen Heilswillens selber zurückgeführt. Und so kann er denn in triumphirendem Schlusse V. 31—39 aussprechen, dass die Gläubigen von der Liebe Gottes, der in Christo Jesu gespendeten, die ihnen das ewige Heil verbürgt, nichts Denkbares mehr trennen könne.

Wir haben oben gesehen, wie Volkmar die Ausführung 8, 1—39 zusammenfasst als Schilderung der christlichen Erfahrung des triumphirenden Christvertrauens bei dem vom Mosegesetz freien Walten des Geistes Jesu. In dieser Schilderung sollen nun V. 1 und 2 und namentlich V. 2 das Gesammtthema bilden und dieses soll ausgeführt sein in zwei Abschnitten. Der erste Abschnitt V. 3—11 führt den Nachweis, dass das Leben im Geiste Jesu uns erlöse von der Sündenmacht, der zweite V. 12—39 den Nachweis, dass der Geist Jesu als der heilige Geist der Kindschaft Gottes uns rette von der Todesmacht, und zu ebenso sicherer Hoffnung, als zu einer alles überwindenden Zuversicht führt. Für diesen zweiten Abschnitt bildet wieder V. 12—16 das Thema (!!). Dieses wird in

zwei Gliedern ausgeführt: es schildert nämlich V. 17—27, dass wir die sicherste Hoffnung haben, V. 28—39 aber, dass wir durch die Kindschaft Gottes im Geiste Jesu eine alles überwindende Zuversicht haben. Auch dieses zweite Glied hat sein Thema in V. 28 und dies wird ausgeführt in zwei Theilen, insofern die Vv. 29. 30 angeben, worauf unsere Zuversicht sich gründe, die V. 31—39, wie weit unsere Zuversicht reiche?

Der wirkliche Gedankengang des Paulus hat mit dieser Gliederung Volkmars nichts zu schaffen. Nicht im Bewusstsein des Paulus liegt eine Scheidung, wie Volkmar sie V. 12 vollzieht; denn *ἄρα οὖν* knüpft eine unmittelbar aus dem vorgehenden sich ergebende Folgerung an dieses an. Nicht im Bewusstsein des Paulus liegt eine Scheidung, wie Volkmar sie V. 17 vornimmt; denn der Inhalt dieses Verses ist auf das engste mit V. 14—16 verbunden. Nicht im Bewusstsein des Paulus liegt eine Verbindung, wie Volkmar sie zwischen V. 17 und 18 schliesst. Denn mit V. 18 tritt durchaus ein von der Ausführung 8, 1—17 neues Gedankenmoment ein, auf welches Paulus mit 17b einen raschen Uebergang macht. Nicht im Bewusstsein des Paulus liegt eine Verbindung, wie Volkmar sie zwischen V. 28—39 knüpft. Denn V. 28—30 gehören zu V. 18 sqq. und das *ἐδόξασεν* schliesst in seiner Rückbeziehung auf *τὴν μέλλουσαν δόξαν* V. 18 diesen zusammengehörenden Abschnitt. Dagegen aber bilden V. 31—39 den triumphirenden Schluss zu der ganzen Ausführung 8, 1—30, auf welche der Ausruf 7, 24. 25a schon hingewiesen hatte. Und der Ton eines tief bewegten Gemüthes, wie er V. 31—39 jubelnd ausklingt, scheidet diese Worte von der, wenn auch gehobenen, Ruhe logischer Beweisführung, wie sie in der Kette V. 30 noch waltet.

Zur Erklärung des Papiasfragments
bei Euseb. hist. eccl. III, 39. § 3. 4.

Von

Prof. Dr. H. Lüdemann in Kiel.

Eine Arbeit über Papias, welche sich heutzutage noch ans Licht wagt, muss damit beginnen ihr jedenfalls unwillkommenes Erscheinen zu motiviren, wenn nicht gar zu entschuldigen.

In drei bis vier Recensionen des „Literarischen Centralblattes“[1]) habe ich Gelegenheit gehabt, meine Stellung zur Papias-Frage in aller Kürze zu bezeichnen. Der Besprechung von Weiffenbachs Buch ist seitens des Verfassers eine fast jedes Wort derselben berücksichtigende Erwiederung zu Theil geworden.[2]) Dabei ist es nicht ohne Vorwürfe abgegangen. Derartigen in voller Breite sich ergiessenden Antworten gegenüber, ist eine solche Recension in übler Lage. Jeder der einmal für das „Literarische Centralblatt“ und andere ähnliche Zeitschriften

1) Jahrgang 1875 Nr. 5 über „Weiffenbach, das Papiasfragment bei Euseb. h. e. III, 39.“ — 1876 Nr. 22 über „Leimbach, das Papiasfragment.“ — Vgl. dazu ferner: 1874, Nr. 3 über „Leuschner, das Johannesevangelium“ und 1875 Nr. 30 über „Luthardt, der joh. Ursprung des vierten Evangeliums“.

2) An verschiedenen Stellen seiner Abhandlung „Rückblick auf die neuesten Papias-Verhandlungen“. Jahrgang 1877 dieser Zeitschrift. S. 323 ff. S. 406 ff. —

Kritiken geschrieben hat, weiss, wie sehr der Kritiker, welcher nicht bloss referirt, sondern eigene Ansichten zu vertreten hat, auch bei der dankenswerthesten Liberalität der Redaction durch den engbemessenen Raum gehindert wird, sich genügend zu expliciren.

Längst schon habe ich es daher als Bedürfniss empfunden, meine nothgedrungen fragmentarischen Andeutungen in dieser Frage eingehender zu begründen, resp. zu vertheidigen, — wäre es auch nur um ein falsches Licht zu zerstreuen, das sonst auf meiner Behandlungsweise derartiger Probleme haften bleiben könnte. Erst jetzt[1]) komme ich zur Ausführung dieses Vorsatzes, weil näherliegende Aufgaben mir bisher die Zeit dazu nicht gewährten.

Der gegenwärtige Stand der Papiasfrage ist kein erfreulicher. Es herrscht in derselben eine Zersplitterung der Meinungen, die fast ohne Beispiel ist in unserer an Räthselknoten so reichen Wissenschaft vom Urchristenthum. Ihr brennendes Interesse gewinnt bekanntlich die Papianische Frage nur durch ihre Complication mit der Johanneischen. Und wenn sich hiernach zwar unter den Streitenden noch zwei Heerlager unterscheiden lassen, von denen das Eine in unserm Fragment ein Zeugniss für des Papias Johannes-Schülerschaft, und seine Kenntniss des vierten Evangeliums erblickt, das andere dem Fragment eine solche Zeugnisskraft bestreitet, so ist doch auf fast allen Einzelpunkten der Erklärung eine so wunderbare Ineinanderschiebung der gegnerischen Fronten zu beobachten, dass es nicht selten der grössten Aufmerksamkeit bedarf um Freund und Feind zu unterscheiden. Die extremsten Gegner sieht man in Einzelfragen plötzlich zu Bundesgenossen werden, es findet ein gegenseitiger Austausch der Ansichten statt, dem doch von hüben und drüben her die allerverschiedensten Interessen und Motive zu Grunde liegen. Beispiele werden uns mannigfach be-

1) Um Ostern 1878.

gegnen, und wir werden nicht verfehlen, darauf hinzuweisen.

Eben deshalb wäre es verkehrt, an diese Fälle der Uebereinstimmung die Hoffnung auf baldige Beilegung des Streites zu knüpfen. Der Gegensatz der Grundinteressen, der hier sich nur abspiegelt, ist, wenigstens für eine absehbare Zeit, unausgleichbar. Umsomehr aber dürfte für jede der streitenden Parteien die Zeit gekommen sein, zu untersuchen, ob nicht der beiderseits ausgebrochene häusliche Streit einer Ausgleichung auf Grund der Einigkeit in den Hauptfragen fähig sei.

Es wird ein Hauptverdienst von Weiffenbachs Monographie bleiben, die Orientirung über den Stand unserer Frage wesentlich erleichtert zu haben. Denjenigen Forschern ferner, nach welchen das Papiasfragment ein Zeugniss für die Apostel- oder Johannesschülerschaft des Vaters und für seine Kenntniss des vierten Evangeliums nicht darbietet, dürfen auch Weiffenbach's einschlagende Ausführungen in wesentlichen Punkten als abschliessend gelten. Den Anspruch dürfen wir daher unter uns seit seiner Schrift wohl erheben, dass nicht jeder neue Erklärer sich gebehrde, als müsse er die Sache wieder ganz von vorn anfangen. Und da ich so kurz zu sein wünsche als es die Deutlichkeit zulässt, und der Stand der Dinge fordert, so werde ich mich im Folgenden auf die Erörterung derjenigen Punkte beschränken, welche mich von Weiffenbach noch trennen, in denen ich aber bei rein sachlicher Erwägung eine Einigung für ebenso möglich halte, wie in den Hauptfragen.

1. Der Beginn des Fragments „*οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ κτλ.*“ würde zuversichtlich irgend welche Weiterungen nicht veranlasst haben, wenn nicht Weiffenbach jene eigenthümliche Fassung des *καὶ* in Vorschlag gebracht hätte, nach welcher dasselbe mit dem *καὶ* des dritten Satzes zusammengehörig das erste Glied eines ursprünglich beabsichtigten, aber unklar gewordenen „sowohl — als auch“ bilden, und lediglich vorwärtsweisen soll. Bei W. bezweckt diese Fassung, einen Schluss auf das Vor-

ausgegangene völlig abzuschneiden[1]), der unvermeidlich provocirt wird, wenn man das *καὶ* einfach mit „auch“ übersetzt. Ich habe diesen rückwärtsweisenden Sinn des *καὶ* festgehalten, und ebenso die meisten anderen Kritiker der W.'schen Schrift. Er selbst verschliesst sich dem Eindruck nicht, dass seine Erklärung des *καὶ* an einer gewissen Härte leide, (Abhdlung S. 337) und ihres hypothetischen Charakters nicht zu entkleiden sei (ibid. S. 343). Und in der That, wem z. B. würde es einfallen, wenn er bei Irenaeus adv. haer. I, 16, 2 liest: *„Ουκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ἄλλως ἐξηγουμένων αὐτῶν ἀπαγγεῖλαι, ἵνα πανταχόθεν κατανοήσῃς τὸν καρπὸν αὐτῶν“* hier nach einem zweiten verlorenen *καὶ* zu suchen, und sich der natürlichen Beziehung des Gedankens auf das unmittelbar vorhergehende zu verschliessen. Indess macht W. richtig darauf aufmerksam, dass die Erklärung unserer Stelle bedingt sei durch Fassung des *συντάξαι ταῖς ἑρμηνείαις* und des Schlussatzes; wie denn auch nur durch diese sich anschliessenden Erwägungen die Frage über das *καὶ* einigermaassen fruchtbar zu werden verspricht.

Bei der Erklärung des *καὶ* durch „auch“ erhebt sich die Frage, was man als vorausgehend, und als dasjenige zu denken habe, dem die nunmehr von Papias eingeführten mündlichen Ueberlieferungen an die Seite gestellt werden sollen.

Hier schliesse ich mich zunächst den Bemerkungen an, welche W. (Abh. S. 338 f.) gegen diejenigen Erklärer richtet, nach welchen Papias durch das *καὶ* („auch“) die mündlichen Ueberlieferungen der *πρεσβύτεροι* seinen eigenen *ἑρμηνεῖαι* gegenüberstellt, resp. anzureihen verspricht, von denen er dann vorher gesprochen haben würde.[2]) Zu Grunde liegt dieser Erklärungsart die so-

---

1) Schon hier treffen wir ein Beispiel von dem Zusammentreffen extremer Gegner in einem Einzelpunkte der Erklärung unseres Fragments. Wie W. erklärt auch Leuschner, selbstverständlich von ganz anderen Interessen geleitet.

2) Am entschiedensten so Lipsius. Jenaer Lit. Zeitg. 1874 Nr. 38. Zweifelnd Kattenbusch Jahrb. f. d. Theol. 1875 S. 342. Von grund-

gleich zu beleuchtende, auch von Andern, aus entgegengesetzten Motiven getheilte Ansicht, dass es sich bei den mündlichen Ueberlieferungen für Papias lediglich um *ἑρμηνεῖαι* der *λόγια κυριακά* gehandelt habe. Richtig bemerkt indess W. hiergegen, dass bei solcher Entgegensetzung zweier Gattungen von *ἑρμηνεῖαι* nothwendig statt *ταῖς ἑρμηνείαις* vielmehr *ἐμαῖς ἑρμην.* erwartet werden müsste, dass ferner Papias den Erläuterungen seiner Gewährsmänner vor seinen eignen den Vorrang eingeräumt, und sie nicht mit einem entschuldigenden *οὐκ ὀκνήσω* eingeführt haben würde.[1])

Mit den meisten Erklärern bin ich dagegen nach wie vor der Ansicht, dass Papias im vorhergehenden von schriftlichen Quellen geredet habe. Insbesondere treffe ich mit Steitz[2]) in der Vermuthung zusammen, dass Papias durch das „*οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ*" unter Anerkennung des Bedenklichen seines Schrittes, die mündlichen Quellen seines Werkes einführt, gegenüber solchen Quellen, welche seinem Leser in keiner Weise bedenklich erscheinen konnten. Dass aber eben dies schriftliche Quellen waren, soll nach W. der Schlusssatz des Fragments geradezu unmöglich machen. Und wenn er mir auch darin beistimmt, „dass dieser Schlusssatz nur einer vergleichsweisen Höherschätzung der mündlichen Tradition gelte" (vergl. meine Recension S. 130. Weiffenbach Abh. S. 341), so erblickt er gleichwohl noch immer einen „Hiatus" zwischen dem so erklärten Anfang des Fragments und seinem Schlusse. Wenn Papias, — so dürfen wir W.'s Meinung wohl wiedergeben — durch das *οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καί*

verschiedenen Voraussetzungen aus ebenso schon Riggenbach, Jahrb. f. d. Theol. 1868 S. 320. Leimbach, a. a. O. S. 94.

1) Ebenso bereits Steitz Jahrb. f. d. Theol. 1869 S. 143 gegen Riggenbach.

2) Steitz, Stud. u. Krit. 1868. S. 66. — Uebrigens wird bei der eben zuvor erörterten Ansicht die Frage nach den Quellen der *λόγια κυριακά* lediglich umgangen. Hätte Papias auch unmittelbar vorher nur von seinen *ἑρμην.* geredet, noch früher muss er doch irgend einmal gesagt haben, woher er seine *λόγια κυρ.* hatte.

den mündlichen Mittheilungen schon einen secundären Rang gegenüber schriftlichen Quellen angewiesen hatte, so konnte er dies unmöglich damit begründen, dass er auf Bücher nichts gebe. Er musste dann vielmehr sagen, dass er Bücher sehr hochschätze. Da er aber auf Bücher wirklich nichts gab, so musste er — stellte er ihnen im Anfang wirklich die mündlichen Mittheilungen gegenüber, — diese letzteren mit viel grösserer Parrhesie einführen, als er es bei unserer Fassung des *καί* thut.

Diese Erwägungen wären gewiss ganz richtig, wenn in dem *οὐκ ὀκνήσω* nicht deutlich läge, dass Papias für seine Person in der That die Verwendung mündlicher Mittheilungen auch gar nicht für bedenklich hält, dass er mit dieser entschuldigenden Wendung nur einem ihm bekannten Vorurtheil, das auch sein Leser getheilt haben wird, Rechnung zu tragen sucht. Diesem Vorurtheil gegenüber kann er sich allerdings einer gewissen Verschämtheit beim Herausrücken mit seinen mündlichen Ueberlieferungen nicht völlig entschlagen. Er ist sich bewusst, dass er hier einen Boden betritt, von dem er weiss, dass er in den Augen seines Lesers für discreditirt gilt. Nachdem er aber dieses Bedenken durch das Angebot seiner Bürgschaft[1]) und durch Versicherung seiner Besonnenheit besiegt, sodann einerseits sich selbst in die Erinnerung an die Zuverlässigkeit und Reichhaltigkeit der einst ihm fliessenden Quellen lebhaft zurückversetzt, andererseits diesen Reichthum vor seinem Leser entfaltet hat, trägt er schliesslich auch kein Bedenken mehr, mit seiner eigentlichen Meinung zu Tage zu treten, und offen zu sagen, dass er diese — nunmehr als sicher erwiesene — Tradition um ihrer Lebendigkeit willen, den Büchern doch immer noch vorziehe. Die logische Discrepanz, die zwischen dem Anfangs- und Schlusssatze zu walten scheint, wenn man dieselben abstract und hart neben einander stellt, wird sonach paralysirt durch die dazwischenliegende

1) Das *διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν* beziehe ich mit W. auf *πρεσβύτεροι* oder *ὅσα*, beides ist möglich. Das erste wegen der folgenden, die Personen betreffenden Ausführung wahrscheinlicher.

Motivirung. Die Plerophorie des Schlusssatzes erklärt sich aus dem Bewusstsein des Papias, die begreiflichen Bedenken gegen die mündliche Tradition nunmehr zerstreut zu haben.[1])

Wenn aber der zweite Satz des Fragments zeigt, dass Papias berechtigte Bedenken gegen die mündliche Tradition kennt, die er erst hinwegzuräumen nöthig findet, so ist es um so weniger glaubhaft, dass er seinem Leser nicht die Concession sollte gemacht haben, schriftliche, demselben ohne weiteres als zuverlässig geltende Quellen nicht bloss mit in den Kreis seiner Behandlung zu ziehen, sondern dieselben auch an die Spitze zu stellen. Es fragt sich daher nur noch in welcher Art er ihre Benutzung mit derjenigen der mündlichen Ueberlieferungen mag verbunden haben. Hier ist es der Ausdruck *συντάξαι ταῖς ἑρμηνείαις*, dessen Sinn zu erwägen ist.

Nicht ohne Verwunderung finde ich bei W. („Das Papiasfragment," S. 8) die Behauptung ausgesprochen, für den Sinn sei es ziemlich gleichgültig, ob man lese *συντάξαι* oder *συγκατατάξαι*. Jeder dieser Ausdrücke legt meines Erachtens eine andere Ansicht über das Verfahren des Papias nahe. Liest man *συγκατατάξαι* so ist der Sinn: Papias wolle das mündlich Erfahrene mit unter die *ἑρμηνεῖαι* einreihen. Dann gehören jene Mittheilungen mit zur Gattung der *ἑρμηνεῖαι*,[2]) sind lediglich Material zur Erklärung von Herrnsprüchen, die dann bereits anderweitig gesammelt vorliegen. Und dieser Auffassung scheint diese Lesart überhaupt ihre Entstehung zu verdanken. Behält man dagegen den unbestimmteren Ausdruck *συντάξαι* bei, dann könnte der nächste Sinn zu sein scheinen,

1) In dieser Ausführung meine ich die Möglichkeit erwiesen zu haben, in den *βιβλία* des Schlusssatzes ganz dieselben Bücher zu sehen, von denen Papias vorher als von seinen Quellen müsste gesprochen haben. Ich halte es nicht für nöthig jedesmal verschiedene Schriften zu verstehen, weder mit Hilgenfeld vorher Matthaeus und hier etwa Lucas oder gar das vierte Evangelium, noch mit Zahn und And. das erstemal die Evangelien, das zweitemal Erläuterungswerke.

2) Vergl. Eusebius hier § 5 *τοῖς ἀποστόλοις συγκαταλέγει.*"

dass Papias die mündlichen Mittheilungen mit den ἑρμηνεῖαι zusammenstellen, d. h. sie mit denselben versehen wolle, sodass jene Ermittelungen selbst nur zu commentirende Herrnworte geliefert hätten.[1])

In dieser Alternative entscheidet sich W. an verschiedenen Stellen seiner Schrift (S. 50. 58. 69. 70) noch ganz decidirt für das letztere, während Gelehrte sehr verschiedener Tendenz wie Lipsius, Hilgenfeld (Zeitschrift 1875 S. 262), Zahn, Riggenbach, Leimbach u. A. darin zusammentreffen, dass sie Papias nur Auslegungsmaterial sammeln lassen, ohne freilich desshalb alle die Lesart συγκατατάξαι anzunehmen. In der That ist das auch nicht unbedingt nöthig. Denn die Beibehaltung des συντάξαι empfiehlt sich — und nur innere Gründe können hier entscheiden — grade dadurch, dass es durch seine Unbestimmtheit die Vorstellung von jener gemischten Beschaffenheit der mündlichen Mittheilungen ermöglicht, welche durch die Aeusserungen des Papias und Eusebius unweigerlich gefordert wird. Papias hat weder bloss Erläuterungen, noch bloss Sprüche erfahren. Schon seine Worte von den ἐντολαί des Herrn und denen die sie richtig überliefern, ferner aber die Worte des Eusebius („ξένας τέ τινας παραβολάς τοῦ σωτῆρος καὶ διδασκαλίας αὐτοῦ“ — — „Ἀριστίωνος — — τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις“) schliessen das erstere völlig aus.[2]) Die Mittheilungen müssen auch Herrnsprüche enthalten haben. Andererseits aber berichtet Eusebius ausdrücklich, dass Papias noch

---

1) Anders urtheilt Steitz, Stud. u. Krit. 1868 S. 67 f. Er hält auch bei mündlich überlieferten λόγια den Ausdruck συγκατατάξαι für möglich. Allein für Papias mussten grade die mündlich erfahrenen λόγια einen zu selbstständigen Werth haben, um bloss als Auslegungsmaterial für die schriftlich aufgezeichneten innerhalb der ἑρμηνεῖαι zur Verwendung zu kommen.

2) Mit besonders auffälliger Bewusstheit widerspricht diesem Thatbestande Riggenbach a. a. O. S. 320, während Zahn, Stud. u. Krit. 1866 S. 676 sich mit Eusebius' Angaben doch wenigstens auseinanderzusetzen, und sie abzuschwächen sucht. Gegen Riggenbach vergl. die gute Verwerthung des zweiten Fragmentsatzes von Steitz, Jahrb. f. d. Theol. 1869 S. 143.

sonstige Mittheilungen erhielt, Erzählungen und literarhistorische Notizen, und zwar grade auch aus den Umgebungen der Apostel und anderer Jünger (daher er sie nicht wie W. Schrift S. 59 Anm. anzudeuten scheint, aus eigner Autorität zur Erläuterung hinzugefügt haben kann). Dass solche Erzählungen eben zu überkommenen *ἑρμηνεῖαι* von Sprüchen gehört haben müssen, liegt auf der Hand. Wie daher diesen ausdrücklichen Erklärungen des Eusebius gegenüber die heutigen beiderseits einseitigen Ansichten von den mündlichen Quellen des Papias überhaupt haben entstehen können, ist schwer einzusehen, und in der That hat auch, wenn ich nicht irre, W. die seinige schon aufgegeben (Abhdlg. S. 344 f.). Freilich überlässt er es dem Leser die Consequenz zu ziehen, dass die mündlichen Mittheilungen sowohl Herrnsprüche als auch Erläuterungen enthalten haben müssen.

Wenn nun Papias im Vorhergehenden seinen Vorsatz kund gegeben hatte die schriftlich gesammelten Herrnsprüche zu erklären, so würde er hier mit dem *καὶ ὅσα — ἔμαθον — συντάξαι ταῖς ἑρμηνείαις* weiter versprechen, „auch" alles was ihm auf mündlichem Wege zugekommen sei mit den Erläuterungen zu einem *σύνταγμα* zu gestalten, d. h. so, dass einerseits alles zu commentirende seine nöthige Erklärung erhielt, und andererseits alles was zur Erklärung von Herrnsprüchen beitragen konnte, innerhalb der erläuternden Ausführungen seine Stelle fand. Der unbestimmte Ausdruck *συντάξαι* lässt eine solche weitschichtigere Deutung zu, und erlaubt den Schluss, dass Papias in zwangloser Weise sowohl die schriftlichen Spruchsammlungen aus der mündlichen Tradition zu ergänzen, als auch diese Gesammtmasse der *λόγια* mit allen Mitteln der Interpretation wie der Tradition zu erklären beabsichtigte.

Wir werden hiernach wohl bei der Wiedergabe des *καὶ* mit „auch" stehen bleiben können. Was aber W.'s eigene Erklärung betrifft, so fragt es sich, ob eine Verbindung dieses ersten *καὶ* mit dem andern im dritten Satz (*εἰ δέ που καὶ*) überhaupt möglich ist. Dieselbe ist meines

Erachtens durch den Wortlaut nicht bloss erschwert und undeutlich geworden, wie W. selbst zugesteht, sondern einfach verhindert. Ein Anakoluth anzunehmen, ist man zwar berechtigt, wenn die ursprünglich beabsichtigte Form eines Satzes aufgegeben ist, ohne dass derselbe zum Abschluss gelangt wäre, nicht aber wenn ein erster Satz nach Form und Gedanken wohl abgerundet vorliegt und dann ein zweiter Satz mit einem völlig neuen Gedanken eintritt. Das erste *καὶ* nun bezieht sich nach jeder möglichen Fassung darauf, wie Papias sein gegenwärtig entstehendes Buch einrichten wolle, das zweite *καὶ* dagegen bezieht sich auf die Schilderung seiner einstigen, jetzt längst abgeschlossenen Sammler-Thätigkeit. Innerhalb dieser Schilderung behauptet das zweite *καὶ* genau dieselbe Bedeutung „auch" wie das erste. Während dieses andeuten soll, was in dem Buche des Papias zu dem früher Erwähnten noch hinzukommen werde, sagt das zweite, was für Personen einst noch zu den früher genannten *πρεσβύτεροι* hinzugekommen seien als Traditionsvermittler für Papias. Beidemal betrifft die durch *καὶ* bewirkte Entgegensetzung etwas völlig verschiedenes. Und ebendesshalb stehen beide *καὶ* ganz selbstständig neben einander. Gleichwohl fordert die Gerechtigkeit, anzuerkennen, dass W.'s Fassung durch eine wirklich vorliegende Nachlässigkeit in der Ausdrucksweise des Papias veranlasst ist. Denn es ist ja klar, dass an sich betrachtet auch die Mittheilungen der *παρηκολουθηκότες* als Object des *συντάξαι* angesehen werden müssen. Indem W. annimmt, dass Papias eben eine dahinzielende Ausdrucksweise ursprünglich beabsichtigt habe, sieht er in dem Fehlen derselben das Anzeichen eines Anakoluths. Nun ist zuzugeben, dass Papias in dem *καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον* das Object seines *συντάξαι* mit einem zu eng befassten Ausdruck bezeichnete. Zutreffender wäre an erster Stelle ein allgemeinerer, etwa *καὶ ὅσα ἐκ παραδόσεως ἀγράφου παρείληφα,* oder dergl. gewesen, dem dann die Mittheilungen der *πρεσβύτεροι* einerseits und der *παρηκολουθηκότες* andererseits hätten untergeordnet werden können.

Und hier wäre ein „sowohl — als auch“ an seiner Stelle gewesen. Wie der Satz aber einmal vorliegt, ist deutlich, dass Papias zuerst bloss an die πρεσβύτεροι selbst als die ersten und eigentlichen Gewährsmänner gedacht hat, und erst im Fortgang der Schilderung seiner Sammler-Sorgfalt auf die παρηκολουθηκότες zu reden kommt. Allein ebendeshalb dient nunmehr das zweite καὶ einem so völlig andern Zusammenhang, dass es unthunlich ist, in demselben nur die Spur eines Correlats zum ersten καὶ anzuerkennen. Ein solches müsste hier völlig verloren gegangen sein. Da dies nicht anzunehmen ist, so muss eben das erste als selbstständig, mithin als rückweisendes „auch“ betrachtet werden.[1])

2. Der Punkt, um welchen es sich aber bei der Erklärung unseres Fragments in erster Linie handelt, ist bekanntlich der Ausdruck πρεσβύτεροι. Und als die Hauptfrage bezüglich desselben gilt wunderbarerweise noch immer, ob derselbe die Apostel bezeichnen könne, oder ob dies unmöglich sei. Da ich den Beweis für das letztere für hinreichend erbracht ansehe, und der Ueberzeugung bin, dass die Beziehung des Ausdrucks auf die Apostel nicht sowohl auf Gründen — denn diese fehlen in einem geradezu erschreckenden Maasse — als auf theologischem Entschluss beruht, so bin ich mit W. hier in der Hauptsache vollkommen einverstanden.[2]) Ich würde daher diesen

1) Uebrigens ist klar, dass die oben bezeichnete Nachlässigkeit in der Ausdrucksweise des Papias auch diejenige Ansicht verschuldet hat, welche das παρὰ τῶν πρεσβυτέρων nur von indirecter Mittheilung versteht, und wie später gezeigt werden wird, wahrscheinlich schon von Eusebius getheilt wurde. Wenn dabei der Modus des ἔμαθον nur in der Befragung der παρηκολουθηκότες gesehen werden kann, so erhellt, dass hierbei das zweite καὶ nie genügend zur Geltung gelangt, welches eben deutlich die παρηκολουθηκότες neben die πρεσβύτεροι stellt. — Auch andere Erklärungen, welche hier die Bedeutung auch im additionalen Sinn umgehen, scheinen mir nicht richtig; so Riggenbach's „Wenn aber auch etwa nur ein Begleiter etc.“ Interessant ist, dass Hilgenfeld (1875 S. 252 f.) grade den entgegengesetzten Sinn darin findet: „So oft gar ein Jünger derselben kam.“ —

2) Schon allein der Hinweis auf den zweiten Satz des Fragmentes

Punkt nicht wieder aufnehmen, wenn nicht W. durch die Fassung des Wortes als „Gemeindeälteste“ eine Ansicht aufgebracht hätte, von der ich in meiner Recension gesagt habe, dass sie „eine zu weit gehende Beschränkung“ des Begriffs enthalte, was sich natürlich allein auf den Begriffsinhalt bezog, während selbstverständlich eben durch Einschränkung seines Inhalts der Umfang des Begriffs ungebührlich erweitert wird. Ich darf diesen Ausdruck meiner Recension als sehr reservirt bezeichnen. Heute muss ich betonen, dass ich mich der erneuten Beleuchtung einer Ansicht nicht glaube entziehen zu dürfen, die, wenn sie unwiderlegt bliebe ein Stück urchristlicher Ueberlieferung von der Wichtigkeit des Papiasfragments geradezu unverständich machen würde. Zwar sind die Theologen zahlreich, für welche, wenn die πρεσβύτεροι nicht die Apostel sein sollen, alle andern Meinungsverschiedenheiten kein weiteres Interesse haben. Doch nicht Alle suchen wir ja in dieser Specialfrage bloss die Befriedigung bestimmter Tendenzen.

Der Antwort gegenüber, welche W. (Abh. S. 349—354) auf die Bemerkungen meiner Recension gegeben hat, halte ich meine Worte durchgehends aufrecht.[1]) W. stellt

---

sollte genügen, um jene Ansicht unmöglich zu machen: „Es gab hiernach zuverlässige und unzuverlässige Leute, die als πρεσβύτεροι angesehen sein wollten und angesehen wurden, und Papias versichert, dass er sich wohl vorgesehen, welchen er sich anvertraute. Diese Bemerkungen waren vollkommen überflüssig, wenn für Papias wirklich die Möglichkeit vorlag, einfach Apostel oder Herrnschüler als seine Gewährsmänner zu nennen. Und noch wunderlicher würde dieser Satz, wenn wirklich παραγινομένοις zu lesen wäre, Papias also in der That die unnöthige Versicherung abgäbe, dass er Christi unmittelbare Jünger den τὰ πολλὰ λέγουσιν vorzog.“ (Vgl. meine Recension von Leimbach „das Papiasfragment,“ lit. Centralblatt 1876, Nr 22 S. 715.) Aehnlich Weiffenbach, Papiasfragment. S. 32. 54. Abh. S. 372. Aber man, mag das so oft wiederholen, wie man will — stat pro ratione voluntas. Vergl. besonders Leimbach S. 66.

1) Ich habe gesagt, a. a. O. S. 131: „Gemeindeälteste gab es unzählige, und unmöglich konnte dies Amt den Aeusserungen eines Mannes urkundlichen Werth geben. Sollen es also bestimmte Aelteste gewesen sein (s. S. 46), die zufällig die Apostel oder Jesum

zunächst in Abrede, dass der blosse Ausdruck „die Gemeindeältesten" zur Bezeichnung der betreffenden Personen in unserem Fragmente zu allgemein sei. Freilich hat er schon S. 41—46 seiner Schrift anerkannt, dass der blosse Artikel für sich bei πρεσβ. nicht genügen würde. Er giebt aber dort, und auch jetzt wieder, der Sache die Wendung, dass grade der bestimmte Artikel „die Aeltesten" sie als bestimmte, gewisse Aelteste kennzeichne. Diese nähere Bestimmung aber ergebe sich aus dem Context des Fragments.

Offenbar liegt hier ein Irrthum über den wirklichen Sachverhalt vor. Nicht der Context kann es motiviren, dass die betreffenden Personen als die πρεσβύτεροι bezeichnet werden, sondern dass darunter eine beschränkte Anzahl bestimmter Personen verstanden wird, das ist eine Voraussetzung, welche der Verfasser und die ursprüng-

selbst noch gehört hatten, so reichte zu ihrer Bezeichnung der blosse Titel „die Gemeindeältesten" nicht aus. Sachlich sind wir dann doch wieder bei den ἀρχαῖοι ἄνδρες angelangt, für deren Qualification es ganz irrelevant ist, ob sie hie und da auch ein Gemeindeamt inne hatten oder nicht. Nur dann war das blosse „οἱ πρεσβύτεροι" eine verständliche Bezeichnung der Persönlichkeiten, auf die es Papias ankam, wenn darunter eine beschränkte Zahl solcher verstanden wurde, welche noch einzelne Apostel oder wohl gar Jesum selbst gesehen hatten. Die Stellen, welche der Verf. S. 39 n. 2 aus dem N. T. beibringt, beweisen nichts für seinen Zweck, weil in ihnen allen von Presbytern bestimmter einzelner Gemeinden, nicht aber von πρεσβύτεροι schlechthin die Rede ist. Nur das ist das Charakteristische der πρεσβύτεροι bei Papias wie Irenaeus, ganz ebenso wie später bei Eusebius (h. e. III, 3, 1) u. A. dass man von seinem jedesmaligen Standpunkte aus Leute bezeichnen will, welche der christlichen Urzeit möglichst nahe standen, und deren Aeusserungen daher einen besonderen urkundlichen Werth hatten. Im Papianischen Sinne würde der Ausdruck daher Männer der ersten und zweiten christlichen Generation bezeichnen, mit Ausschluss der Apostel, die von vorn herein eine eximirte Stellung hatten. Den Aristion dagegen von dieser Zahl von πρεσβύτεροι auszunehmen, ist nicht nothwendig, und die besondere Bezeichnung des „Presbyters" Johannes erklärt sich zur Genüge, wenn er als der Längstlebende der ersten Generation für die folgenden Geschlechter der πρεσβύτερος κατ᾽ ἐξοχὴν wurde und blieb. Als blosser „Gemeindeältester" aber versinkt er in der Turba seiner Collegen."

lichen Leser dieses prooemiums zum Context desselben schon mit herzugebracht haben müssen, und ohne welche grade das was dasteht sinnlos wäre. Nirgends geht der Context dazu fort, diese *πρεσβύτεροι* als das zu definiren, was sie sein mussten, wenn Papias' Erkundigungen bei ihnen oder nach ihnen irgendwelche urkundliche Bedeutung haben sollten, nämlich Zeitgenossen der Apostel, die ebendesshalb diese letzteren (oder Jesum selbst)[1]) noch gesehen und gehört haben k o n n t e n, und entweder wirklich, o d e r angeblich gesehen und gehört h a t t e n; ein klares Anzeichen davon, dass dies für Papias und seine Leser v o n s e l b s t schon in dem blossen Ausdruck *πρεσβύτεροι* gelegen haben muss, vor allem das höhere Alter und damit die apostolische Zeitgenossenschaft. Die Kategorie dieser *πρεσβύτεροι* war freilich auch so noch eine zu allgemeine. Und hierauf beruft sich W. gegen mich; indem er sagt: „Solche Männer des Alterthums gab es zahlreiche, aber unmöglich konnte diese Qualität allein den Aeusserungen des Papias (?) urkundlichen Werth verleihen. Waren es also bestimmte Männer des Alterthums, die zufällig die Apostel oder Jesum selbst noch gehört hatten, so reichte zu ihrer Bezeichnung der b l o s s e Titel „Männer des Alterthums" nicht aus". — Wenn dann aber W. meint, die auch für mich erforderliche Beschränkung der *πρεσβύτεροι* auf Zeitgenossen und Schüler der Apostel und Jesu biete eben der dritte Satz des Fragments selbst mit wünschenswerthester Deutlichkeit dar, so zeigt ein etwas schärferer Blick auf den Context, dass dies eine Täuschung ist. Zunächst stelle ich, um eine leichte Verschiebung des Sachverhalts durch W. zu repariren, in Abrede, dass eine Näherbestimmung dieser *πρεσβ.* wie die obige für Papias und seine Leser erst nothwendig war. Sie ist es für den heutigen Ausleger, dem ein anderer Sinn des Wortes hier möglich scheinen könnte. Sodann

---

1) Diese Ausdehnung ist dem Begriff wegen Aristion und Johannes zu geben. Thatsächlich spricht aber Papias im ersten Satz nur von Apostelschülern. Herrnschüler hat er selbst nicht mehr gesehen.

aber stelle ich in Abrede, dass Papias selbst die Beschränkung dieser „Männer des Alterthums“ auf Apostelschüler irgendwo thatsächlich vorgenommen hat. Selbstverständlich vielmehr war es ihm, dass *οἱ πρεσβύτεροι* Zeitgenossen und entweder wirklich oder doch möglicherweise auch Schüler der Apostel gewesen waren. Dieser Begriff von *οἱ πρεσβύτεροι* ist es bereits, den er nun allerdings noch näher bestimmt, aber nicht im dritten Satz, sondern im zweiten, und zwar nicht bloss durch den Context, sondern ausdrücklich. Aber wie? Lediglich nach inneren Kriterien unterscheidet er unter den *πρεσβύτεροι* die, deren Mittheilungen er zu erlangen gesucht hat, und für deren Wahrheit er einsteht, von denen, die allerdings nur eine getrübte Tradition zu liefern im Stande gewesen wären, und in der That das Traditionswesen damals schon in Misscredit gebracht zu haben scheinen. Diese scheidet er also aus. Dieselben galten aber unzweifelhaft bei ihren Anhängern und Parteigenossen ebenfalls für *πρεσβύτεροι*, und zwar für zuverlässige *πρεσβ.* in obigem Sinn, wie denn ja notorisch grade die Gnostiker alles aufboten, eine ununterbrochene Tradition von den Aposteln her für ihre Mysterien zu erweisen. Papias lässt diesen Anspruch dahingestellt. Keineswegs unterscheidet er seine *πρεσβύτεροι* von den Irrlehrern nach dem äusseren Kriterium der Herrn- oder Apostelschülerschaft. W. selbst kann das nicht annehmen, da er weder *ἀλήθεια* von Christus versteht, noch *παραγινομένοις* liest, worin ich ihm vollkommen beistimme. Nach demjenigen was sie berichten nur, will Papias seine Auswahl unter den *πρεσβύτεροι* treffen. Mit diesen so näher bestimmten *πρεσβύτεροι* kommen wir dann zum dritten Satz. Auch hier wird dies einfach vorausgesetzt, dass die *πρεσβύτεροι* als solche über Apostelaussagen berichten konnten, keineswegs aber wird hier eine ganz vage Kategorie wie „die Gemeindeältesten“ zu einem vernünftigen Sinn (Apostelschüler) erst limitirt. Der Begriff *πρεσβύτεροι* bringt vielmehr zum Context des dritten Satzes diese Limitation schon mit, aus dem zweiten Satz noch das specielle Moment der sachlichen Zuver-

lässigkeit. Er muss also diese Limitationen hier schon in sich tragen. Und der dritte Satz würde, von Gemeindeältesten, immerhin nach dem zweiten Satz von solchen, die wahres und richtiges lehren, redend einen vernünftigen Sinn gar nicht haben, vielmehr jedem die Frage auf die Lippen legen: was in aller Welt denn solche vortreffliche Gemeindeälteste befähigte, über die Aussagen von Aposteln einen authentischen Bericht zu geben. Eben diese Frage beantwortet sich von selbst nur dann, wenn der Ausdruck *πρεσβύτεροι* im Munde des Papias für sich allein schon lediglich solche Männer bezeichnet, die vermöge ihres Alters Schüler des Herrn und der Apostel mindestens sein konnten.[1])

Nicht so steht es also, dass der Context eine bestimmte Erklärung des Wortes *πρεσβύτεροι* liefert, sondern so, dass er eine bestimmte Erklärung des Wortes zu seinem eigenen Verständniss fordert. Dies darf nicht verwechselt werden. Während in Wirklichkeit der Context den heutigen Leser erst zu einer hypothetischen Näherbestimmung des Ausdrucks *πρεσβύτεροι* sollicitirt, um seinerseits verständlich zu werden, glaubt W. aus ihm diese Näherbestimmung direct zu entnehmen. Dies sind indess so grundverschiedene logische Operationen, dass ihre Auseinanderhaltung die Bedingung für jede erspriessliche Exegese ist.[2])

Noch weniger als in dieses Vertrauen W.'s auf den Context, kann ich mich in die Behauptung desselben finden, dass die hier nothwendige Näherbestimmung des Be-

1) Wie wenig in der That für W. selbst die Erklärung des Worts durch „Gemeindeälteste" ausreicht, zeigen die immer wieder angebrachten Näherbestimmungen und Cautelen, mit welchen er seinen Ausdruck zu umgeben genöthigt ist. Vgl. besonders „Papiasfragm." S. 70 f. S. 142 „die meist" (! nein, nothwendig und immer) „durch höheres Alter ausgezeichneten und ehrwürdigen." —

2) Hilgenfeld hatte in der That vollkommen Recht, wenn er W. auf die Näherbestimmung seiner „Gemeindeältesten" zur Antwort gab: „Aber so etwas steht nicht da" (nämlich im Context) Zeitschrift 1875 S. 247.

griffes *πρεσβύτεροι* „höchstens ein accidentelles Moment zu demselben hinzubringe" (Abh. S. 351). Wir sind von der Kenntniss des Papianischen Sprachgebrauchs verlassen, bis auf das, was wir aus den Fragmenten schliessen können. Wir sind auf den Weg gewiesen, von der Function, in welcher der Vater seine *πρεσβύτεροι* ohne Weiteres vorführt, hypothetisch auf den Begriff zurück zu schliessen, den er mit dem Worte *πρεσβύτεροι* verbunden haben muss. Dieser Begriff muss ein solcher gewesen sein, dass das, was ohne Weiteres von den *πρεσβύτεροι* ausgesagt wird, mit Fug und mit Vernunft von ihnen ausgesagt werden konnte. Dasjenige Moment, ohne welches sie die, ihnen hier zugeschriebene Function der Berichterstattung über Apostel-Aeusserungen gar nicht ausüben konnten, wird das Hauptmoment im Begriff der Papianischen *πρεσβύτεροι* sein müssen. Und dieses Hauptmoment sollte sein, dass sie „Gemeindeälteste" waren? Und ein accidentelles Nebenmoment sollte sein, dass sie Apostelschüler gewesen waren? Diese Logik ist nicht die meinige.[1])

Auch Weiffenbach muss im Sinne gelegen haben, dass alle Berufungen auf den Context, selbst wenn sie berechtigt wären, schon deshalb hier den gewünschten Erfolg nicht haben können, weil schon vor Entwicklung eines Contextes, gleich im Anfang die Kategorie *οἱ πρεσβύτεροι* auftritt.

Noch von einer andern Seite her sucht deshalb W. das sehr begreifliche Bedürfniss nach Limitation seiner „Gemeindeältesten-" Kategorie zu befriedigen. Er stellt in Abrede, dass Papias bei seiner Fassung nur von Gemeindeältesten schlechthin reden würde. Genau wie im N. T. sei auch hier nur von Aeltesten bestimmter ein-

---

1) Und schliesslich auch wohl nicht — wenigstens nicht ernstlich und definitiv — diejenige Weiffenbachs. Wenigstens a. a. O. S. 339 macht er es seinen Gegnern wieder zum Vorwurf, dass sie „alle ein wesentliches Moment erst in das Wort eintragen müssen." Welches Recht dieser Vorwurf hat, erhellt aus dem Obigen.

zelner Gemeinden die Rede. Ohne Zweifel wird diese Näherbestimmung durch den Context weder geliefert, noch gefordert. W. begründet dieselbe lediglich durch eine Vermuthung über den verlorengegangenen Theil des prooemiums, in welchem von den Orten und Gegenden die Rede gewesen sein werde, wo diese Presbyter ansässig gewesen seien. So wenig ich die besonders mir gegenüber hervortretende Strenge W.'s gegen Wahrscheinlichkeitsschlüsse auf diesem dunkeln Gebiete theilen kann, so möchte ich doch glauben, dass er hier selbst die Grenze überschreitet, welche unsern Vermuthungen gezogen ist. Die Unsicherheit mit welcher er zwischen Kleinasien und Palästina in dieser Beziehung schwankt, zeigt, wie wenig sich diese Muthmassungen consolidiren lassen.[1])

Ein Hauptgewicht legt endlich W. („Papiasfr. S. 40, 109—11. Abh. S. 353") darauf, dass sich bei seiner Fassung von *πρεσβύτεροι* am leichtesten erkläre, weshalb nachher nicht Aristion, sondern allein Johannes als *πρεσβύτερος* bezeichnet wird. Jener sei eben nicht Gemeindebeamter gewesen, sondern allein dieser. In der That haben sich durch diesen Umstand mehrere Erklärer verleiten lassen, während sie sonst das *πρεσβ.* anders verstehen, es hier plötzlich entweder nur, oder doch auch „Gemeindeältester" bedeuten zu lassen. Gegen solche Inconsequenz wendet sich W. mit Recht. Ich gedenke mich

---

1) Nur aus einer Uebereilung kann ich es mir erklären, dass W. S. 352 der Hypothese Hilgenfelds zustimmt, nach welcher derselbe unseren Aristion mit dem Ariston von Pella identificirt. (Zeitschr. 1875 S. 256). Diese Hypothese hat bei Hilgenfeld deshalb ihren guten Sinn, weil er schon seit langer Zeit (bereits in s. Schrift über „die Evangelien etc." 1854, S. 339) die Ansicht vertritt, dass Aristion und Johannes gar nicht eigentliche Jünger Jesu gewesen, sondern nur im allgemeineren Sinn als *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* bezeichnet seien. Allein für Weiffenbach sind sie wirkliche Herrnschüler. Und doch findet er es „sehr treffend", den Berichterstatter über Vorgänge des Jahres 135 (Euseb. h. e. IV, 6) mit einem Jünger Jesu zu identificiren, und erblickt darin einen nach Palästina weisenden Fingerzeig für seine Aeltesten. Ausserdem aber ist ihm ja Arist. gar kein Presbyter.

derselben jedoch nicht schuldig zu machen. Nachdem ich erwiesen habe, dass die Bedeutung „Gemeindeälteste“ für πρεσβ. das Fragment schon an den früheren Stellen völlig dunkel lassen würde, dasselbe vielmehr einen Begriff der πρεσβ. fordert, der diese letztern befähigt erscheinen lässt, über Apostel- und Herrnworte als αὐτήκοοι zu referiren, so ist für mich Selbstfolge, dass auch der Aristion, auf welchen eben dieses Hauptmerkmal zutrifft, zu den πρεσβύτεροι des Papias gerechnet werden muss. So bleibt nur zu erklären, wie es gekommen ist, dass von den beiden nachträglich erwähnten Herrnschülern der Johannes allein jene Bezeichnung an sich gezogen hat und so Aristion derselben beraubt worden ist. Ich habe gesagt, dass dieser Johannes den damals lebenden als πρεσβύτερος κατ' ἐξοχήν gegolten haben werde; und dass er als solcher im Werk des Papias aufgetreten sein muss, ist in der That zu schliessen aus den Stellen bei Eusebius, wo dieses Herrenschülerpaar stets wieder so erscheint, dass nicht Aristion, sondern nur Johannes als ὁ πρεσβύτερος bezeichnet wird, (§ 5. § 7. § 14), und endlich im zweiten Papiasfragment § 15 der Ausdruck ὁ πρεσβύτερος schon allein für sich, den Lesern verständlich, eben jenen Johannes zu bezeichnen scheint (vgl. § 14 παραδόσεις und παράδοσιν). Ist es nun aber denkbar, dass dem Johannes diese Bezeichnung nur in dem ganz vulgären Sinn von „Gemeindeältester“ beigelegt worden sei, wenn sie doch so sehr zu einem stehenden cognomen wurde, dass bisweilen sogar gradezu das nomen proprium dadurch vertreten wurde? Grade dieser Umstand beweist aufs Schlagendste, dass dem Papias und seinen Lesern bei diesem Gebrauch des Ausdrucks πρεσβύτερος der Gedanke an den amtlichen Sinn des Worts völlig ferngelegen haben muss, so dass sie nicht einmal in Versuchung kamen, den höheren Sinn mit jenem zu confundiren. Oder was sollten sich die Leser, wenn ihnen die höhere, in Traditionsverhältnissen gleichsam genealogische Bedeutung des Worts ganz fehlte, dabei denken, wenn es bisweilen hiess: „und dieses sagte der Gemeindeälteste.“ Welcher Gemeinde-

älteste? was für eine Zumuthung darunter einen bestimmten Mann verstehen zu sollen. Das Wort muss daher eine auszeichnendere Bedeutung in der That gehabt haben.[1]) Die Annahme liegt nun meines Erachtens sehr nahe, dass der Ausdruck als cognomen an dem Manne haften geblieben ist, dessen Leben in eine Zeit hinüberragte, wo die Männer, welche die dritte und vierte Christengeneration als „die Alten“ *„οἱ πρεσβύτεροι“*, d. h. aber damals: als Autopten der Gründungszeit verehrte, bereits rar wurden, in einem Sinne haften geblieben ist, nach welchem es selbstverständlich war, dass die Gesammtzahl dieser *„πρεσβύτεροι“* sich nicht ergänzte, sondern auf dem Aussterbeetat stand; in einem Sinn also, der je länger desto mehr dieses cognomen in seiner Bedeutung und seinem Werthe steigerte, während der Aeltestentitel sich fortpflanzte, und mit der Zeit immer weniger zu einer auszeichnenden Benennung sich eignete.[2])

1) Aehnlich schon Zahn, Stud. u. Krit. 1866. S. 664, freilich zu ganz anderen Zwecken.

2) Wenn W. fragt, woher ich die Kunde habe „dass“ dieser Johannes der Längstlebende der ersten Generation gewesen sei, so habe ich zunächst nur gesagt, jene Bezeichnung erkläre sich — — „wenn er der Längstlebende gewesen sei.“ Sodann aber weiss W., dass diese Hypothese heute so wenig unerhört ist, dass sie grade von einer Anzahl der Kritiker denen auch W. nicht fern steht, zur Erklärung der kleinasiatischen Johannestradition herangezogen wird. —

(Schluss folgt im nächsten Hefte.)

Neue Studien zur Papstchronologie.

Von

R. A. Lipsius.

I.

Das felicianische Papstbuch.

In meiner „Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts" (Kiel 1869) habe ich zuerst die unter dem Namen des catalogus Felicianus bekannte Redaction des Liber Pontificalis vom Jahre 530 einer eingehenden Kritik unterzogen. Gegenüber der bisher herrschenden Ansicht, dass diese, in drei Handschriften des 9. Jahrhunderts erhaltene, Redaction einfach als die Quelle der jüngeren, bis zum Jahre 687 fortgeführten, Redaction zu betrachten sei, habe ich in dem felicianischen Texte zahlreiche Lücken und Verderbnisse aufgezeigt, welche aus den jüngeren Texten ergänzt, beziehungsweise berichtigt werden müssten. Hierbei habe ich wiederholt auf die doppelte Möglichkeit hingewiesen, dass der ursprüngliche Text des Felicianus vollständiger gewesen sei, als unsre dermaligen Handschriften, oder dass die fehlenden Stücke in einer ältern, von dem Redactor des Jahres 530 bearbeiteten und weitergeführten Recension des Buches der Päpste gestanden haben (S. 90). Insbesondere habe ich offengelassen, ob die Weglassungen im Felicianus blosse Versehen, oder wenigstens theilweise absichtliche

Kürzungen seien (S. 102). Was aber das Verhältniss der beiden Recensionen von 530 und 687 zu einander betrifft, so habe ich (S. 83) zuerst die Vermuthung ausgesprochen, dass die jüngere Recension (von 687) nicht unmittelbar aus unserm felicianischen Texte, sondern aus einem etwas älteren Werke geflossen sei, welches bis Symmachus oder Hormisda reichte und späterhin stückweise fortgesetzt wurde.[1]) „Wäre jener Text direct aus F (dem Felicianus) geflossen, so müsste er nicht bloss aus besseren Handschriften als die gegenwärtig erhaltenen geschöpft, sondern auch nach einer älteren Quelle vielfach emendirt sein.“ Nur unter diesem ausdrücklichen Vorbehalte habe ich im Verlaufe meiner Untersuchung überall, wo ich in unserm jetzigen Texte des Felicianus Verderbnisse und Weglassungen nachwies, von dem „Originaltexte von F“ gesprochen.

Es hat mir nun zur grössten Freude gereicht, dieses Ergebniss von competentester Seite her theils bestätigt, theils weitergeführt zu sehn. Herr Abbé Duchesne hat in seiner durch Gelehrsamkeit, Scharfsinn und kritische Unbefangenheit hervorragenden Schrift „Etude sur le Liber Pontificalis“ (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome Fasc. I. Paris 1877) die Entstehungsgeschichte des Buchs der Päpste einer neuen, tief eindringenden Untersuchung unterworfen. Obwohl die darin gegebene Kritik des felicianischen Buches theilweise zu andern Ergebnissen kommt als ich, so ist doch grade die Hauptsache, der Nachweis eines älteren Originals, aus welchem sowohl unser gegenwärtiger Text des Felicianus, als die bis Conon (687) und weiter fortgeführten Recensionen geschöpft sind, in Wahrheit nur eine Bestätigung und Weiterführung der von mir begonnenen Kritik. Um so leichter wird es mir, an eine unbefangene Prüfung der zwischen Duchesne und mir noch übrigen

1) Die ebendaselbst ausgesprochene Vermuthung, dass die in der Redaction von 687 benutzte Fortsetzung des symmachianischen Papstbuchs bis Gregor den Grossen reichte, kann hier vorläufig dahingestellt bleiben.

Differenzen zu gehn.[1]) Die Schrift von Duchesne handelt in 3 Büchern 1) von der Abfassungszeit 2) von den Handschriften 3) von den Quellen des Liber Pontificalis. Sein Hauptergebniss ist dieses, dass die älteste Redaction bis Symmachus ging und bald nach seinem Tode unter Hormisdas c. 514 n. Chr. abgefasst wurde. Dieselbe trägt bis in die Biographien der ältesten römischen Bischöfe hinauf die deutlichen Spuren einer Abfassung im Anfange des 6. Jahrh. Sie ist kein offizielles Werk der römischen Kanzlei, sondern eine vielfach unzuverlässige Privatarbeit, deren Tendenz die Rechtfertigung des Papstes Symmachus, und die Beglaubigung der zur Zeit des Symmachus geltenden oder von diesem Papste gegebenen kirchlichen Ordnungen durch zahlreiche ältere Präcedenzfälle ist.[2]) Das in dem cod. Veron. bibl. capit. 22 fragmentarisch erhaltene Papstbuch, welches nur noch den Schluss der vita Anastasius' II. und die vita des Symmachus enthält, ist wahrscheinlich einige Jahre später entstanden, und dient dem entgegengesetzten Interesse, die Sache des Gegenpapstes Laurentius zu verfechten. Unter den Quellen des symmachianischen Papstbuchs zählt Duchesne eine ganze Reihe von Apokryphen auf, welche theils sicher, theils wenigstens nach seiner Ansicht aus der Zeit und der

---

1) Nach Abschluss der gegenwärtigen Abhandlung ist der mir gütigst übersendete Aufsatz von Waitz „Ueber die verschiedenen Texte des Liber Pontificalis" im Neuen Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde Bd. IV (1878) S. 217—237 in meine Hände gekommen. Derselbe tritt in allen zwischen Duchesne und mir streitigen Punkten, namentlich in der Auffassung des Felicianus als eines blossen Excerptes aus dem Liber Pontificalis, auf die Seite von Duchesne. Ich finde jedoch nicht, dass meine Arbeit hierdurh überflüssig geworden ist. Da mir überdies Zeit und Lust fehlt, dieselbe mit Rücksicht auf Waitz umzuarbeiten, so begnüge ich mich, auf seine Ergebnisse in einigen Noten unter dem Text Bezug zu nehmen.

2) Es ist von Interesse, die Resultate Duchesne's mit den Urtheilen von Janus „der Papst und das Concil" (Leipzig 1869) S. 139 ff. zu vergleichen. Auch Janus datirt die älteste Redaction des Buchs der Päpste aus der Zeit des Hormisdas und stellt das Ganze unter den Gesichtspunkt einer berechnenden Fiction.

Partei des Symmachus herstammen, wie die constitutio Silvestri, das zweite Concil Silvesters, die gesta de Xysti purgatione, die gesta Liberii, die acta Eusebii presbyteri. Im Gegensatze zu meinen Ausführungen leugnet er entschieden, dass das symmachianische Papstbuch eine Bearbeitung oder Fortsetzung einer noch ältern Papstgeschichte sei und statuirt als Quellen desselben (ausser den genannten Apokryphen und verschiedenen Märtyrerakten) nur die liberianische Chronik vom Jahre 354, die Chronik des Hieronymus und allerlei nicht näher bestimmte Nachrichten aus den römischen Archiven. Der Text dieses ältesten liber Pontificalis soll am Vollständigsten in den als Classe A bezeichneten Handschriften, die namentlich durch den cod. Lucc. bibl. capit. 490 aus dem 8. Jahrh. repräsentirt werden, weniger gut in den Handschriften der Classe B, dem berühmten Cod. Neapol. (bibl. nat. IV. A. 8 saec. VII) und seinen Sippen enthalten sein. Dagegen sei der als felicianische Recension bezeichnete Text vom Jahre 530 nur ein Excerpt, zu dem Zwecke arrangirt, um in eine Sammlung kirchlicher Kanones Aufnahme zu finden, daher namentlich fast alle Nachrichten über Fundationen und Donationen, als für diesen Zweck unwesentlich gestrichen, aber auch sonst noch zahlreiche Kürzungen (suppressions) vorgenommen worden seien.

Ein Hauptverdienst der Schrift von Duchesne besteht jedenfalls in der Sammlung und Sichtung eines ungleich reicheren handschriftlichen Apparates als den frühern Bearbeitern zu Gebote stand. Sein Verzeichniss umfasst nicht weniger als 110 Manuscripte, von denen er selbst 94 eingesehen oder verglichen hat. Eine genaue Charakteristik derselben führt ihn zur Annahme von vier Hauptklassen, unter denen die oben genannten als A und B bezeichneten die wichtigsten sind.

Es kann nicht meine Aufgabe sein, die gegebene Classificirung einer eingehenden Prüfung zu unterwerfen. Die kritische Behandlung des liber Pontificalis wird sich im Allgemeinen an die hier von Duchesne gegebenen

Nachweise zu halten haben[1]); insbesondere wird er wohl darin Recht behalten, dass der relativ ältere Text nicht in der Classe B (Neap. u. A.), sondern in der Classe A (Lucc. u. A.) erhalten ist, obwohl beide auf einen gemeinsamen Archetypus zurückweisen, zuweilen also auch B das Ursprüngliche bewahrt haben kann.[2]) Für die Kir-

1) Dass die von mir (Chronologie S. 82 ff.) gegebene Gruppirung nur eine vorläufige sein könne, habe ich selbst (S. 88) ausdrücklich bemerklich gemacht. Doch wird es zur gerechten Würdigung derselben nicht überflüssig sein, daran zu erinnern, dass es für die von mir verfolgten Zwecke nicht sowohl auf die vollständigen Texte, als auf die in den verschiedenen Handschriften überlieferten Reihenfolgen und Amtszeiten der römischen Bischöfe ankam. Hierfür reichte die von mir gegebene Gruppirung aus; weitere Ansprüche hat sie nicht erhoben.

2) Während Duchesne den Felicianus (F) als Auszug einer älteren Recension des Liber Pontificalis betrachtet, urtheilt Waitz (S. 225) umgekehrt, dass derselbe „nicht einen ältern ächten, sondern vielmehr einen schon veränderten, zum Theil corrumpirten Text des Liber Pontificalis benutzt hat und mit seinen Fehlern wiedergibt." „Dieser Text ist der welchen Duchesne A genannt hat und als dessen ältester Repräsentant der Luccheser Codex angesehen werden muss." Zu dem Ende bemüht sich Waitz (S. 225 ff.), die Priorität der Recension B, deren ältester Zeuge der Neapolitaner Codex ist (N. bei Waitz), vor der Recension A (Lcc bei Waitz) zu beweisen. Während überall, wo der Felicianus einen kürzern Text bietet, derselbe ein blosses Excerpt sein soll, so soll umgekehrt der kürzere Text von B der ursprünglichere, der längere von A eine spätere Erweiterung sein. Indessen kann er sich selbst nicht verhehlen, dass mehrfach auch A gegen B das Ursprüngliche bewahrt, daher er sich schliesslich zur Statuirung eines alten Textes des Liber Pontificalis herbeilässt „der weder ganz N (B) noch Lcc (A) entsprach" (S. 237). Nur daran soll festgehalten werden „dass N dem Urtext näher steht als Lcc." Hat aber auch N (B) „den ursprünglicheren Text nicht überall rein wiedergegeben," so können zunächst eine Anzahl Beispiele, in welchen der Text von A Verderbnisse zeigt, die nicht auch in B eingedrungen sind, wenigstens nicht mehr als Belege für die Annahme verwerthet werden, dass der Text von A jünger als B sei. In den Fällen wo F und A gemeinsame Textverderbnisse verrathen, ist zunächst nur eine nähere Verwandtschaft von F mit A erwiesen. Als solche Beispiele von Textverderbnissen in F und A, wie dergleichen auch in den besten Handschriften vorkommen, habe ich schon selbst einige angeführt. So bei Callistus: 'Theodoli Obolli' st. 'Eliogabali' (Li-

chengeschichte bis zur Mitte des 4. Jahrh. kommt nur die Textbeschaffenheit der älteren vitae pontificum bis auf

berianus), aber auch das 'Helioballi' von B ist, nur anders, verderbt. Ebendahin kann man bei Hyginus die Lesart Severi st. Veri rechnen, wo noch das Excerpt aus der Zeit Conons Veri liest. Zur richtigen Beurtheilung dieses Falles ist aber hinzuzufügen, dass derselbe Fehler 'fuit temporibus Severi et Marci' bei dem Nachfolger des Hyginus, Anicet, in sämmtlichen Texten von P, und auch im Excerpte aus der Zeit Conons wiederkehrt. Waitz führt ferner an bei Pontianus den Zusatz 'adflictus maceratus fustibus', bei Xistus 'sedis apostolicae' (F ad sedem apostolicam) st. 'patriarchae', bei Fabian das „überflüssige" 'christiani' hinter 'multi'. Am scheinbarsten ist hier der Zusatz bei Pontianus, den auch L (Liberianus) ebensowenig wie B kennt. Unzweifelhaft ist er spätere Ausmalung; es fragt sich nur, ob erst A ihn zugesetzt, oder B als überflüssig wieder gestrichen hat. Dass auch der letztere Fall nicht unerhört ist, zeigt das Beispiel in der Constitution des Eleutherus, wo der, auch von der alten Sammlung päpstlicher Statuten in dem Codex der Cathedralbibliothek zu Modena Ord. 1 N. 12 (M bei Waitz) bestätigte Satz 'maxime fidelibus quod deus creavit' in B gestrichen ist. Waitz selbst muss hier zugestehen, dass diese Worte nicht fehlen dürfen. Dass bei Xistus die Lesart 'patriarchae' die ursprüngliche sei, scheint derselbe Cod. Mutinens., der ebenso liest, zu beglaubigen; es kann aber ebensogut eine sehr alte Glättung sein, um die Wiederholung des Ausdrucks sedes apostolica zu vermeiden. Für die umgekehrte Aenderung, die Waitz annimmt, fehlt jeder Grund: denn dass die Bezeichnung des Papstes als patri archa einem römischen Schriftsteller des 6. oder 7. Jahrhunderts anstössig gewesen sei, wird kein Kundiger behaupten wollen. Ob übrigens die Wendung in beiden Recensionen von P 'litera salutationis — quod est formata' ursprünglicher sei, als der schwierigere aber wie es scheint technische Ausdruck in F 'formata salutationis' dürfte auch noch zu bezweifeln sein. Bleibt ausser den angeblichen oder wirklichen Zusätzen 'Romanam' zu dem ersten 'sedem apostolicam' und 'christiani' von allen für die Ansicht von Waitz S. 226 aufgeführten „Corruptelen", welche A und F gemein haben sollen, nur das 'fuit temporibus Diocletiani' bei Urbanus, was weiter unten im Text zu erledigen sein wird. Auch hier ist der Text von B nicht ursprünglich. — Alles Andere, was Waitz für seine Charakteristik der Recension von A als „eines veränderten zum Theil schon corrumpirten" Textes geltend macht, betrifft eine Reihe angeblicher Erweiterungen des ursprünglichen Textes. Aber wenigstens das Beispiel bei Cornelius (S. 226 ff.) ist nicht hierher zu zählen, wie Waitz schliesslich selbst findet. Auch die Worte 'post hoc ambulavit noctu Centum-

Liberius in Betracht. Nur für diesen ältesten Abschnitt des Papstbuchs habe ich selbst die verschiedenen Texte ge-

---

cellis' haben freilich nicht in F, aber in P ursprünglich gestanden, wie sich weiter unten ergeben wird.

Von den übrigen Beispielen ist das bei Damasus sehr zweifelhaft. Hier liest A 'hic fecit basilicas duas, unam beato Laurentio iuxta theatrum et alia via Ardentina ubi requiescit et in catacumbas (catatymbas) ubi iacuerunt corpora etc.' Die gesperrten Worte lässt B weg. „Wer sieht nicht," urtheilt Waitz, „dass das 'via Ardentina ubi requiescit' eingeschoben ist, hierher aus dem Schluss übertragen, wo es heisst 'via Ardeatina in basilica sua.'" Ich fürchte aber, der Fehler liegt an ganz andrer Stelle. Die Lesung: 'in catacumbis ubi iacuerunt corpora sanctorum apostolorum Petri et Pauli, in quo loco platoniam ipsam ubi iacuerunt corpora sancta versibus exornavit' ist mir höchst verdächtig, auch ganz abgesehen von der vermeintlichen Basilika „in den Katakomben." Die ursprüngliche auch durch den Cod. Veron. bestätigte Lesart scheint zu sein: 'et in catacumbis aedificavit (oder dedicavit) platoniam, ubi corpora ... iacuerunt, quam et versibus ornavit.' Ich habe zur Zeit das Material nicht bei der Hand, um meine Vermuthung weiter verfolgen zu können. Aber der Sachverhalt scheint mir klar zu sein. Die falsche Rückbeziehung des 'in catacumbis' auf 'fecit basilicas,' wodurch statt zwei Basiliken deren drei herauskamen, ward von dem Redactor des Textes B schon vorgefunden; sie veranlasste ihn zur Streichung der von Waitz für spätere Zuthat ausgegebenen, gewiss ursprünglichen Worte. Auch sonst kommt es vor, dass P. den Bau einer Basilica, in welcher der betreffende Bischof begraben liegt, im Vorhergehenden noch ausdrücklich erwähnt, sich also nicht mit der Andeutung 'in basilica sua' begnügt. Womöglich noch bedenklicher ist das Beispiel bei Felix II., wo grade der durch Waitz (S. 228) gegen Duchesne (S. 42) richtig gestellte Text die Frage zu Gunsten von A gegen B entscheidet. Statt der Stelle an der Stadtmauer bei der Wasserleitung Trajans ('iuxta muros urbis ad latus forma Trajana') nennt A hier eine civitas Corana (Coranam) als Marterstätte des Gegenbischofs. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die letztere Notiz erst aus den apokryphen acta Felicis geflossen und der andern Angabe substituirt ist. Auch die Nachrichten in A über das Begräbniss der Bischöfe, welche Waitz sammt und sonders als spätere Erweiterungen betrachtet, sind wahrscheinlich ursprünglich. Waitz selbst kann nicht leugnen, dass hier alte Nachrichten zu Grunde liegen. Bei Urban steht zwar das 'quem sepelivit beatus Tiburtius' ganz am Ende, nachdem schon das 'cessavit episcopatus dies 30' vorhergegangen ist. Aber dies beruht wohl nur auf nachträglicher Wiedereinfügung einer weggelassenen Notiz

nauer untersucht, und das mir zur Zeit zu Gebote stehende Material reicht nicht aus, um die Untersuchung

an falscher Stelle. F hat es ganz am richtigen Ort hinter 'in coemeterio Praetextati via Appia.' Die Notiz bei Fabianus: 'quem beatus Fabianus adduxit cum clericis per navem et sepelivit', wofür B blos 'qui et sepultus est' liest, ist wahrscheinlich weggelassen, weil nicht Fabianus, sondern Anteros der nächste Nachfolger des Pontianus war, also aus einem ähnlichen Grunde, der umgekehrt in F und andern Zeugen unter Beibehaltung der fraglichen Worte die Umstellung des Pontianus und Anteros veranlasst hat. Bei Anteros sollen die Worte 'hic fecit unum episcopum in civitate Fundis Campaniae per mensem Decemb.' späterer Zusatz in A sein: denn es sei „ganz gegen die Gewohnheit des Liber Pontificalis, von der Einsetzung oder Weihe eines einzelnen bestimmten Bischofs zu sprechen" (Waitz S. 229). Aber dieses Argument könnte höchstens die (auch bei F fehlende) Ortsbestimmung verdächtig machen: die Zahl der von einem Papste vollzogenen Bischofsweihen ist in P eine stehende Rubrik, und für den merkwürdigen Umstand, dass Anteros nur einen einzigen Bischof ordinirt haben soll, ist lediglich die kurze Dauer seines Pontificates verantwortlich zu machen. Hier hat also vielmehr B gestrichen. Bei Cornelius ferner sind die von Waitz als Zuthat von A verurtheilten Worte 'cuius corpus noctu collegit beata Lucina cum clericis et sepelivit in crypta' statt 'qui et sepultus est', wenn sie nun einmal nicht schon in dem ältesten (wie ich meine durch F repräsentirten) Texte gestanden haben sollen, dann um so sicherer aus den Acten des Cornelius (Schelstrate I, 188 ff.) entlehnt, die ja auch Waitz selbst als Quelle für einen längeren auch in B enthaltenen Abschnitt anerkennt. Dafür ist in A die Rubrik über die Ordinationen ausgefallen, welche B noch richtig enthält.

Unter sämmtlichen Beispielen aus der Zeit vor Silvester, welche Waitz für seine Ansicht angeführt hat, könnte sonach höchstens die Notiz über die Grabstätte des Marcellinus in Betracht kommen 'in cimiterio Priscillae .... quod ipse praeceperat poenitens dum traheretur ad occisionem in cripta iuxta corpus sancti Crescentionis VII Kal. Mai.' Aber wenigstens das 'quod ipse praeceperat' und ebenso das Datum der Deposition stehen auch in Cod. Neap. und Leyd. Voss. n. 60, wo hinter den Worten 'in cubiculo VI (VII) Kal. Mai.' die andere Lesart 'in cubiculum qui patet usque in odiernum diem: quod ipse praeceperat' eingedrungen ist. Und auch das Uebrige als spätere Zuthat zu betrachten, ist keinerlei Nöthigung vorhanden. Mit grösserem Rechte hätte Waitz bei Marcellus die Worte 'hic rogavit quandam matronam nomine Priscillam' als Zuthat von A anführen können, wie weiter unten gezeigt werden soll.

Umgekehrt fehlt es nicht an spätern Zusätzen in B, von denen

des Textes der späteren vitae bis zum 6. beziehungsweise 7. Jahrh. vollständig zu führen. Ich begnüge mich daher,

---

im Folgenden einige noch speciell zur Sprache kommen werden. Hier begnüge ich mich ein besonders schlagendes Beispiel herauszuheben (vgl. auch Duchesne S. 41). Bei Cornelius liest B nach 'capite truncetur' die (von Waitz S. 227 weggelassenen) Worte: 'post hoc, id est III non. Mart., postquam passus est itaque iam (oder: post hoc idem Cornelius passus est III non. Mart. itaque) ante passionem suam omnem ecclesiam (omnia bona ecclesiae) tradidit Stephano archidiacono suo'. Die Worte sind (sammt dem falschen Datum) aus der vita des Lucius eingedrungen. A und F wissen von dieser handgreiflichen Corruptel noch nichts. Schon dieses eine Beispiel muss es unmöglich machen, B (N) ein höheres Alter als A (Lcc) zu vindiciren. Bei den späteren Päpsten, wie bei Sixtus III., Leo dem Grossen (bei Waitz ist wiederholt Leo IV. gedruckt), Gelasius kann man zweifelhaft sein, ob A zugesetzt oder B verkürzt hat. Doch ist z. B. die von Waitz S. 229 f. abgedruckte Stelle über die Schriften des Gelasius seiner Annahme keineswegs günstig. Die Worte in B 'hic fecit tractatus et hymnos sicut beatus Ambrosius episcopus et libros adversus Eutychem et Nestorium qui hodie bibliotheca ecclesiae archivo reconditi tenentur' sehen grade wie eine Verkürzung des vollständigen Textes von A aus: 'hic fecit duos (oder quinque) libros adversus Nestorium et Eutychem, fecit et hymnos in modum beati Ambrosii, item duos libros adversus Arium. Fecit etiam sacramentorum praefationes et orationes cauto sermone, epistulas fidei delimato sermone multas.' Ueberdies steht der betreffende Passus nur in A an richtiger Stelle, nicht aber in B, wo er fast ganz am Ende, hinter der Angabe über die Ordinationen und die Deposition des Gelasius folgt. Offenbar ist er an seinem ursprünglichen Platze ausgelassen und in verkürzter Gestalt am falschen Orte nachträglich wiedereingefügt.

Nach dem Allen ist die Annahme von Waitz, dass die Recension B (N) die ursprünglichere, die Recension B (Lcc) eine schon veränderte, erweiterte und corrumpirte sei, durchaus nicht erwiesen. Die ganze Untersuchung muss, wenn das kritische Material vollständig vorliegen wird, von Neuem aufgenommen werden. Doch reicht wol das im Vorstehenden Angeführte vorläufig aus, um die Richtigkeit der entgegengesetzten Annahme von Duchesne von der relativen Ursprünglichkeit der Recension A lediglich zu bestätigen. Die zwar nicht durchgängige, aber überwiegende Uebereinstimmung von F mit dieser Recension ist also, weit entfernt, ein Beweis gegen das Alterthum der von F überlieferten Textgestalt zu sein, umgekehrt ein Beweis für dasselbe. Ein besonderes Gewicht legt Waitz auf mehrere F und A gemeinsame Textverderbnisse, welche in B noch fehlen, z. B.

die späteren Abschnitte nur soweit herbeizuziehen, als mir dies für die Kritik der felicianischen Recension erforderlich scheint.

---

das 'Theodoli Obolli' bei Callistus. Da weder derselbe Schreibfehler zweimal ganz in derselben Weise begangen, noch die richtige Lesart in jüngeren Handschriften glücklich wiederhergestellt worden sein könne, so folgert er, dass der Text von F aus einer jüngeren Recension von P geflossen sein müsse (S. 222 f.). Aber was hieraus wirklich folgt, ist nur ein näheres Verwandschaftsverhältniss von F zu A als zu B. Ueber die Art dieses Verwandtschaftsverhältnisses sind an sich sehr verschiedene Vermuthungen möglich: Ableitung des einen Textes von dem andern, gemeinsamer Archetypus, Mischung der Texte in jüngeren Handschriften. Hierüber wird erst, wenn das gesammte Material vorliegt, endgiltig entschieden werden können. Der Annahme, dass der in F und A gemeinsam enthaltene Text den Urtext im Ganzen und Grossen besser überliefert habe als B, ständen dergleichen, den beiden ersten Zeugen gemeinsame handschriftliche Verderbnisse nur im Falle entgegen, dass Jemand B von A direct ableiten wollte. Umgekehrt schliesst, wie jeder sieht, die Waitz'sche Auffassung des Textverhältnisses folgerichtig die Möglichkeit aus, dass F irgendwo (es sei denn durch nachträgliche Correctur) die ächte Lesart des Liber Pontificalis gegen sämmtliche Handschriften von A und B allein erhalten haben könne. Lässt sich nun dennoch, wie ich glaube zeigen, dass dieser Fall an mehreren Stellen unzweifelhaft vorliegt, so erweist sich das Urtheil von Waitz auch nach dieser Seite hin als hinfällig.

Wenn aber Waitz behauptet, dass F „überall" nicht mit B (N) sondern mit A (Lcc) stimme (S. 225), so ist auch diese Angabe nicht richtig. Vielmehr stimmt F in mehreren Fällen theils mit Weglassungen, theils mit Zusätzen von B gegen A überein. Ein Beispiel der ersteren Art ist bei Marcellus die Weglassung von 'hic rogavit quandam matronam nomine Priscillam', womit man die Weglassung der längeren Zusätze bei Petrus und Clemens, die wenigstens ein Theil der Handschriften von B nicht anerkennt, vergleichen kann; ein Beispiel der letzteren Art die Hinzufügung der von A weggelassenen Ordinationen bei Cornelius. Besonders charakteristisch ist auch die verderbte Stelle in der vita Xystus' II über die Sedisvacanz. Der Satz 'et presbyteri praefuerunt a consulatu Maximi et Gravionis II usque Tusco et Basco [a] consulatu Tusci et Bassi usque XII (XIII) Kal. Augusti. quo tempore etc.' findet sich wörtlich ebenso und an derselben Stelle auch in B, wogegen ihn A am Schlusse der vita des Stephanus hat. Nur ein Theil der Handschriften von A wiederholt ihn bei Xystus. Da in allen diesen Fällen B zweifellos noch die ältere Lesart bewahrt, so erhellt auch hier die Unrichtigkeit der Annahme von Waitz, dass F

Der Ausgang der Untersuchung ist von der **Entstehungszeit des Felicianus** zu nehmen. Es kann zu-

---

einen jüngeren und schon vielfach corrumpirten Text von P vor sich gehabt habe. Schliesslich, was soll bei der Annahme von Waitz aus den Fällen werden, wo F noch Worte oder ganze Sätze bewahrt, welche in beiden Recensionen von P fehlen? Das aus L entlehnte 'frater ipsius' vor 'Ermes' in der vita des Pius ist keineswegs das einzige Beispiel dieser Art. Und doch reicht schon dieses aus, die Ansicht von Waitz zu erschüttern. Nach S. 222 soll es „schwerlich," nach S. 233 „doch" eine spätere Interpolation sein. Evarest heisst in F und in dem Excerpte aus der Zeit Conons 'natione Graecus Antiochenus.' P hat das Antiochenus als überflüssig hinter Graecus gestrichen; Waitz bezeichnet es als einen „Zusatz von F." Einen verständigen Grund für einen derartigen Zusatz — zumal bei einem Epitomator — habe ich vergeblich zu ermitteln gesucht. In der Constitution Victors fehlen in P die Worte 'aut in stagnum'. Waitz nennt es „einen amplificirenden Zusatz, wie er auch sonst nicht vermieden wird" (S. 221). Den Beweiss dafür, dass F derartige „Amplificationen" auch sonst liebe, ist Waitz schuldig geblieben. Den Zusatz bei Telesphorus 'hic magnus et clarus in virtutibus fuit per gratiam Spiritus Sancti', der zuerst in meiner Ausgabe des cod. Bern. zum Vorschein gekommen ist (derselbe fehlt im cod. Vat. Reg. 1127 und bei Schelstrate), verurtheilt Waitz als „sehr modern klingend". Worin das „Moderne" liegen soll, verstehe ich nicht. Verständlicher ist jedenfalls der Versuch von Duchesne, den Satz als eine Interpolation aus der Kirchengeschichte des Eusebius (V, 6, 4) oder richtiger aus Irenäus (adv. haer III, 3, 3) zu betrachten, wo es von Telesphorus heisst ὃς καὶ ἐνδόξως ἐμαρτύρησεν. Aber auch für eine derartige Interpolation findet sich sonst kein Beispiel. Bei demselben Telesphorus fehlen in der Constitution über die Weihnachtsmesse in P die Worte 'tantum noctu natalis domini.' Wie sich noch zeigen lässt, sind dieselben absichtlich gestrichen, und zwar steht die Streichung in Verbindung mit einem späteren Einschiebsel, welches den ursprünglichen Sinn der Constitution in sein Gegentheil verkehrt. Genau wie F liest hier noch das Excerpt aus der Zeit Conons. Bei Xistus I fehlt in P die von F ebenso wie von dem Excerpte aus der Zeit Conons noch richtig erhaltene Constitution über das Dreimalheilig 'hic constituit ut intra actionem sacerdotis incipiens populus hymnum decantaret sanctus sanctus sanctus dominus deus sabahot et cetera.' Mir ist bisher noch keine Handschrift von P bekannt geworden, welche die Constitution enthielte. Es ist aber klar, dass man den Boden objectiver Kritik unter den Füssen verliert, wenn man sie ebenfalls als „amplificirenden Zusatz" beseitigen wollte.

nächst nicht zweifelhaft sein, dass diese Redaction wirklich aus dem Jahre 530 oder doch aus dem kurzen Pontificate Bonifacius' II (530—532) stammt, und nicht etwa ein später veranstaltetes, nur zufällig mit Felix IV abschliessendes Excerpt ist. Für diesen Sachverhalt hat bereits Duchesne selbst (S. 6 ff. vgl. 53 f. 201.) den Beweis in aller wünschenswerthen Vollständigkeit erbracht. Die beiden codd. Paris 1451 und Vat. Reg. 1127, jener unter Leo III (795—816), dieser unter Eugen II (824—827) geschrieben, enthalten eine Sammlung kirchlicher Kanones und päpstlicher Decretalen, in deren praefatio der liber Pontificalis eingefügt ist. Diese Sammlung ist in der vorliegenden Gestalt unter Gregor dem Grossen redigirt, in welche Zeit wir ebensowohl durch die jüngsten aufgenommenen Stücke (als Nachtrag hinter den päpstlichen Decretalen die Kanones einer spanischen Synode von Toledo 589 und inmitten der auf Nicäa bezüglichen Stücke ein Concil zu Rom vom Jahre 595), als auch durch die Fortführung des Papstkatalogs bis auf den Vorgänger Gregors, Pelagius II († 590) verwiesen werden. Aber die gegenwärtige Redaction der Sammlung ist selbst die Ueberarbeitung eines ältern Textes; der darin enthaltene liber Pontificalis ging ursprünglich nur bis Felix IV († 530) und ward erst von dem Bearbeiter durch eine

Im Gegensatze zu mir behauptet Waitz, nicht F sondern P habe direct aus L geschöpft, dagegen stehe F nur durch Vermittlung der Recension A mit L in Verbindung. Ich habe dagegen bereits das 'frater ipsius' von 'Ermes' in der vita des Pius geltend gemacht. Ein weiteres Gegenzeugniss ist auch der Umstellung des Anicet und Pius zu entnehmen, in welcher F und das Excerpt aus Conons Zeit mit L übereinstimmen. Dass die Umstellung irrig ist, kommt hier nicht in Betracht, wohl aber die Thatsache, dass beide ältere Recensionen von P (ausser dem nach L corrigirten cod. Bern. lat. 408) richtig Pius, Anicetus ordnen. Wer wird glauben, dass F hier ohne directe Benutzung von L nur zufällig den Fehler desselben wiederholt habe. Es ist klar, dass P den in F noch getreulich bewahrten Fehler von L aus einer anderen Quelle corrigirt hat, und dass diese Correctur jünger ist als die Abzweigung von F (oder seines mit dem excerptum Cononianum gemeinsamen Archetypus).

einfache Namensliste bis auf seine Zeit ergänzt. Damit stimmt, dass unter den aufgenommenen Concilien das jüngste das mit besonderer Ueberschrift bezeichnete Concil von Orange aus dem Jahre 529 ist, dessen Acten vollständig sammt der Bestätigungsbulle Bonifacius' II mitgetheilt werden. Die Canones des Concils von Clermont (535) und des zweiten von Orange (549) können spätere Zuthat sein.

Hieraus ergiebt sich, dass die in diesen Handschriften aufgenommene Redaction des liber Pontificalis wirklich kurz nach dem Tode Felix' IV († 530) veranstaltet sein muss. Ob sie grade speciell für die Zwecke der Kanonensammlung unternommen ist, wie Duchesne annimmt, muss zweifelhaft bleiben, da uns ganz dieselbe Recension in dem cod. Bern. 225 saec. VIII oder IX in völlig anderer Umgebung (in Verbindung mit der Schrift des Hieronymus de viris illustribus) begegnet. Der vorliegende felicianische Text scheint hiernach doch eine grössere Verbreitung gehabt zu haben. Auch rechtfertigt die Beschaffenheit des Textes in cod. Bern. keineswegs die Annahme, dass derselbe aus einem der beiden andern codd. oder auch nur aus dem gemeinsamen Original direkt geflossen sein könnte.[1]) Eine weitere Schwierigkeit kommt

1) Nach Duchesne S. 58 wäre cod. Bern. im Vergleiche mit den beiden andern nur von untergeordnetem Werth, nicht blos weil er in der Mitte der vita Liberii abbricht, sondern weil er auch zahlreiche Lücken und (nach der Meinung von Duchesne) Spuren von Ueberarbeitung zeigt. Letzteres ist jedoch nicht nachweisbar. Die diesem cod. eigenthümliche Notiz bei Telesphoros „hic magnus et clarus in virtutibus fuit per gratiam spiritus sancti" ist doch schwerlich aus dem ὃς καὶ ἐνδόξως ἐμαρτύρησεν des Eusebios (h. e. V, 6) geflossen, sondern ein ursprünglicher von den Andern weggelassener Zusatz. Ausserdem ist zu beachten, dass der Codex neben vielen Fehlern doch auch öfters gegenüber den beiden andern Handschriften das Ursprüngliche bietet. So liest er richtig bei Eleutherus: 'ex patre Abundio' st. 'Abundantio', bei Fabianus: 'ex patre Fabio' statt Fabiano.' Bei Anencletus fügt er mit der jüngern Recension das Datum des Depositionstags ein 'III ids Julias' ebenso bei Zephyrin 'VIII Kal. Sept.' Bei Anteros hat er am Schlusse nach 'cessavit episcopatus'

hinzu. Das für die Kanonensammlung veranstaltete Excerpt müsste fast gleichzeitig sein mit der excerpirten Fortsetzung des liber Pontificalis. Denn da der Text der letzten Papstbiographieen von Hormisdas bis Felix IV im Felicianus wesentlich derselbe ist wie in der jüngeren bis Conon fortgeführten Fortsetzung, so bleibt die sonst sich nahelegende Möglichkeit ausgeschlossen, dass der Redactor der Kanonensammlung von 530 etwa ein Exemplar des ältern Textes vom Jahre 514 excerpirt und selbstständig bis auf den Tod Felix' IV fortgeführt hatte. Nun ist aber die Verderbniss unsres felicianischen Textes viel zu gross, als dass man eine solche fast völlige Gleichzeitigkeit des Excerptes mit dem excerpirten Original annehmen könnte. Die Beschaffenheit unsrer drei Handschriften zeigt, dass diese Textverderbnisse zum bei weiten grössten Theile bereits in dem gemeinschaftlichen Archetypus enthalten waren, aus welchem einerseits der cod. Bern., andrerseits die codd. Paris und Vatic. Alex. geflossen sind. Der Text müsste also entweder mit allen Verderbnissen, wie sie in unsern drei Handschriften vorliegen, von dem Redactor des Excerptes bereits vorgefunden, oder von ihm selbst nicht blos verkürzt, sondern auch mit unglaublicher Sorglosigkeit corrumpirt worden sein. Diese Schwierigkeiten konnten dem scharfen Blicke des Herrn Duchesne wol nur darum entgehen, weil er unsern felicianischen Text einfach als eine willkürliche Verstümmelung eines ausführlichen Originales (suppression, nicht resumé S. 20) betrachten will, eine Auffassung, die sich gegenüber einem grossen Theile der Textverderbnisse nicht durchführen lässt. Aber auch so kommt er nur mit Mühe zurecht.

---

die merkwürdige Variante 'a die depositionis eius ab XI Kl. Decemb.', worüber vgl. meine Chronologie S. 94 f. Auch in den Ziffern bietet er öfters noch die richtigere oder doch relativ ursprünglichere Lesart; so bei Soter 'ann. VIIII' (st. VIII) bei Urban 'ann. IIII' (st. III), bei Cornelius (Depositionstag) 'XVIII Kl. Oct.', bei Xystus I (Sedisvacanz) 'usque XII Kal. Aug.', bei Dionysius 'usque in die VII Kal. Jan.', bei Marcellinus 'a consulatu Diocletiani VI' und 'usque Diocletiano VIIII', bei Marcellus (Depositionstag) 'XVII Kal. Febr.'

Die von ihm selbst von Neuem erhärtete Thatsache, dass uns für die Zeit von 514—530 im Felicianus im Grossen und Ganzen jedenfalls die Fortsetzung des älteren aus der Zeit des Hormisda stammenden Buches vorliegt, welche grade mit Felix IV schloss und darnach den späteren Fortsetzungen zur Grundlage diente, geräth völlig in Vergessenheit, wenn er wieder die Existenz eines unserm Felicianus zu Grunde liegenden Archetypus aus dem Jahr 530 mir gegenüber bestreitet, weil sie keine weiteren Spuren in den Handschriften zurückgelassen habe (S. 23), eine Behauptung, die, wie sich zeigen wird, in dieser Gestalt nicht einmal ganz richtig ist.[1])

---

1) Den Schwierigkeiten, in welche sich die Hypothese von Duchesne verwickelt, entgeht Waitz durch die Annahme, dass der cat. Felicianus ein „späteres Excerpt" sei. Die Papstgeschichte soll in die Kanonensammlung wie andere Stücke erst später eingeschoben sein. Dass sie trotzdem nur bis 530 reiche, erkläre sich entweder daher, dass das Weitere für diese Sammlung kein Interesse hatte oder daher, dass dem Ergänzer ein unvollständiges, nur zufällig hier schon endigendes Exemplar vorlag (S. 225). Die eine Annahme ist so unwahrscheinlich wie die andere. Warum soll ein Ergänzer, der doch in die ursprünglich bis zur Zeit Felix' IV herabreichende Sammlung einige jüngere Concilien aus den Jahren 530—595 nachträglich einfügte, an der Fortsetzung der Papstliste für dieselbe Periode so wenig Interesse genommen haben, dass er dieselbe strich? Und wie reimt sich damit, dass er trotzdem wenigstens die Namensliste der folgenden Päpste von Bonifacius II bis Pelagius II sammt den Amtszeiten getreulich verzeichnet? Womöglich noch unglaubhafter ist die zweite Vermuthung. Es ist eine starke Zumuthung, glauben zu sollen, dass in einer Sammlung die ursprünglich bis 530 reichte, die darin vorgefundene bis eben dahin reichende Papstgeschichte, deren Ergänzung bis Pelagius II sich überdies handgreiflich als späterer Nachtrag zu erkennen gibt, trotz alledem nicht dem ursprünglichen Sammelwerke, sondern dem spätern Ergänzer angehören, ihr Abbrechen genau mit demselben Zeitpunkte, bis zu welchem die ursprüngliche Sammlung reichte, ein blosser Zufall sein soll. Allerdings wird Waitz durch seine Auffassung des Textverhältnisses der Handschriftenclassen A und B dazu genöthigt, die ursprüngliche Zugehörigkeit der Papstgeschichte zu der alten Kanonensammlung aus der Zeit Felix' IV zu bestreiten. Es kann seiner Hypothese wenig zur Empfehlung dienen, wenn man zu ihrer Durchführung mit solch künstlichen, dem klaren Augenschein

Zur Lösung der Schwierigkeiten wird also nur die Annahme übrig bleiben, dass der liber Pontificalis schon längere Zeit vor 530, also wol schon zur Zeit des Symmachus zu Anfang des 6. Jahrhunderts, oder noch etwas früher, in verschiedenen längeren und kürzeren Redactionen verbreitet war. Die Quelle unsrer felicianischen Handschriften ist ein Exemplar des kürzesten Textes, in welches ausserdem schon zahlreiche Verderbnisse eingedrungen waren. Diese Vermuthung lässt sich zunächst durch die eigenen Nachweise von Duchesne stützen, dass auch der Text, auf welchen jetzt gewöhnlich der Name „Buch der Päpste" beschränkt zu werden pflegt, die Fortsetzung bis 687, in zwei verschiedenen, durch die Handschriftenclassen A und B bezeichneten Redactionen umlief, von denen B im Vergleich mit A nicht unerhebliche Kürzungen zeigt (Duchesne S. 40 ff.). Diese Kürzungen erstrecken sich aber, wie Duchesne zuerst bemerkt hat, grade bis zum Ende des 5. Jahrhunderts, während vom 6. Jahrhundert an beide Texte wesentlich identisch sind. Das Verhältniss des Felicianus zu den beiden genannten Recensionen wäre hiernach ein ähnliches, nur dass die Kürzungen von Silvester bis Anastasius II viel eingreifender wären als in Classe B. Dass die letzten vitae in Felicianus wieder ausführlicher sind, hat Duchesne (S. 201) durch das zeitgenössische Interesse erklärt. So richtig dies ist, so begreift sich doch hiermit die wesentliche Identität des Textes dieser vitae im Felicianus und

---

widerstrebenden Ausflüchten sich helfen muss. Wir sahen aber bereits, dass Waitz das Textverhältniss von A und B unrichtig bestimmt hat.

Uebrigens fordert die Consequenz der Ansicht von Waitz, den in die felicianische Kanonensammlung aufgenommenen Text wenigstens keiner späteren Zeit als dem Pontificate Gregor's des Grossen (590 bis 604) zuzuweisen. Auch so würde derselbe nahezu um ein Jahrhundert älter sein, als der älteste Codex der nach Waitz ursprünglichsten Recension und um ein volles Jahrhundert älter als die Handschrift, aus welcher der cod. Luccensis abgeschrieben ist. An eine Abhängigkeit des felicianischen Papstbuchs vom cod. Lucc. oder auch nur von dessen (im Jahre 692 geschriebenen) Original ist also von Ferne nicht zu denken.

in der Recension von 687 noch nicht. Die Hinzufügung der ausführlicheren vitae zu dem kürzeren Text versteht sich ebenfalls am besten unter der Voraussetzung, dass die kürzeste Textgestalt bereits umlief, als der Redactor das Buch der Päpste bis auf seine Zeit fortzuführen unternahm. Dasselbe Urtheil wird über den analogen Thatbestand zu fällen sein, dass die beiden Handschriftenclassen A und B bis zu Ende des 5. Jahrhunderts einen doppelten, von da ab aber denselben Text repräsentiren.[1]) Ist aber obige Annahme richtig, so folgt, dass auch das symmachianische Papstbuch vom Jahre 514 nicht der erste Versuch seiner Art ist, sondern bereits eine ältere in verschiedenen Redactionen verbreitete Schrift, die bis auf die nächsten Vorgänger des Symmachus, Gelasius († 496) oder Anastasius II († 498) herabging, voraussetzt. Dieses Ergebniss wird weiter unten, bei Erörterung der Quellen des Felicianus, zu verwerthen sein. Hier mag vorläufig nur noch daran erinnert werden, dass das Vorhandensein zweier verschiedener Papstbücher von entgegengesetzter Tendenz, welches für die Zeit des Symmachus bezeugt und von Duchesne selbst scharfsinnig in's Licht gestellt ist, sich jedenfalls leichter erklärt, wenn beide Parteien sich ein bereits vorhandenes Werk für ihre Zwecke zu Nutze machten, als wenn damals zuerst die Abfassung einer vollständigen Papstgeschichte von Petrus bis Symmachus unternommen, und das Unternehmen der einen Partei von der Gegenpartei sofort nachgeahmt worden wäre. Wenigstens ginge ein solches Unternehmen, zumal in der Ausführung, die ihm im Liber Pontificalis gegeben ist, doch weit über die damaligen Zeittendenzen hinaus, und erklärt sich weit einfacher aus dem schon früher obwaltenden Interesse der römischen Kirche an

1) Vgl. Duchesne S. 162: Die Trennung der beiden Recensionen A und B könne nicht nach dem Ende, vielleicht aber schon am Anfang des 6. Jahrhunderts erfolgt sein. Waitz (S. 230) bestreitet die Bündigkeit des Schlusses. Aber zum Mindesten hat er grosse Wahrscheinlichkeit.

ihrer eignen Vergangenheit, ganz abgesehen noch von dem Umstand, dass die abweichende Zählung der Päpste in dem laurentianischen Buche sich doch nur gezwungen aus einem speciellen Interesse der laurentianischen Partei, einen früheren Bischof (wie Duchesne annimmt, Felix II) aus der Liste auszumerzen, erklärt und wol einfacher auf eine Verschiedenheit der älteren Ueberlieferung zurückzuführen ist.

Was nun das Textverhältniss unseres Felicianus (F) zu der in der Fortsetzung aus der Zeit Conons erhaltenen ausführlicheren Recension (P) des Liber Pontificalis betrifft, so habe ich bereits in meiner Chronologie (S. 92 ff.) ein Verzeichniss der Stellen gegeben, an denen der ältere Abschnitt des Felicianus (von Petrus bis Silvester) aus P zu ergänzen oder zu berichtigen ist, um den ursprünglichen Text des Liber Pontificalis wiederzugewinnen. Die sachliche Differenz zwischen Duchesne und mir ist hier lediglich diese, dass ersterer noch einige Stücke mehr als ich dem ältesten Texte vindicirt: so die Zusätze bei Petrus und Clemens, das längere Excerpt aus den Acten des Cornelius, die Auszüge aus Märtyreracten bei Gajus und Marcellus, die Erweiterung der Constitution des Telesphorus, das der vita Silvesters einverleibte Fragment über die Donationen Constantins u. a. m. In dem einen oder andern Falle könnte ich ihm Recht geben, ohne dass dadurch meine kritische Gesammtansicht über den Ursprung des felicianischen Textes verändert würde. Die Hauptsache aber worauf es ankommt, bleibt die, über den Ursprung und die Natur der in F vorliegenden Abweichungen von der ausführlicheren Recension ins Reine zu kommen. Beruhen dieselben wirklich nur auf absichtlicher Unterdrückung oder liegt wenigstens theilweise doch ein anderer Sachverhalt vor? Diese Frage lässt sich nur im Zusammenhange mit der zweiten Frage entscheiden, ob überall, wo P einen ausführlicheren Text bietet, der felicianische Text weggelassen hat, oder ob nicht wenigstens an einer Reihe von Stellen das umgekehrte Verhältniss stattfindet.

Im Allgemeinen ist nun vorauszuschicken, dass sich bei der Auffassung von Duchesne keine rechte Vorstellung über die Art, wie der Epitomator gearbeitet haben müsste, gewinnen lässt. An einer Reihe von Stellen, an welchen Duchesne „suppressions“ annimmt, müsste derselbe gradezu mit gedankenlosem Muthwillen verfahren sein: denn sein Text ist vielfach ohne die Ergänzungen aus P sinnlos. Das Motiv, den überlieferten Text den Zwecken einer Sammlung kirchlicher Kanones anzupassen, würde ferner zwar die Weglassung der Fundationen und Donationen erklären, aber nicht die Weglassung zahlreicher Constitutionen, deren vollständige Aufnahme ja grade bei der vorausgesetzten Tendenz vor Allem unerlässlich war. Nun sind aber nicht blos vereinzelte Nachrichten über Basilikenbauten stehen geblieben — was auf Zufall beruhen könnte —, sondern es ist auch in der Auswahl der aufgenommenen Constitutionen durchaus kein Princip ersichtlich. Was endlich die weggelassenen Geschichten aus dem Leben einzelner Päpste betrifft, so fehlen in F namentlich solche, welche auch in der einen oder andern Handschriftenclasse von P keinen Eingang gefunden haben; und unter denen, die in allen Handschriften von P stehen, befinden sich mehrere, welche sich deutlich als Einschiebsel aus späteren Märtyreracten charakterisiren. In beiden Fällen scheinen also nicht sowohl Unterdrückungen bei F, als vielmehr spätere Erweiterungen in einigen oder allen Texten von P vorzuliegen.

Ich erläutere das Gesagte zunächst durch eine Reihe von Beispielen.

1. Zu den einfach durch Lüderlichkeit der Abschreiber in F veranlassten Textverderbnissen rechne ich zunächst eine Reihe von Fällen, in welchen die in P vollständiger erhaltenen Angaben der liberianischen Chronik (L) bei F nur trümmerhaft überliefert sind. So fehlen in F bei Gajus die Worte ‘et Carino usque in die X Kal. Maias Diocletiano IIII et Constantio II’, bei Julius die Worte ‘a consulatu’ vor ‘Feliciani et Maximini.’ In beiden Fällen kann von absichtlicher Verkürzung natürlich keine

Rede sein. Bei Urban ist von der Angabe in L 'fuit temporibus Alexandri a consulatu Maximi et Aeliani usque Agricola et Clementino' in cod. Vat. 3764 und in den gedruckten Texten von P nur 'fuit temporibus Maximi et Africani', in cod. Lucc. 'fuit temporibus Alexandri' (beides auf Grund nachträglicher Correctur), in cod. Neap. und den übrigen Handschriften von B gar nichts übrig geblieben. F liest 'fuit temporibus Diocletiani', was nur eine unglückliche Ergänzung des in der Quelle (einer hier lückenhaften Handschrift von L) noch übrig gebliebenen 'fuit temporibus .... eliani' sein wird. Derselbe Fehler findet sich auch in dem von Duchesne der Classe A zugerechneten cod. Laurent. (S. Marc. 604) und in dem Excerpte aus der Zeit Conons (cod. Veron. 52). An absichtliche Unterdrückung ist hier in F offenbar nicht zu denken. Die Stelle ist übrigens für das Verhältniss der verschiedenen Texte von P sehr charakteristisch.[1]) Von grösseren Stücken aus L, die in F fehlen, kommen nur

1) Waitz (S. 223. 226) betrachtet diese Stelle als eine Hauptbeweisstelle für seine Annahme, dass F nur ein späteres Excerpt aus einem jüngeren Texte von P sei. Dass in den Worten 'que eciam clericus confessor temporibus Diocletiani' das unverständliche clericus wahrscheinlich aus claruit entstellt ist, beweist natürlich hierfür nichts, wenngleich es in allen Handschriften von F steht. Was durch diese und ähnliche Textverderbnisse wirklich widerlegt wird, ist lediglich die von mir nicht aufgestellte Behauptung, dass unser felicianischer Text die directe Quelle für sämmtliche Handschriften von P sei. Aber auch das verkehrte 'temporibus Diocletiani' ist keineswegs so verrätherisch für den jüngern Ursprung von F, wie Waitz behauptet. Ist es auf die oben im Texte angegebene Weise entstanden, so ergiebt sich, dass F jedenfalls noch etwas mehr vom Texte des Liberianus bewahrt hat, als der Redactor von B, welcher nicht blos das auch in L fehlende 'qui etiam claruit confessor', sondern auch das 'temporibus ... eliani' als unverständlich gestrichen hat. Die Ergänzung des ... eliani in Diocletiani ist, wie das Vorkommen dieser Lesart im cononianischen Excerpt und in cod. Laurent. S. Marci 60 zeigt, älter als F. Das 'Alexandri' in cod. Lucc. beruht wol, wie auch Waitz annimmt, auf späterer Correctur. Es wird aber näher zu untersuchen sein, ob es auch in andere Handschriften der Classe A eingedrungen ist.

die Auslassungen bei Pontianus, Fabianus, Cornelius und Julius in Betracht. Die Stelle bei Fabianus hat Duchesne S. 22 als Belegstelle für seine kritische Ansicht abdrucken lassen. Die Möglichkeit einer absichtlichen Streichung ist an sich zuzugestehen. Aber ebensogut, wo nicht besser kann die Weglassung der Worte 'supervenit Novatus — postquam' auf einem, wenn auch sehr alten Schreibfehler beruhn. Wie die Worte jetzt in F lauten 'eodem tempore Moyses in carcere defunctus est qui fuit ibi m XI' entsteht einfacher Unsinn, da das 'eodem tempore' nun unmittelbar auf die Gefangennahme des Moses und seiner Genossen zurückweist.[1]) Ganz ebenso werden aber auch die Worte 'et in carcerem sunt missi' nur irrthümlich ausgefallen, nicht absichtlich unterdrückt sein. Zweifelhafter kann man sein über den auch in dem Excerpt aus der Zeit Conons erhaltenen Satz 'et multas fabricas per cymeteria fieri iussit.' Bei Cornelius sind nach 'martyrio coronatur' die

1) Waitz stimmt S. 219 dem Urtheile von Duchesne bei. Ihm liegt die Willkürlichkeit meiner Auffassung „auf der Hand." Was wirklich auf der Hand liegt, ist nur die Unmöglichkeit, über den Ursprung der Corruptel ein apodiktisches Urtheil zu fällen, bevor das Verhältniss der Texte nach allen Seiten untersucht ist. Wenn doch gewisse Weglassungen von Worten aus L, wie die oben angeführten, wirklich nur durch handschriftliche Verderbniss erklärbar sind, so ist die Annahme eines ähnlichen Hergangs an einer anderen etwas umfangreicheren Stelle keine Willkürlichkeit. Gesetzt nun, es liesse sich zeigen, dass, abgesehen von einer bestimmt begrenzten Rubrik, in dem ganzen ältern Abschnitte der Papstgeschichte bis (ausschliesslich) Silvester nur drei oder vier Stellen übrig bleiben, bei denen die Annahme eines epitomirenden Verfahrens des Redactors von F überhaupt möglich ist, dass aber auch hier die andere Möglichkeit blossen Schreibversehens offensteht, so wird die Frage erlaubt sein, ob der, welcher hier die letztere Möglichkeit statuirt, wol wirklich „den sicheren Boden der objectiven Kritik", wie Waitz (S. 224) mir vorwirft, „verliert". Wie häufig grade in den aus L entlehnten Abschnitten die handschriftlichen Verderbnisse sind, kann namentlich eine Vergleichung der Fälle zeigen, in welchen F und P in der Weglassung von einzelnen Worten und ganzen Sätzen übereinstimmen. Eine Reihe solcher Fälle, welche wol niemand auf das gewaltsam abkürzende Verfahren eines Epitomators zurückführen wird, habe ich in meiner Chronologie S. 92 f. gegeben.

Notizen von den novatianischen Streitigkeiten und von der Busse der schismatischen Confessoren 'sub episcopatu eius Novatus — ad ecclesiam sunt reversi' und ebenso das im Archetypus an späterer Stelle gebrachte 'Centumcellas pulsus est' ausgefallen. Die Stelle wird später noch genauer zu betrachten sein. Absichtlich unterdrückt sind in F die Worte in der vita des Pontianus 'et in eius locum ordinatus est Anteros XI kl. Dec.' und in Verbindung hiermit steht weiter die falsche Beziehung des genannten Datums auf den Depositionstag Pontians. Aber diese Aenderung hat, wie ich (Chronologie S. 94 ff.) nachgewiesen habe, in der auch in anderen Katalogen sich vorfindenden Umstellung des Anteros und Pontianus ihren Grund, in Folge deren die unterdrückten Worte sinnlos geworden waren; und dass sie nicht erst vom felicianischen Epitomator herrühren kann, beweist der Umstand, dass das Datum XII Kal. Dec. als angeblicher Depositionstag Pontians sich auch vielfach in Martyrologien findet, die wol aus einem Texte von P, aber schwerlich aus F geschöpft haben.[1] So könnte von allen in F ausgefallenen Stücken aus L nur die Notiz über die Basi-

---

1) Waitz glaubt meine „künstlichen Deutungen und Aenderungen" überflüssig zu machen, indem er auf den Widerspruch hinweist, der zwischen den Angaben von L über den Todestag des Pontianus und den Ordinationstag seines Nachfolgers und der aus einer andern Quelle geschöpften Berechnung der Sedisvacanz auf nur zehn Tage bestehe. „Dies merkte der Verf. von F und änderte den letzten Satz: 'Cessavit episcopatus a die deposicionis eius ab (= ad) XI Kal. Decembr.' d. h. er übertrug das vorher weggelassene Datum der Wahl des Nachfolgers hierher, beseitigte den Widerspruch der beiden Angaben in einer freilich sonst durchaus nicht üblichen Ausdrucksweise" (S. 221). Das „freilich sonst durchaus nicht Uebliche" ist vielmehr die sonderbare Sorgfalt, welche F nach Waitz hier für Ausgleichung der Angaben über die Sedisvacanzen in den überlieferten Depositions- und Ordinationstagen bewiesen haben müsste. Jeder Kundige weiss, dass die Angaben der Sedisvacanzen durchweg falsch sind. Während nun F, obwol er bei einer Reihe von Bischöfen Ordinations- und Depositionstage angiebt, sich sonst nirgends um eine Ausgleichung derselben mit den falschen Daten für die Sedisvacanzen bemüht, soll er lediglich in diesem einen Falle einen ihm sonst völlig

likenbauten Julius' I auf dem epitomirenden Verfahren von F beruhn. Von dieser Notiz wird unten weiter zu reden sein. Ein Beispiel des umgekehrten Falles, dass ein paar aus L stammende Worte in F noch erhalten sind, dagegen in sämmtlichen Handschriften von P fehlen, findet sich bei Pius, wo nur bei F 'frater ipsius' vor 'Hermes' steht. P hat es aus Missverstand des vorangegangenen 'frater Pastoris' gestrichen.

2. Eine andere Reihe von Auslassungen, die ebenfalls wahrscheinlich nur auf handschriftlicher Verderbniss beruhn, finden sich in denjenigen Stücken, die erst vom ursprünglichen Verfasser des Papstbuchs hinzugefügt sind. Dahin gehören bei Anencletus die (auch in cod. Veron. 52 fehlenden) Worte 'iuxta corpus b. Petri' (das Datum 'III id. Jul.' steht wenigstens richtig in cod. Bern.), bei Zephyrinus das Datum der Deposition 'VII kl. Sept.', bei Lucius ebenfalls das Datum der Deposition 'VIII Kal. Sept.', bei Miltiades der Satz 'hic sepultus est in cymeterio Calisti via Appia IIII id. Decembri'. Durch ein ähnliches Versehen sind bei Evarest von den Worten 'ex patre Judaeo nomine Juda' nur 'ex patre Juda' stehen geblieben. Auslassungen derselben Art finden sich bei

---

fremden harmonistischen Eifer entwickelt haben. Wer sieht nicht, dass einer solchen völlig grundlosen Behauptung gegenüber die Vermuthung, dass die Weglassung der auf die Ordination des Anteros bezüglichen Worte mit der Umstellung dieses Bischofs zusammenhänge, die allein annehmbare bleibt. Es versteht sich von selbst, dass die wunderliche Einfügung der Worte 'die depositionis eius ab XI Kal. Decembr.' am Schlusse der vita mit jener Weglassung zusammenhängt. Es versteht sich aber keineswegs von selbst, dass wie Waitz annimmt, das Datum XI Kal. Decembr. auch in F nicht den Depositionstag, sondern das Ende der Sedisvacanz bezeichnen, der terminus a quo also durch ich weiss nicht welches Quidproquo vielmehr den terminus ad quem angeben solle. Dafür, dass das Datum XI (oder XII) Kal. Decembr. nicht blos in F (wo übrigens die Worte 'cessavit episcopatus' nur im cod. Bern. erhalten sind), sondern auch in verschiedenen von F gewiss unabhängigen Documenten als Depositionstag des Pontianus und nicht als Ordinationstag des Anteros überliefert ist, kann man die Belege in meiner Chronologie nachsehn.

Hyginus 'cuius genealogia non invenitur', welche Worte auch in cod. Veron. 52 fehlen, bei Anteros 'in civitate Fundis Campaniae', bei Eutychianus 'de civitate Lunae' nach 'patre Marino' und 'tantum fabae et uvae' nach 'super altare', bei Marcellinus 'ad exemplum Christianorum' nach 'in platea', bei Marcellus 'hic fecit cymiterium [Novellae] via Salaria' u. a. m. Eine offenbare Lücke liegt auch bei Dionysius vor: nach 'hic fecit ordinationes' sind ausgefallen die Worte: 'duas per mensem Decembris, Presbyteros XII, Diaconos VI.'

3. Von den in F fehlenden Constitutionen habe ich bereits früher (Chronologie S. 107 f.) geurtheilt, dass sie zum grösseren Theile in F mit Unrecht ausgelassen sind. Es gilt dies insbesondere von den Constitutionen des Pius über die Osterfeier am Sonntage, des Eutychianus über die Bestattung der Märtyrer (fehlt auch c. Veron. 52), des Gajus über die Stufenreihe der Ordinationen und des Marcellus über die Diöceseneintheilung in Rom. Vermuthungsweise habe ich noch die auch im cod. Veron. 52 erhaltene erste Constitution des Julius hinzugezählt. Die Constitution des Telesphorus über die Tageszeit, zu welcher die Messe gefeiert werden soll, wird weiter unten zu besprechen sein. Für spätere Zuthaten dagegen habe ich die Constitution Silvesters über die Salbung der Täuflinge, sowie die zweite, dritte und vierte Constitution des Julius erklärt. Wie man auch hierüber urtheilen möge, so ist jedenfalls die angeführte Constitution Silvesters, wenn sie ursprünglich ist, nicht absichtlich ausgelassen, da F alle übrigen Constitutionen dieses Papstes getreulich verzeichnet. Ueberhaupt aber ist, wie schon bemerkt wurde, bei der von Duchesne angenommenen Entstehungsweise des felicianischen Excerptes, die absichtliche Auslassung von päpstlichen Constitutionen nicht zu begreifen, und zwar um so weniger, da F im Uebrigen die Constitutionen mit grosser Sorgfalt verzeichnet, ja sogar die öfters wiederkehrende nichtssagende Wendung 'hic fecit constitutum de ecclesia' oder 'de omni ecclesia' getreulich aufbewahrt (Chronologie S. 108).

4. Von geschichtlichen Notizen habe ich schon früher (Chronologie S. 109) die Sätze bei Lucius: 'hic dum ad passionem pergeret, potestatem dedit Stephano archidiacono ecclesiae suae' (nach dem Texte von cod. Veron. 52) und bei Eusebius 'hic haereticos invenit in urbe Roma quos ad manum impositionis reconciliavit' dem ursprünglichen Texte, aus welchem unsere Handschriften von F geflossen sind, vindicirt. Auch hier liegt kein Grund vor, eine absichtliche Verstümmelung des Textes anzunehmen.

5. Eine Reihe anderweiter Zusätze fehlen auch in manchen Handschriften von P. Um von den unzweifelhaften Interpolationen, welche nur im cod. Vat. 3762 und seinen Sippen (Duchesne S. 91) sich finden, zu schweigen, obwol grade sie für die Art und Weise, wie der überlieferte Text erweitert wurde, charakteristisch sind[1]), so gehören zunächst hierher einige Zusätze in cod. Vat. 3764 und den verwandten Handschriften: bei Pius über die Gründung des titulus Praxedis (aus den Acten der heiligen Praxedes und Pudentiana, Acta SS. zum 19. Mai), ein schon durch die unpassende Stelle ganz am Schlusse (nach 'cessavit episcopatus dies XII') als Interpolation gekennzeichnetes Stück. Ferner bei Stephan I der ganze Passus von 'suis temporibus' an bis 'capite truncatus est'. Ein Theil des hier Enthaltenen ist aus der vita des Lucius wiederholt: so die Worte 'suis temporibus exilio deportatus est; postea nutu dei reversus est ad ecclesiam incolumis' und 'omnia vasa ecclesiae Archidiacono suo Xysto (in vit. Lucii: Stephano) in potestatem dedit.' Das Uebrige (die Erzählung von der Gefangensetzung des Stephanus mit neun Presbytern und zwei Bischöfen durch „Maximianus," von der Synode im Gefängnisse ad arcum Stellae und von seiner Enthauptung nach sechs Tagen) ist jedenfalls ziemlich späte Zuthat (Chronologie

1) Bei Anaclet ist eine falsche Decretale, bei Marcellin ein Stück aus den apokryphen Acten der angeblichen Synode von Sinuessa, bei Silvester die Donatio Constantini, bei Xystus III ein auf den h. Alexis bezüglicher Abschnitt eingefügt.

S. 214 f.). Besser bezeugt sind die längeren Zusätze bei Petrus, welche sich auf die Ordination des Linus und Clemens zu Coadjutoren des Apostels im bischöflichen Amte, auf die römische Simonsage und auf die Ordination des Clemens beziehn; ferner bei Clemens die Worte 'hic dum multos libros zelo fidei et christianae religionis conscriberet' vor 'martyrio coronatur', der Zusatz 'quae canonicae (oder catholicae) nominantur' zu 'hic fecit duas epistolas' und der ganze Abschnitt 'hic ex praecepto beati Petri — episcopi ordinati,' welcher die Ueberlieferung der pseudoclementinischen epistola Jacobi, nach welcher Clemens zum unmittelbaren Nachfolger des Petrus ordinirt worden sein soll, mit der Voranstellung von Linus und Cletus im liber Pontificalis ausgleichen will: diese Zusätze fehlen sämmtlich auch in dem Excerpte aus der Zeit Conons, in mehreren Handschriften der Classe B (dem wichtigen cod. Bern 408, ferner cod. Guelferbyt. 10. 11 und Paris 5140), sowie in cod. Vat. 3764 und seiner Gruppe. Von einer absichtlichen Ausmerzung derselben in F kann also sicher keine Rede sein. Eben hierher gehört auch die Auslassung der Worte in der vita Cornelii: 'itaque iam ante passionem suam omnem ecclesiam tradidit Stephano archidiacono suo' welche in die Handschriften der Classe B und in die jüngeren Texte aus der vita des Lucius eingedrungen sind. Derselbe Fall wiederholt sich in der vita Marcellini, wo in F der Zusatz 'quem coniurans beatus Marcellinus' bis 'non impleret' fehlt. Derselbe steht aber ebenfalls nur in den Handschriften der Classe B und in den jüngern Texten, fehlt dagegen noch in cod. Veron. 52 und den Handschriften von A. Umgekehrt fehlen bei Marcellus die Worte: 'hic rogavit quandam matronam nomine Priscillam' ausser in F und cod. Veron. auch in den Mss. der Classe B. Der Zusatz beruht auf Verwechslung des coemetrium Novellae mit dem coemetrium Priscillae, welche beide an der vita Salaria lagen.

6. Ein besonderes Gewicht hat Duchesne auf die Auslassung eines längeren aus den actis Cornelii geschöpf-

ten Stückes in der vita des Cornelius gelegt.[1]) Dasselbe steht in allen Handschriften von P, auch in cod. Veron. 52. Hier soll F den ganzen Abschnitt über die Passion des Cornelius von 'eodem tempore audivit Decius' an unterdrückt haben (S. 22), aber so ungeschickt, dass doch noch eine Spur des Ausgelassenen zurückgeblieben sei. Unmittelbar auf die Nachricht von der Bestattung der heiligen Leichname der Apostel Petrus und Paulus folgen nämlich in F die Worte 'post hoc factum fecit ordinationem unam etc.' Nun bemerkt Duchesne ganz richtig, dass die Einleitung der Notiz über die Ordinationen mit 'post hoc factum' ganz unerhört wäre. Es ist vielmehr nach 'post hoc factum' etwas ausgefallen. Die Handschriften von P lesen an dieser Stelle entweder 'post hoc eodem tempore audivit Decius' (so die Classe B) oder 'post hoc ambulavit noctu Centumcellas eodem tempore etc.' (so die Classe A). Die erstere Lesart deutet aber ganz ebenso wie die von F auf eine Lücke hinter 'post hoc' hin, denn die Zusammenstellung von 'post hoc' und 'eodem tempore' ist unsinnig. Diese Lücke scheint sich durch die Lesart 'ambulavit noctu Centumcellas' ergänzen zu lassen.[2]) Nun ist aber die Verbannung des Cornelius bereits im Vorhergehenden in P erwähnt: nämlich nach der Notiz über die mit der Kirche ausgesöhnten Confessoren heisst es weiter 'post hoc Cornelius Centumcellas expulsus est.' Aber grade diese doppelte Erwähnung führt auf das Richtige. Die Worte 'post hoc Centumcellas pulsus' stammen aus L, und sind in dem ursprünglichen Texte von P sicher enthalten gewesen, in F aber nur aus Irrthum ausgefallen. Dasselbe gilt von den in

1) Waitz S. 220 wiederholt hier nur die Argumentation von Duchesne.

2) Waitz freilich giebt auch hier dem Texte von B den Vorzug und erklärt die Worte 'post hoc ambulavit noctu Centumcellis' für „später eingeschoben" (S. 227). Wie das 'post hoc' dann in den Text von B hineingekommen sein soll, vollends vor 'eodem tempore', unterlässt er zu erklären. Wer sieht nicht, dass dieses 'post hoc' ebenso verrätherisch ist, als das 'post hoc factum' in F vor den Ordinationen.

L vorangehenden Worten 'sub episcopatu eius Novatus extra ecclesiam ordinavit Novatianum in Urbe Roma, et Nicostratum in Africa. hoc facto, confessores qui se separaverunt a Cornelio cum Maximo presbytero qui cum Moyso fuit, ad ecclesiam sunt reversi [et facti sunt confessores fideles]'. Den Beweis liefert der Text des cononianischen Excerptes, welches das ganze Stück noch richtig enthält. Die von Duchesne scharfsinnig aufgewiesene Lücke in F ist also einfach aus L zu ergänzen; nur darf der Schluss von L 'ibi cum gloria dormitionem accepit' nicht auch mit herübergenommen werden, weil F bereits die Legende vom Märtyrertod des Cornelius in Rom voraussetzt. Wenn nun aber der Text von P die aus L noch richtig erhaltene Notiz von der Verbannung des Cornelius nach Centumcellä weiter unten noch einmal bringt, so erklärt sich dies einfach aus der Vertheilung der Auszüge aus den Acten des Cornelius an zwei verschiedene Stellen. Vor der Nachricht von der Translation der Gebeine der beiden Apostel wird des Briefes Cyprians gedacht, den dieser im Kerker an Cornelius geschrieben, nachher wird, unter Wiederaufnahme der Nachricht von der Verbannung nach Centumcellä, die Geschichte von dem Märtyrertode unter Decius erzählt. Dies ist nun sicher kein Zeichen von Ursprünglichkeit. Vermuthlich hat also in der Quelle, aus welcher F schöpfte, der Satz 'post hoc Centumcellas pulsus est' an derselben Stelle gestanden, wo in P jetzt 'post hoc ambulavit noctu Centumcellas' gelesen wird. P hat die ersteren Worte heraufgenommen, um die aus den Acten geschöpften Worte 'et ibi scriptam epistolam — suscepit' daran zu knüpfen[1]) und sie weiter unten in modificirter Fassung wiederholt, worauf mit 'eodem tempore' angeknüpft, weitere Auszüge aus den Acten folgen. Einen völlig analogen Fall werden wir weiter unten bei der vita Xystus' I kennen lernen. Auch im Folgenden ist der Text von P stark in Unordnung ge-

1) In meiner Chronologie S. 96 nahm ich noch an, dass diese Worte ebenso wie das Vorhergehende in F ausgefallen seien.

kommen. Auf den Befehl des Decius, den Cornelius zu enthaupten, folgt alsbald in den Handschriften der Classe B, abermals mit einem 'post hoc' — dem dritten in dieser vita — eingeleitet, das unächte Einschiebsel aus der vita Lucii und unmittelbar darauf 'hic fecit ordinationes duas etc.' Den Schluss bildet die abgekürzte Notiz von der Bestattung des Cornelius 'qui etiam sepultus est iuxta cimiterium Calisti in arenaria via Appia VIII kal. Sept.' Wunderlich sind hier auch die Worte, mit denen das erwähnte Einschiebsel eingeleitet wird: 'post hoc id est III non. Mart. postquam passus est' oder 'post hoc idem Cornelius passus est III non. Mart.' und nun 'itaque iam ante passionem suam etc.' Dagegen folgen im cod. Lucc. auf die Schlussworte aus den actis Cornelii ('capite truncaretur' oder 'truncari') die Worte 'hoc factum est. qui cum adorare non vellet decollatus est in loco supradicto (dem Marstempel).[1]) Darnach sofort 'cuius corpus noctu collegit beata Lucina cum clericis et sepelivit in crypta iuxta cimiterium Calisti via Appia in praedio suo XVIII kal. Octob.' Dagegen ist die Erwähnung der Ordinationen in diesen Handschriften ganz ausgefallen. Grade hier ist aber der Text von F sowenig als Excerpt zu betrachten, dass er vielmehr der vollständigste von allen ist. Mit den Handschriften der Gruppe B hat er die Ordinationen, mit denen der Gruppe A die ausführlichere Notiz von der Bestattung des Cornelius durch Lucina in praedio suo. Letztere wird durch die Monumente bestätigt (vgl. Chronologie S. 124 f.), braucht also nicht aus den apokryphen Acten geflossen zu sein. Auf Kenntniss der letzteren weist höchstens die Hinrichtung am Marstempel hin; aber wir finden auch sonst Fälle, wo die Bekannt-

1) Waitz gibt S. 227 folgenden Text von A: 'hoc autem factum est. qui etiam decollatus est in locum supradictum et martyr effectus est.' Das auffällige 'hoc (oder hoc autem) factum est' erklärt sich aus den Acten des Cornelius, welche unmittelbar nach dem Befehle des Decius, den Bischof zu enthaupten fortfahren: 'factum est autem cum duceretur' und nun eine Geschichte erzählen, die sich mit Cornelius und einem Soldaten Cerealis zugetragen haben soll.

schaft mit einem Apokryphum in den älteren Texten bereits vorausgesetzt, aber erst in den jüngeren durch mehr oder minder umfassende Entlehnungen ausgebeutet wird.

7. Bei zwei weiteren Zusätzen, welche Duchesne für den ursprünglichen Text der gesta pontificum reclamirt, lässt sich noch der Nachweis führen, dass sie erst später eingefügt worden sind. Der erste ist die Erweiterung der Constitution des Telesphorus über die Weihnachtsfeier. Dieselbe lautet in F: 'hic fecit ut natali Domini nostri Jesu Christi noctu missae celebrarentur et in ingressu sacrificii hymnus diceretur angelicus gloria in excelsis deo et cetera tantum noctu natali domini.' Dagegen schiebt P hinter 'missae celebrarentur' den Satz ein 'cum omni tempore ante horae tertiae cursum nullus praesumeret missas celebrare, qua hora dominus noster ascendit crucem' und schreibt darnach 'et ante sacrificium hymnus diceretur angelicus hoc est gloria in excelsis deo,' mit Auslassung der Schlussworte 'tantum noctu natali domini.' Es bedarf keiner Bemerkung, dass schon der Text in F einen groben Anachronismus enthält, da bekanntlich die Weihnachtsfeier erst aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts datirt.[1]) Dagegen verdient es Beachtung, dass die Constitution in F die relativ ältere Einrichtung enthält. Dieselbe bestimmt, dass der Hymnus gloria in excelsis deo nur in der Weihnachtsnacht beim Eingange der Messe gesungen werden solle. Dagegen spricht die Redaction der Constitution in P thatsächlich eine Aufhebung der in F enthaltenen Anordnung aus. Die charakteristischen Worte 'tantum noctu natalis domini' fehlen nicht etwa zufällig in P, sondern sind ab-

1) Grosse Schwierigkeiten macht auch die erste Constitution des Telesphorus: 'hic constituit ut septem hebdomadis ieiunium celebraretur paschae'. Die Quadragesimalfasten kennt schon Origenes (Hom. in Levit. X, 2). Zur Zeit Gregor's des Grossen dauerten die österlichen Fasten in Rom 6 Wochen, das erste Concil zu Orleans (511) schränkte sie von 5 auf 4 Wochen ein (can. 24). Dagegen wird obige Anordnung auch in dem untergeschobenen Sermon des Ambrosius de Septuagesima dem Telesphorus zugeschrieben (Coustant, epp. Pontif. I, 57 f.) Die Sache verdient jedenfalls eine nähere Untersuchung.

sichtlich gestrichen. Durch diese Streichung und durch die neu angefügte Zwischenbemerkung, dass sonst die Messe nicht vor Nachmittags 3 Uhr gefeiert werden dürfe, ist dem Texte eine solche Gestalt gegeben, dass der Ausdruck sacrificium sich nun nicht mehr speciell auf die Weihnachtsmesse, sondern auf jede Messe ohne Unterschied bezieht.[1]) Also grade was der ursprüngliche Text ausschliesst, ist hier als bestehende Sitte vorausgesetzt: die Verwendung des früher nur bei der Weihnachtsmesse gesungenen englischen Hymnus beim allsonn- und festtäglichen Messopfer. Nun ist es aber nach einer anderweiten Angabe der jüngeren Redaction erst Papst Symmachus gewesen, welcher diese Anordnung getroffen hat. In der vita Symmachi lesen wir hier 'hic constituit ut omni die dominico vel natalitiis martyrum hymnus diceretur angelicus id est gloria in excelsis deo.' Der unter dem Nachfolger des Symmachus, Hormisda, redigirte Text der gesta pontificum hat also zu Gunsten einer von Symmachus erlassenen Anordnung, die nachmals auch in den Messkanon Gregors des Grossen übergegangen ist, den Text einer ältern Constitution dahin geändert, dass beide Decrete übereinstimmen, während sie einander in Wahrheit widersprechen. Dagegen hat F, mit welchem auch cod. Veron. 52 (das Excerpt aus der Zeit Conons) noch übereinstimmt, den älteren Text bewahrt. Wir haben hier also nicht nur ein Beispiel eines unverkennbaren Zusatzes in P, den F noch nicht kennt, sondern zugleich in F eine weitere Spur eines älteren Textes des Papstbuchs aus der Zeit vor Symmachus und Hormisda. Nur beiläufig mag noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass die Sitte, nicht vor 3 Uhr Nachmittags Messe zu lesen, nicht vor dem Ende des fünften Jahrhunderts aufgekommen sein kann, da sie noch zu Leo des Grossen Zeit nicht bestand.[2])

---

1) So hat auch Coustant, epp. Pontificum I, 57 den Sinn des Decretes verstanden.

2) Man bemerke übrigens, dass in dem Texte von F die beiden Constitutionen des Telesphorus über die österlichen Fasten und über

Nicht minder handgreiflich ist ein zweites Einschiebsel in P bei Gajus, welches Duchesne (S. 16) ebenfalls für ursprünglich hält. Es sind die Worte: 'qui post annum undecimum cum Gaviniano fratre suo propter filiam Gavini presbyteri nomine Suzannam martyrio coronatur.' Der Tod des Gajus ist hier also mit der Geschichte der h. Susanna in Verbindung gebracht, deren Acten noch erhalten sind (Acta SS. zum 22. April), aber noch nichts von dem Märtyrertode des Gajus wissen. Nun ist aber in F Gajus noch gar nicht als Märtyrer, sondern nur erst als Confessor bezeichnet: 'hic fugiens persecutionem Diocletiani in cryptis habitans confessor quievit.' P macht daraus: 'hic fugiens persecutionem Diocletiani in cryptis habitando martyrio coronatur' und bringt dann das 'martyrio coronatur' weiter unten, nach Aufzählung der Ordinationen, in dem eben angeführten Zusatze noch einmal. Aber wie ich bereits in der Chronologie S. 241 constatirt habe, weder die liberianische Chronik, welche den Gajus nicht in der depositio martyrum, sondern in der depositio episcoporum aufführt, noch die älteren Martyrologien wissen etwas von dem angeblichen Märtyrertode dieses Bischofs. Das älteste dafür erhaltene Zeugniss ist der bis auf Hormisda fortgesetzte Katalog von Middlehill (Chronologie S. 78) der seinem Namen das Prädicat 'martyrizatus' beifügt.[1])

---

die Weihnachtsmesse durch das zwischeneingeschobene 'martyrio coronatur' getrennt sind, wogegen die zweckmässigere Anordnung in P wohl auf späterer Nachbesserung beruht. Dieselbe Unterbrechung durch 'martyrio coronatur' kehrt unter ähnlichen Umständen bei den Constitutionen Victors wieder, wo P sie beibehält. Auch hier könnten die später angeführten Constitutionen relativ jüngere Zusätze sein. Nicht unbeachtet darf ferner bleiben, dass die zweite Constitution durch 'hic fecit ut' (statt 'hic constituit' oder 'hic fecit constitutum') eingeleitet ist, ein seltener Sprachgebrauch, der bei der zweiten Constitution des Miltiades wiederkehrt und ausserdem bei Cälestinus, wo aber die Worte 'multa constituta et constituit' nach 'hic fecit' in F ausgefallen sind.

1) Einige weitere Beispiele handgreiflicher Zuthaten in P bei Clemens, Anicetus, Xystus II und Eutychianus sollen weiter unten besprochen werden.

Nicht so schlagend lässt sich der längere aus Märtyreracten entlehnte Passus bei Marcellus: 'hic coarctatus est et tentus eo quod ecclesiam ordinaret' u. s. w. als späteres Einschiebsel erweisen. Duchesne (S. 17) glaubt die Ursprünglichkeit desselben dadurch stützen zu können, dass er für den in P enthaltenen Text höheres Alter und grössere Glaubwürdigkeit, als für die noch erhaltenen acta Marcelli, ja sogar zeitgenössische Kunde beansprucht. Dass Maxentius und nicht wie in den Acten Maximianus als damaliger Kaiser genannt wird, beweist nur, dass die Zuverlässigkeit der Acten noch um eine Stufe niedriger steht, kann aber die Geschichtlichkeit des ziemlich abenteuerlichen Berichtes in P nicht sicher stellen (vgl. Chronologie S. 250 f.). Der Gegenbeweis von Duchesne steht auf sehr schwachen Füssen. Es soll sich nur aus den damaligen Zeitverhältnissen erklären, dass Maxentius den Marcellus einsperren liess 'quod ecclesiam ordinaret' und ihn nöthigen wollte, 'ut negaret se esse episcopum.' Seit dem Tode des Marcellinus sei nämlich der bischöfliche Stuhl officiell vacant gewesen; als Marcellus nun ohne Genehmigung der römischen Obrigkeit zum Papste gewählt wurde und die Hierarchie wiederherstellte, sei ihm dies zum Verbrechen gerechnet, und ihm aufgegeben worden, seine staatlich nicht anerkannte bischöfliche Würde zu verläugnen. — Nun könnte sich ja wol auch in einem übrigens sehr unglaubhaften Berichte eine ächte Reminiscenz erhalten haben. Aber Duchesne hat unvollständig citirt: denn nach den Worten 'ut negaret se esse episcopum' folgt noch 'et sacrificiis se humiliaret daemoniorum.' Es handelt sich also auch hier, wie in tausend ähnlichen Fällen, nur um die einfache Forderung, den christlichen Glauben zu verleugnen, die natürlich einem Bischofe zugleich die Verleugnung seiner bischöflichen Würde ansann. Gegen die Geschichtlichkeit aber entscheidet das in der Chronologie (a. a. O.) Bemerkte, dass eine Verurtheilung des Bischofs zum Dienste als Pferdeknecht bei den kaiserlichen Posten ebenso romanhaft ist, wie die Benutzung des Pferdestalles zum Gottesdienst.

Hierzu kommt der Anachronismus seiner Bestattung durch die heilige Lucina, dem freilich die Harmonistik durch Unterscheidung einer älteren und einer jüngeren Lucina hat entgehen wollen. Da indessen die Marcellusfabel in der vorliegenden Gestalt möglicherweise schon zu Ende des fünften Jahrhunderts verbreitet war, so lässt sich auch ihre spätere Einfügung nicht so evident machen, wie in den beiden vorher besprochenen Fällen.

Jedenfalls steht nach dem Obigen fest, dass es mit dem Fehlen einer Reihe von Abschnitten in F vielfach eine andere Bewandtniss hat als Duchesne annimmt, und dass wenigstens ein Theil derselben nachweislich erst in den jüngeren Redactionen hinzugekommen ist. Für die Kritik der Textgestalt in F kommt nun aber namentlich noch das Excerpt aus der Zeit Conons in Betracht, welches in dem cod. Veron. bibl. capit. 52 und nach den interessanten Mittheilungen von Duchesne (S. 56 f.) auch noch in dem cod. Paris 2123, sowie in einer Copie des letzteren, dem cod. Paris 16982 erhalten ist. Ich halte mich im Folgenden an den cod. Veron. (von den beiden Pariser Codd. besitze ich keine Collation) und bezeichne den Text dieses Excerptes mit V. Es ist eine empfindliche Lücke in den Untersuchungen von Duchesne, dass es das Verhältniss dieses Textes zu F nicht genauer untersucht hat. Alles was er darüber bemerkt, ist dieses, dass der Text in dem jüngeren Excerpte von dem des älteren ganz verschieden (tout différent) sei, bald kürzer bald wieder ausführlicher. Nun ist richtig, dass namentlich von Silvester ab bald das felicianische Excerpt, bald wieder das Excerpt aus der Zeit Conons eine kürzere Textgestalt bietet. Das Letztere kann also jedenfalls nicht direct aus F geflossen sein. Nichts desto weniger stehen beide Texte in einem auffälligen Verwandtschaftsverhältnisse zu einander, welches ich bereits in der Chronologie S. 89 ff. dargelegt habe. Diese Verwandtschaft wird durch eine Reihe von Eigenthümlichkeiten sichergestellt, welche beide mit einander gemein haben. Ich lasse hierbei alle die Fälle ausser Betracht, wo die Lesung

beider Texte durch andere Handschriften des liber Pontificalis bestätigt wird. Ausschliesslich findet sich aber in F und V die Constitution Xystus' I über das Dreimalheilig. Ferner haben beide ausschliesslich gemein die kürzere Fassung der Constitutionen des Telesphorus über die Weihnachtsmesse und Victors über die Osterberechnung, desgleichen die Weglassung der Constitution des Eutychianus über die Bestattung der Märtyrer.[1]) Von Stellen, die sicher oder doch wahrscheinlich im Originaltexte gestanden haben, fehlt in beiden die Notiz bei Hyginus 'cuius genealogia non invenitur', bei Pius der (öfters wiederkehrende) Zusatz 'et constitutum de ecclesia fecit' (ähnlich auch bei Marcus), bei Pontianus, der übrigens in cod. Veron. richtig vor Anteros steht, der Satz 'et in eius locum ordinatus est Anteros XI kal. Decemb.' Offenbare Verderbnisse in beiden Texten sind z. B. bei Linus die Lesart Rufino st. Rufo, bei Hyginus der zweite Camerino st. Prisco, bei Zephyrin das angebliche Consulat des Antoninus, bei Dionysius die Lücke in der Angabe der Ordinationen, bei Marcellus das 'ex patre Marcello' st. 'ex patre Benedicto', bei Julius die Auslassung von 'a consulatu' vor 'Feliciani et Maximiani' u. a. m. Die zahlreichen, beiden Texten gemeinsamen Auslassungen ganzer Sätze bei Marcus, Julius und den folgenden Päpsten bleiben hier vorläufig noch ausser Betracht. Nun bietet aber V einerseits in einer Reihe von Fällen, in welchen der Text von F Lücken und Verderbnisse zeigt, noch die ursprüngliche Lesart, während er andererseits die allermeisten der oben aufgewiesenen jüngeren Zusätze von P noch nicht kennt.[2]) Da nur in den seltensten

1) Dieselbe stellt sich übrigens stilistisch als nachträgliche Notiz dar, da sie von der ersten Constitution durch eine Zwischenbemerkung über die durch Eutychianus bestatteten Märtyrer getrennt ist, und offenbar nur auf Anlass dieser letzteren Notiz, (mit einem 'qui hoc constituit' eingeleitet) angefügt ist.

2) Umgekehrt fehlt es auch nicht an Fällen, wo V Textverderbnisse und Auslassungen hat, während hier F noch das Ursprüngliche bietet. Dieselben können jedoch hier ausser Betracht bleiben.

Fällen auf zufällige Uebereinstimmung recurrirt werden kann, so ergibt sich, wenigstens für die Zeit bis auf Silvester, die Präsumtion, dass überall wo F und V in ihren Auslassungen — sei es nun mit Recht oder mit Unrecht — übereinstimmen, keine dem Redactor von F auf Rechnung zu schreibende Verkürzung, sondern ein bereits von ihm vorgefundener älterer Text vorliegt. Zu den Stellen, welche in F durch Schuld der Abschreiber verloren gegangen, dagegen in V ebenso wie in P noch erhalten sind, gehören mehrere aus L stammende Sätze bei Fabianus, Cornelius, Gajus[1]), ferner die Constitutionen des Pius, Gajus, Marcellus und die erste des Julius, sowie einige kürzere Notizen resp. einzelne Worte bei Anteros, Lucius, Eutychianus, Marcellinus, Marcellus, Eusebius (vgl. oben unter Nr. 1—4).[2]) Dagegen erkennt auch V die oben (Nr. 5—7) als spätere Einschiebsel bezeichneten Zusätze bei Petrus, Linus, Telesphorus, Pius, Stephanus, Marcellus, Marcellinus, ferner bei Cornelius die Worte 'itaque iam ante passionem suam — archidiacono', endlich einige noch zu besprechende Zusätze bei Clemens, Anicetus, Xystus II, Felix I und Eutychianus nicht an. Unter allen Zusätzen in P, deren Ursprünglichkeit oben bestritten wurde, bietet V nur den Auszug aus den Acten des Cornelius. Ausserdem enthält er in der vita Calisti die Notiz 'hic fecit basilicam trans Tiberim et cimiterium via Appia quod dicitur Calisti,' in etwas kürzerer Redaction

---

1) Bei Fabianus sind die aus L stammenden Worte 'et multas fabricas per cimiteria fieri iussit' auch in V enthalten; dagegen ist Alles Folgende von 'post passionem eius' bis 'fugerunt' ausgelassen. Dass einzelne Theile dieses Abschnittes auch in F fehlen, ist wohl ein zufälliges Zusammentreffen.

2) Beispiele von Textverderbnissen in F, von denen V noch frei ist, sind in der Constitution des Eleutherus der Schreibfehler 'contenuit' st. 'constituit', und 'nullus' st. 'nulla esca' (V fügt hier mit Recht noch 'usualis' bei, was auch in den älteren Texten von P verloren gegangen ist); bei Urban 'clericus' st. 'claruit' (V 'clare', anders verderbt) u. a. m.; nicht hierher zu zählen ist aber bei Victor das 'sicut et Pius' statt 'sicut et Eleutherius' wie V in Uebereinstimmung mit P liest. Sachlich ist nur die Lesart von F, nicht die von VP gerechtfertigt.

als in P,[1]) von welcher weiter unten die Rede sein wird. Bei einer Reihe kleinerer Zusätze in P kann das übereinstimmende Fehlen in V zufällig sein, da letzterer hier überhaupt mehr oder minder stark verkürzt, so bei Petrus, Linus, Cornelius (am Schluss) u. s. w.; doch ist es vielfach auch mehr oder minder zweifelhaft, ob in dieser übereinstimmenden Auslassung in beiden Texten blosser Zufall walte z. B. bei Clemens ('quae catholicae nominantur'), Alexander ('quando missae celebrantur'), Anicetus ('secundum praeceptum apostoli') Urban ('virum nobilissimum' hinter Valerianum, und 'quos etiam usque ad martyrii palmam perduxit') u. a. m. (Vgl. meine Chronologie S. 112 f., die zweite Note). Dass umgekehrt auch in F und V gelegentlich Zusätze sich finden, die in P fehlen, wurde bereits berührt. Dahin gehört namentlich die dritte Constitution Xystus I: 'hic constituit, ut intra actionem sacerdotis incipiens populus hymnum decantaret: Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sabaoth et cetera.' Noch weit zahlreicher sind die Fälle, wo F und V Worte oder ganze Sätze, die in der einen oder der andern Hauptclasse der Handschriften von P (in A oder B) fehlen, noch richtig erhalten haben, oder die Lesarten, die einer Classe eigenthümlich sind — darunter freilich auch manche irrige — bestätigen. Am häufigsten stimmen beide hier mit der Classe A überein, daher Duchesne sie derselben ohne Weiteres zuzählte, doch finden sich auch Beispiele entgegengesetzter Art, welche sich bei dieser Classificirung nicht erkären. Vgl. z. B. das oben über den Schluss der vita Cornelii Bemerkte. Von besondrer Wichtigkeit sind noch einige bisher nicht besprochene Fälle, in welchen F und V gegen sämmtliche Texte von P das unzweifelhaft Richtige, oder doch Ursprünglichere bieten. So namentlich in der vita Xystus' II. Hier fügt P nach den Worten 'fuit autem temporibus Valeriani et Decii' die Worte ein 'quo tempore fuit maxima persecutio', und

1) Aehnliche Kürzungen finden sich z. B. auch in der Constitution des Gajus und in der Notiz bei Eusebius von den Häretikern.

hieran reiht sich nur in P die weitere Angabe 'eodem tempore hic comprehensus a Valeriano et ductus ut sacrificaret daemoniis. qui contempsit praecepta Valeriani et ob id capite truncatus est et cum eo alii sex diaconi etc.' Dagegen führt F nach 'fuit temporibus Valeriani et Decii' gleich fort 'truncati sunt capite cum b. Xisto VI diaconi etc.' Nun finden sich aber in F die Worte 'quo tempore fuit magna persecutio sub Decio' ebenfalls weiter unten, nach dem Datum XIII kal. Augusti. An derselben Stelle sind sie aber in P noch einmal in der Form wiederholt: 'quo tempore saevissima persecutione arguebatur beatus Sixtus sub Decio.' Offenbar ist nun aber der Zusatz an dieser Stelle unpassend geworden, da ja die Passion des Xystus und die Sedisvacanz nach seinem Tode bereits vorher erwähnt ist. Hierzu kommt, dass nur das eine Mal Valerianus, das andere Mal Decius als Verfolger genannt wird. Es ist also klar, dass die Worte 'quo tempore fuit magna persecutio' in P heraufgenommen worden sind, um daran die speciellere aus Märtyreracten geschöpfte Angabe über die Todesart des Xystus anzuschliessen. Da hier aber Valerian als Verfolger genannt war, so musste die Zeitbestimmung 'sub Decio' fallen. Um aber nichts verloren gehen zu lassen, wiederholt P den Satz 'quo tempore — sub Decio' in etwas variirter Form an seiner ursprünglichen Stelle, wobei ihm aber die Variation des Ausdrucks gründlich missglückt. V hat hier noch denselben Text wie F bewahrt.

Weitere in F und V noch nicht enthaltene Zusätze von P finden sich bei Clemens und Eutychianus. Bei Clemens ist die auch in F enthaltene Notiz 'martyrio coronatur'[1]) in P ungeschickt eingefügt. Während sie nämlich fast überall unmittelbar hinter den Consulaten steht, ist sie hier folgendermaassen erweitert: 'hic dum multos libros zelo fidei Christianae religionis adscriberet martyrio coronatur.' Dies gibt nicht nur einen schiefen

1) Irrthümlich heisst es in der Chronologie S. 112, dass die Notiz über den Märtyrertod des Clemens in F fehle.

Sinn, sondern die Erwähnung der literarischen Thätigkeit des Clemens steht auch an falscher Stelle; sie gehört erst weiter unten hin, wo P übereinstimmend mit F der „zwei Briefe“ des Clemens gedenkt.

Bei Eutychianus ist das 'martyrio coronatur' (ebenso wie die bereits besprochene Verwandlung des Confessors Felix I in einen Märtyrer im eigentlichen Sinne) spätere Zuthat. Die liberianische Chronik weiss von dem Martyrium dieses Bischofs ebensowenig wie von dem seines Vorgängers: noch die Reichenauer Handschrift des martyrol. Hieronym. nennt ihn nur Confessor. Dagegen erhält er in einem der Kataloge aus der Zeit des Hormisda (in der Handschrift von Middlehill) bereits das Prädicat martyrizatus (Chronologie S. 240). Hier bewahren also F und V wieder eine Spur des älteren Textes, der über den Anfang des sechsten Jahrh. hinaufweist. Dasselbe gilt von dem angeblichen Martyrium des Anicet, welches sich schon durch seine ungewöhnliche Stelle in der vita als späteres Einschiebsel verräth. Statt des herkömmlichen 'martyrio coronatur' am Anfang wird hier in P am Schlusse, unmittelbar vor der Angabe der Deposition, ein 'qui etiam obiit martyr' eingefügt. Der Zusatz fehlt mit Recht in F und V; noch der Katalog von Middlehill bezeichnet den Anicet nicht als Märtyrer.

Endlich ist noch der eigenthümlichen Abweichung von P bei den Begräbnissstätten des Anicetus und Soter zu gedenken. Während F und V dieselben wie sämmtliche übrigen Bischöfe vor Zephyrinus (ausser Clemens und Alexander) im Vatican 'iuxta corpus b. Petri' bestattet sein lassen, bezeichnet P als Grabstätte vielmehr das coemetrium Calisti an der via Appia. Es kann kein Zweifel bestehen, dass die Ueberlieferung in F, obwohl unhistorisch,[1]) dennoch die ältere ist, und auch Duchesne

1) Die Geschichtlichkeit dieser Ueberlieferung will auch Duchesne (S. 152) wieder retten und durch „Notorietät“ begründen. Selbst der famose zu Ende des 16. Jahrhunderts im Vatican aufgefundene, aber leider abhanden gekommene Sarkophag mit der Inschrift S. Linus welchen seiner Zeit Kraus als „stummen Zeugen unter der Erde“

sieht sich hier genöthigt, dem Felicianus den Vorzug zu geben (S. 161 f.)[1] Der Fehler von P findet sich auch in dem Verzeichnisse der Papstgräber aus der Mitte des achten Jahrhunderts (von Petrus bis Zacharias) wieder, welches noch in zwei Handschriften von P aus dem elften Jahrhundert (cod. Vat. 3764 und Paris. 5140) erhalten ist (Duchesne S. 158 ff.). Wenn nun aber Duchesne den Irrthum in P aus dem Versehen eines Abschreibers erklären will, welches aus dem Index in den liber Pontificalis eingedrungen sei, so steht entgegen, dass jener Index jünger ist als die ältesten Handschriften von P. Abgesehen von den Handschriften von F und V ist aber bisher kein einziger Codex gefunden worden, welcher von jenem Fehler frei wäre.[2])

---

gegen mich anrief, muss wieder herhalten. Vgl. dagegen jetzt auch die Abhandlung von Victor Schultze über das angebliche Epitaph des Linus, in diesem Hefte der Jahrbücher. Die Ungeschichtlichkeit aller Nachrichten über die Grabstätten der ältesten Päpste im Vatican lässt sich übrigens grade an den beiden statuirten Ausnahmen noch controliren. Der an der via Nomentana bestattete Alexander ist gar nicht der Bischof, vgl. meine Abhandlung über die Acten Alexanders, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1871 S. 120 ff. und jetzt auch Duchesne S. 150 ff. Die Bestattung des Clemens aber „in Griechenland" oder wie der Index hat „in portu in mari" beruht handgreiflich auf den frühestens um die Mitte des vierten Jahrhunderts entstandenen apokryphen Acten. Dass die seit Ende des vierten Jahrhunderts erwähnte, aber jedenfalls ältere Basilica S. Clementis in Rom kein Grabmal des alten Bischofs umschloss (Duchesne S. 149), beweist doch nicht die Geschichtlichkeit der in den Acten enthaltenen Angabe.

1) Anders freilich Waitz (S. 222), nach welchem F (und V) die Angabe von P geändert haben soll, „weil ihm die Existenz eines cimiterium Calisti vor der Zeit des Calistus unbegreiflich war, und er das Anstössige beseitigen wollte." Er hat also nicht beachtet, dass auch das alte, von Sixtus III († 440) herrührende Verzeichniss der in Calisti bestatteten Päpste die Namen von Anicetus und Soter noch nicht aufführt, also die Ueberlieferung von F und V als die ältere bestätigt (Rossi, Roma sotteranea II, 47, vgl. meine Chronologie S. 112).

2) Duchesne sieht sich daher (S. 162) genöthigt, eine ältere Redaction des Index zu statuiren, die gegen den Anfang des sechsten Jahrhunderts entstanden sei. Aber die Documente enthalten davon keine Spur; und wozu der künstliche Umweg über den Index, wenn man mit der Annahme eines Schreibfehlers in dem gemeinsamen Archetypus beider Handschriftenclassen auskommen kann?

Auch hier haben wir also wieder die Spur einer Textgestalt, welche älter ist, als die in beiden Hauptclassen von P repräsentirte.

Ich fasse die bisher gewonnenen Ergebnisse zusammen. Wenn man vorläufig absieht von den Notizen über kirchliche Bauten und Donationen, so findet sich in dem ganzen Abschnitte von Petrus bis Silvester keine nachweisbare Spur, dass der felicianische Text ein Excerpt aus einem vollständigeren Texte wäre. Ein grosser Theil der Auslassungen erklärt sich einfach aus handschriftlichen Verderbnissen, ein anderer kann wenigstens ebenso erklärt werden. Nur die Auslassung von ein paar kurzen historischen Notizen kann überhaupt aus dem epitomirenden Verfahren von F abgeleitet werden. Dagegen finden sich eine Reihe von Fällen, in welchen F gegenüber sämmtlichen Texten von P das Ursprüngliche bewahrt, darunter nicht ganz wenige, in welchen er spätere Zusätze in P noch nicht anerkennt. Mit F aber stimmt V in den meisten Fällen überein. V kann von F nicht direct abhängig sein;[1]) beide Texte weisen also auf eine gemeinsame Quelle zurück, welche eine unsern Texten von P gegenüber vielfach noch ursprünglichere, von jüngeren Zuthaten reinere Textgestalt darbot.[2]) Wenn nun in einer

---

1) Dass V jedenfalls aus einer von F unabhängigen Quelle geschöpft hat, beweist ausser dem oben Angeführten namentlich auch die von F stark abweichende, aber mit den Katalogen aus der Zeit Hormisda's übereinstimmende Ueberlieferung der Amtszeiten der Päpste, desgleichen die richtige Anordnung Pontianus Anteros (Chronol. S. 90 f.).

2) Ganz anders bestimmt Waitz (S. 231) das Verhältniss des Excerptes aus der Zeit Conon's (V, bei Waitz C) zum felicianischen Texte. Dasselbe ist ihm „grossentheils ein weiter verkürztes, hier und da wenig verändertes Exemplar von F." Die Beweisführung für diesen Satz begnügt sich wieder, aus dem reichen Material ein paar einzelne Beispiele herauszugreifen, in welchen das angebliche felicianische Excerpt nochmals excerpirt zu sein scheint. Nun sind allerdings die Fälle nicht gar selten, wo der Text von F in V verkürzt ist, und einigemal trifft sichs, dass hier F einen kürzeren Text bietet als P, V also den kürzeren Text noch „weiter verkürzt" zu haben scheint. Ausser den Beispielen bei Petrus, Linus, Anacletus,

Reihe von Fällen in welchen F und V übereinstimmend Sätze, die in P erhalten sind, nicht anerkennen, eine absichtliche Kürzung eines ursprünglich vollständigeren Textes wenigstens möglich bleibt, so wäre dieselbe wenigstens nicht dem

---

Alexander hätte Waitz auch die vita des Fabianus anführen können, in welcher bei F der aus L entlehnte Satz über Novatus und das novatianische Schisma, bei V aber der ganze Abschnitt von 'post passionem eius' bis 'fugerunt' fehlt. Nur kann er selbst nicht leugnen, dass auch der umgekehrte Fall vorkommt, dass Worte oder ganze Sätze, die in F fehlen, in V übereinstimmend mit P erhalten sind. Diese Fälle sind noch weit häufiger als es nach Waitz erscheint, wie sich aus obiger Darlegung zur Genüge ergibt. Eine ganze Reihe von Stellen, welche F nach der Ansicht von Duchesne und Waitz in Folge seines excerpirenden Verfahrens gestrichen haben soll, sind in dem angeblich „weiter verkürzten" Excerpte aus F noch erhalten. Es ist klar, dass auf diese Fälle, die mindestens ebenso zahlreich sind, als die der entgegengesetzten Art, die von Waitz gegebene Charakteristik der Recension V nicht passt. Wäre V wirklich nur ein wenig verändertes Exemplar von F, so müssten sämmtliche in V erhaltene, in unsern Texten von F aber mit Unrecht fehlende Abschnitte in F ursprünglich gestanden haben; der Beweis also, dass die betreffenden Auslassungen in unsern Handschriften nicht auf absichtlicher Kürzung des Redactors von F, sondern nur auf Verderbnissen unserer Handschriften von F beruhten, wäre mit aller wünschenswerthen Bündigkeit geliefert. Beides bestreitet Waitz aber beharrlich. Der wirkliche Sachverhalt kann auch hier nicht zweifelhaft sein. Da bald F bald V Zusätze, Weglassungen, eigenthümliche Verderbnisse zeigt, von denen der andere Text nichts weiss, so müssen beide aus einem gemeinsamen Archetypus geflossen sein, der nach den obigen Nachweisen älter ist als das Jahr 530. Zur kritischen Herstellung dieses Archetypus ist F aus V und umgekehrt zu ergänzen. Waitz bemerkt selbst, dass V von verschiedenen Fehlern in F, die nach ihm aus A (Lu) stammen, noch frei ist, desgleichen, dass die Vitae der späteren Päpste regelmässig grössere Stellen aus P geben, die in F keine Aufnahme gefunden haben (S. 234). Hiermit ist aber bewiesen, dass V eben nicht als ein „weiter verkürztes Exemplar von F" betrachtet werden kann. Bis auf Sixtus III gehen beide auf einen gemeinsamen Grundtext zurück. Erst von Leo dem Grossen bis Anastasius II ändert sich das Verhältniss. Aber grade in diesen späteren Abschnitten kann erst recht keine Rede davon sein, dass V, sei es auch nur „grossentheils", ein weiter verkürztes Exemplar von F wäre. Schon eine flüchtige Vergleichung beider Texte kann Jeden davon überzeugen.

Redactor von F auf Rechnung zu schreiben, sondern müsste älteren Ursprungs sein. Nachweisbar ist dies letztere noch in dem einzigen Falle, in welchem wir bisher eine absichtliche Unterdrückung eines noch in P erhaltenen Satzes gefunden haben (bei Pontianus). Wieweit es möglich ist, in die Beschaffenheit dieses von F und V vorausgesetzten älteren Textes des liber Pontificalis einzudringen, wird später zu erörtern sein. Zunächst ist die Textbeschaffenheit von F noch weiter zu untersuchen.

Ich hatte die Frage ausdrücklich vorbehalten, ob etwa die Nachrichten über kirchliche Fundationen und Donationen in F absichtlich unterdrückt seien. Der Thatbestand ist folgender. Von sämmtlichen Angaben dieser Art, welche in P namentlich von der vita Silvesters an einen so beträchtlichen Bruchtheil des Inhaltes bilden, finden sich in F nur einige wenige. Aus der Zeit vor Silvester ist überhaupt nur die Notiz bei Anacletus erhalten: 'hic memoriam b. Petri construxit etc.' Bei Silvester finden sich einige Trümmer des langen Abschnittes über die Basilikenbauten und Donationen Constantins. Bei Felix II wird der Bau einer Basilika an der via Aurelia erwähnt. Ausserdem finden sich nur noch bei Damasus und Felix IV einige sporadische Nachrichten von Basilikenbauten, von denen die erstere durch Schuld der Abschreiber trümmerhaft überliefert ist. Dagegen finden sich in P aus der Zeit vor Silvester Nachrichten von kirchlichen Bauten ausser bei Anaclet noch bei Calistus, Fabianus, Felix I und Marcellus. Von diesen Allen fehlt die entsprechende Notiz in V nirgends, ausser bei Felix I.[1])

1) Bei Anaclet ist der Satz von F 'hic memoriam beati Petri construxit dum presbyter factus fuisset a beato Petro, ubi episcopi reconderentur' in V durch Weglassung der gesperrt gedruckten Worte verkürzt. Umgekehrt ist der Text in P erweitert: vor 'ubi episcopi reconderentur' ist eingeschoben 'seu alia loca' und nachher ein 'sepulturae.' Es ist dies wieder ein Beispiel, dass P den ursprünglichen Sinn durch Zuthaten verändert hat. Es versteht sich, dass die ursprüngliche Notiz lediglich auf die (angebliche) Papstgruft im Vatican iuxta b. Petrum Bezug hat, welche Anaclet erbaut haben soll.

Bei Fabianus liest schon L die darnach in P und V übergegangenen Worte 'multas fabricas per cimiteria fieri iussit'. Bei Marcellus sind in dem Satze 'hic rogavit quandam matronam nomine Priscillam, et fecit cimiterium [Novellae] Via Salaria' die gesperrten Worte allerdings interpolirt, doch lesen auch die Handschriften der Classe B und cod. Veron. 'hic fecit cimiterium [oder cimiteria] via Salaria.' Bei Callistus liest V: 'hic fecit basilicam trans Tiberim et cimiterium via Appia quod dicitur Calisti.' P liest ebenso: 'hic fecit basilicam trans Tiberim,' fügt dagegen erst weiter unten, hinter der Nachricht von der Deposition Callists 'in cimiterio Calepodii via Aurelia milliario III prid. id. Oct.', den längeren Zusatz ein: 'et fecit aliud cimiterium via Appia, ubi multi sacerdotes et martires requiescunt, quod appellatur usque in hodiernum diem cimiterium Calisti.' Bei Felix I liest P: 'hic fecit basilicam in via Aurelia ubi et sepultus est milliario secundo ab Urbe Roma', dagegen F und V nur 'sepultus est in cimiterio suo via Aurelia milliario secundo.' In meiner Chronologie (S. 108 ff.) habe ich nun die Ansicht zu begründen gesucht, dass die (jedenfalls anachronistische) Notiz über den Basilikenbau des Callistus später hinzugefügt sei;[1]) den angeblichen Basilikenbau Felix' I aber habe ich für eine spätere Verwechselung mit Felix II erklärt. Dagegen wollte ich die Nachricht über den Bau des cimiterium Callisti ebenso wie die entsprechenden Angaben bei Fabianus und Marcellus bereits der Urschrift des Liber Pontificalis zutheilen. Bestimmend war für mich die Beobachtung, dass bis auf Silvester wol mehrfach Bauten von Coemeterien, aber nirgends sonst Basilikenbauten erwähnt werden. Indessen wird sich hierüber schwerlich mit Sicherheit entscheiden lassen. Die Möglichkeit bleibt stehen, dass beide Classen von Nachrichten, die über Coemeterien und die über Basilikenbauten in dem

---

1) Die Annahme, dass dafür die entsprechende Angabe von L in der vita des Julius absichtlich gestrichen worden sei, beruht, wie sich noch zeigen wird, auf Irrthum.

ursprünglichen Papstbuche enthalten waren und dass beide in F absichtlich unterdrückt worden sind, obgleich dies für die Zeit vor Silvester (abgesehn von der eigenthümlich motivirten Auslassung bei Pontian) die einzigen Fälle wären, in welchen der Redactor von F mit Vorsatz gestrichen hätte, und obgleich ferner die Quelle für die Fundationen und Donationen erst von Silvester an begonnen zu haben scheint. Sowohl die Nachrichten bei Callistus wie die bei Felix I sind den Monumenten entlehnt. Von dem alten coemeterium Calisti an der via Appia und dem coemeterium Calepodii via Aurelia milliario III, wo nach der zeitgenössischen Angabe von L Julius I eine Basilika erbaut hat, wird die von derselben Quelle auf Julius zurückgeführte 'basilica trans Tiberim regione XIIII iuxta Calistum' noch unterschieden. Es lag nahe, die Erbauung der letztgenannten Basilika dem Callistus zuzuschreiben. Wann dies zuerst geschehen ist, wissen wir nicht. An der via Aurelia ferner, milliario II, werden von den Topographen des siebenten Jahrhunderts die Grabstätten zweier Felix erwähnt, die beide Bischöfe und Märtyrer heissen. Erwähnen nun auch F und V nur bei Felix II den Bau einer Basilika an der bezeichneten Stätte, so lassen doch beide Zeugen auch Felix I bereits ebendaselbst begraben sein, setzen also die Verwechselung dieses, nach der depositio Liberiana vielmehr in Calisti (via Appia) bestatteten Bischofs mit einem Andern dieses Namens schon voraus. Ja schon die (von Rossi wiederhergestellte) Inschrift Sixtus' III im coemeterium Calisti und darnach das martyrologium Hieronymianum verlegen das Grabmal Felix I an die via Aurelia (Duchesne S. 154). Der Irrthum ist also zwischen 336 (dem Abfassungsjahre der depositio Liberiana) und 440 (dem Todesjahre Sixtus' III) entstanden. Ueber das Grabmal Felix' II gibt das Buch der Päpste selbst einen zwiespältigen Bericht. Nach der Angabe von P in der vita des Liberius ist er 'in praediolo suo via Portuensi IV kal. Aug.' bestattet; nach seiner eignen vita dagegen in der von ihm erbauten Basilika an der via Aurelia milliario II, XVI (XII, XVII) kal. Dec. Ersteres ist nun

ganz bestimmt eine Verwechselung mit einem gleichnamigen afrikanischen Märtyrer, dessen Gedächtnissfeier IIII kal. Aug., in 'cimiterio ad insalatos via Portuensi milliario II', seit Ende des fünften oder Anfang des sechsten Jahrhunderts bezeugt ist (Duchesne S. 188 f.). Nun lassen allerdings sowohl F als V das 'via Portuensi' aus, scheinen also das Grabmal Felix' II noch nicht an dieser Stätte gesucht zu haben. Das praediolum könnte nach beiden Texten recht wohl vielmehr auf die Stätte an der via Aurelia bezogen werden, an welcher Felix II nach der Nachricht seiner vita eine Basilika erbaut haben soll. Wie P berichtet, hat er ja ebendaselbst ein Stück Feld rings um den Platz, auf dem er die Basilika errichtete, gekauft, also wirklich ein praediolum besessen. Aber das Datum seiner Deposition in F, kal. Aug., ist doch wol aus IIII kal. Aug. wie auch V liest verderbt, setzt also bereits die Verwechselung mit dem afrikanischen Märtyrer, der an eben jenem Tage verehrt wurde, voraus.[1]) Nur soviel lässt sich sagen, dass von den widersprechenden Angaben über Todestag und Grabmal Felix' II die zweite die ältere ist. Der hier genannte Todestag wird mit geringer, wol nur auf handschriftlicher Verschiedenheit beruhender Abweichung, in dem zeitgenössischen libellus precum der Presbyter Faustinus und Marcellinus (Bibl. Patr. Maxima Lugd. V, 652 ff.) auf X kal. Decemb. gesetzt, und so wird wol auch

---

1) In meiner Chronologie S. 237 suchte ich noch die widersprechenden Angaben auszugleichen. Da nämlich gleich nachher der siegreiche Einzug des Liberius in Rom auf den 2. August (IIII non. Aug.) gesetzt wird, so vermuthete ich, unter Festhaltung der Ziffer von F, dass der 1. August ursprünglich nicht den Todestag, sondern den Tag der Vertreibung des Felix bezeichnet habe, also hinter 'depositus de episcopatu' gehöre. Oder läge etwa eine noch gründlichere Verderbniss der Ziffern vor, sodass ursprünglich beide male, bei der Absetzung des Felix und beim Einzuge des Liberius IIII non. Aug. gestanden hätte? Hieraus wäre dann durch die oben besprochene Verwechselung zuerst IIII kal. Aug. als vermeintlicher Depositionstag des Felix geworden, und diese Ziffer wäre in den Handschriften von F weiter in kal. Aug. corrumpirt worden. Eine Frage wird wol bei so grosser Dunkelheit gestattet sein.

die Grabstätte auf richtiger Erinnerung beruhn. Hiernach bleibt es dabei, dass die von P bei Felix I gemeldete Errichtung einer Basilika eine Verwechselung mit Felix II, und eine Steigerung des bereits in F und V bei dem ersten Papste dieses Namens eingeschlichenen Irrthums ist. Die Uebereinstimmung von V mit F hätte sich also abermals als das Ursprünglichere bewährt. Dagegen muss es dahingestellt bleiben, ob schon in der Urschrift des liber Pontificalis die Erbauung der basilica S. Calisti trans Tiberim regione XIIII auf jenen alten Bischof zurückgeführt war, und ob diese Nachricht ebenso wie die weiteren von Cömeterienbauten des Callistus, Fabianus und Marcellus von dem Redactor des Felicianus absichtlich gestrichen worden ist.

In dem zweiten Theile des Papstbuches, der mit Silvester beginnt, wird das Verhältniss der Texte ein anderes. Die Differenzen beschränken sich hier keineswegs darauf, dass in F alle Nachrichten über Fundationen und Donationen (ausser bei Silvester, Damasus und Felix IV) fehlen. Vielmehr vermissen wir ausserdem noch eine Reihe anderweiter geschichtlicher Angaben, welche schwerlich als spätere Zusätze betrachtet werden können und öfters, wo F dieselben Erzählungen hat, bietet P einen handgreiflich vollständigeren Text. Es ging über die meiner Chronologie gesteckte Aufgabe hinaus, das Verhältniss der beiden Redactionen in diesen späteren Abschnitten genauer zu untersuchen. Dem Eindrucke, dass wir namentlich von Damasus an, in F ein blosses Excerpt vor uns haben, konnte ich selbst mich nicht entziehn (S. 109). Der Text ist hier noch weit magerer, als er nach den unvollständigen Angaben bei Duchesne (S. 18 f.) erscheint. Die Frage ist nur, ob der Redactor von F selbst der Epitomator war, oder ob er bereits einen verkürzten Text vorgefunden hat.

Bei Silvester und seinen beiden Nachfolgern ist das Verhältniss der Texte noch ziemlich einfach. Abgesehen von den Nachrichten über Fundationen und Donationen fehlen bei Silvester nur die Constitution von der

Salbung der baptizati und die Schlussbemerkung 'qui vere catholicus et confessor quievit,' bei Marcus der Zusatz 'et constitutum de omni ecclesia ordinavit,' bei Julius die Nachricht von seinem Exil und seiner glorreichen Rückkehr, und sämmtliche vier Constitutionen. Von allen diesen Stücken erkennt nun auch V nur die erste Constitution des Julius an. Die oben erwähnte Constitution Silvesters führt sich aber schon stilistisch ('hic et hoc constituit') als ein Zusatz zur vorigen ein, und enthält auch sachlich eine Beschränkung derselben. Während nämlich unmittelbar vorher die consignatio der baptizati, d. h. die Firmung, ebenso wie die Bereitung des Chrisma als bischöfliches Privilegium bezeichnet wird (.... 'chrisma ab episcopis confici, et privilegium episcopis dedit, ut baptizatum consignarent propter haereticam suasionem'), wird hier bestimmt, dass die Salbung der Getauften mit dem Chrisma auch den Presbytern gestattet sein solle, wenn der Täufling in Todesgefahr sei ('hic et hoc constituit, ut baptizatum liniret presbyter chrismate levatum de aqua propter occasionem transitus mortis'). Nach einer Verordnung Innocenz' I (epist. 25 ad Decentium c. 6) blieb wenigstens die Salbung auf die Stirn, d. h. die Firmung, den Bischöfen vorbehalten, und dieselbe Bestimmung schärft noch Gelasius (epist. 12 c. 6) wieder ein. Gregor der Grosse bezeichnet dies als einen alten Brauch der römischen Kirche, an welchem er auch seinerseits festhielt; doch gestattete er in Nothfällen, wenn kein Bischof vorhanden sei, auch den Presbytern die Salbung der Stirn (ep. 24 ad Januar., vgl. ep. 9 ad eundem). Dieselbe Concession macht für den Fall, dass Häretiker sich in discrimine mortis bekehren wollen, in Gallien bereits im Jahre 441 das erste Concil von Orange (cap. 1), und das Concil von Epaon im Jahre 516 wiederholt sie (can. 16). Die römische Kirche dagegen kann, selbst wenn Gregor der Grosse nicht der erste Papst sein sollte, welcher die betreffende Erlaubniss ertheilte, doch frühestens zu Anfang des sechsten Jahrhunderts, also unter Symmachus, von der alten Strenge etwas nachgelassen haben. Es liegt

also hier, ähnlich wie bei der Constitution des Telesphorus über die Weihnachtsmesse, eine von F V noch nicht anerkannte spätere Modification einer bereits früher im Buche der Päpste enthaltenen Constitution vor.

Bei Julius sind die Worte 'hic in multa tribulatione et exilio fecit mensibus decem: et post huius Constantii mortem cum gloria est reversus ad sedem b. Petri apostoli' wie bereits Duchesne selbst (S. 18 f.) richtig bemerkt, aus der vita des Lucius eingedrungen, mit welchem Julius auch im martyrol. Hieron. verwechselt ist. Das Fehlen dieser unzweifelhaft unhistorischen Angabe in F und V zeigt wieder nur, dass wir es hier mit einem späteren Zusatze in P zu thun haben.

Anders wird dagegen über die ausführlichen Nachrichten zu urtheilen sein, welche P bei Silvester, Marcus und Julius über Fundationen und Donationen erhalten hat. Unzweifelhaft muss man Duchesne Recht geben, wenn er (S. 20 f.) die kurzen Nachrichten des Felicianus über die Basilikenbauten Constantins, welche in der vita Silvesters hinter dem Verzeichnisse der Ordinationen folgen, als ein mageres Excerpt aus dem in P vollständig mitgetheilten umfassenden Schriftstücke betrachtet. Schon das 'eodem tempore', mit welchem die einzelnen Angaben eingeleitet sind, wird zum Verräther: es ist in F völlig unmotivirt, erklärt sich aber zureichend aus dem Texte von P, welcher nach Aufzählung der Donationen Silvester's den von den Donationen Constantins handelnden Abschnitt mit 'huius temporibus fecit Constantinus Augustus etc.' einführt. Dass dieses Verzeichniss eine Fälschung ist, welche bereits den Gebrauch der unächten acta Silvestri und die Sage von der Auffindung des h. Kreuzes voraussetzt, kann hier auf sich beruhn: genug, dass das, wie auch Duchesne urtheilt, vom liber Pontificalis ursprünglich ganz unabhängige Schriftstück schon durch den Redactor von F vorausgesetzt wird. Hier bietet nun auch V wesentlich denselben Text wie P, nur mit einigen Kürzungen am Schluss, die jedoch mit der Redaction in F gar nichts zu schaffen haben. Bei Marcus und

Julius fehlen die Nachrichten über Basilikenbauten und Donationen auch in V, obwohl die Bauten des letztgenannten Bischofs schon bei L verzeichnet stehen. Merkwürdig, dass sich hier der Text von P zu L wie ein ziemlich magerer Auszug verhält. Bei L lesen wir Folgendes: 'hic multas fabricas fecit: basilicam in via Portuensi milliario III, basilicam in via Flaminia milliario II quae vocatur Valentini, basilicam Juliam, quae est regione VII iuxta forum D. Trajani, basilicam trans Tiberim regione XIIII iuxta Calistum, basilicam in via Aurelia milliario III ad Calistum.' Dagegen schreibt P: 'fecit duas basilicas, unam in Urbe Roma iuxta forum, alteram trans Tiberim. Fecit autem et coemeteria tria, unum via Flaminia et aliud via Aurelia atque aliud via Portuensi.'[1]) Da sonst der Text von L vollständig in das Buch der Päpste übergegangen ist, so erklärt sich diese einzige Ausnahme wol daraus, dass der Verfasser des letzteren seine Angaben nicht direct aus L, sondern aus derselben Quelle geschöpft hat, der er überhaupt seine Angaben über Fundationen und Donationen entnahm.

Bei den spätern Päpsten seit Liberius unterliegt es vollends keinem Zweifel, dass hier die Nachrichten über Bauten und Donationen absichtlich in F weggelassen sind. Es fragt sich nur, ob etwa auch in diesem Theile des liber Pontificalis die Streichungen schon dem ältern, von dem Redactor des Jahres 530 bereits vorgefundenen Texte angehören. Auf den ersten Blick scheint dies freilich unmöglich. Denn obwohl auch V hier stark verkürzt, so hat er doch öfters Nachrichten dieser Rubrik erhalten, wo sie bei F fehlen (bei Damasus die Notiz 'hic dedicavit platoniam in catacumbis, ubi corpora Petri et Pauli apostolorum iacuerunt; quam et versibus ornavit'; ferner bei

1) Der Text des cod. Vat. 3764 lässt die 'basilica trans Tiberim' weg und schreibt dafür 'via Aurelia'. Es ist dies ein offenbarer Schreibfehler, der mich jedoch früher (Chronologie S. 110) verleitete, die basilica trans Tiberim als absichtlich weggelassen zu betrachten, weil P ihre Erbauung schon dem Callistus zugeschrieben habe.

Sixtus III, Leo I, Hilarus, Symmachus, Hormisda, Johann IV und bei vielen der spätern Päpste). und umgekehrt fehlen sie in V grade in den beiden Fällen, wo F sie bewahrt hat (die Basilikenbauten des Damasus[1]) und Felix IV). Indessen kann man bemerken, dass V grade von Sixtus III an wieder häufiger Basilikenbauten erwähnt. Bis zu der vita dieses Papstes reicht aber überhaupt das nähere Verwandtschaftsverhältniss, in welchem V zu F steht. So bleiben nur die Notizen bei Damasus übrig. Hier hat V die Basilikenbauten, F die Nachricht von den Arbeiten des Damasus in den Coemeterien ausgelassen. Die Möglichkeit, dass hier ein Zufall walte, ist nicht ausgeschlossen. Grade die Rubrik der Fundationen und Donationen ist auch in vielen Handschriften von P mehr oder minder verkürzt, während der Text im Uebrigen vollständig erhalten ist. So in cod. Paris. bibl. nat. 317, cod. Mediolan. H. 111 u. a. m. (Duchesne S. 12). Auch in den vollständigsten Handschriften kommen hier Irrungen vor. So fehlen in Classe B bei Leo dem Grossen einige Donationen; aber auch in Classe A sind die von V hier mitgetheilten Donationen Valentinians' III weggelassen.

In dem ganzen Abschnitte von Liberius bis Anastasius II († 498), dem unmittelbaren Vorgänger des Symmachus, liegt der Text des Papstbuchs bei dem Redactor von 530 unzweifelhaft in einer vielfach abgekürzten Fassung vor. Es zeigt sich dies namentlich in der Schilderung der Unruhen und Kämpfe, von denen die römische Kirche unter Liberius, Bonifacius I, Sixtus III betroffen wurde, sowie in den Angaben über die Theilnahme von

---

1) Wenn aber Duchesne S. 20 grade diese Stelle für seine Annahme absichtlicher Auslassungen anführt, so ist das Beispiel nicht glücklich gewählt. Der vollständige Text lautet: 'fecit basilicas duas, unam iuxta theatrum sancto Laurentio et aliam ad viam Ardeatinam ubi requiescit.' Wenn nun in F die gesperrten Worte fehlen, so ist dies ein einfacher Schreibfehler; eine absichtliche Verstümmelung wäre hier unsinnig. Grade hier liegt auch in den Handschriften der Classe B ein Schreibfehler vor, nur dass diese umgekehrt die Worte 'et alteram via Ardeatina ubi requiescit' auslassen.

Innocentius I, Leo dem Grossen, Gelasius und Anastasius I an den Lehrstreitigkeiten ihrer Zeit und an den Händeln mit der orientalischen Kirche. Auch zahlreiche kleinere geschichtliche Notizen und eine Reihe von Constitutionen fehlen in F, obwol sie durchaus den Eindruck machen, ein ursprüngliches Bestandtheil des Buchs der Päpste zu bilden. Einzelnes ist bis zur Unkenntlichkeit abgekürzt, z. B. die Constitution des Siricius über die Versendung der geweihten Hostie durch den Bischof von Rom an seine Presbyter. Dieselbe lautet in P: 'hic constituit, ut nullus presbyter missas celebraret per omnem hebdomadem nisi consecratum episcopi loci designati susciperet declaratum quod nominatur fermentum.' Dagegen liest F: 'constituit ut sine consecrato episcopi loci cuiuslibet presbyter non liceret consecrari [l. consecrare]'.

Dennoch fragt sich, ob jene Kürzungen, wie Duchesne annimmt, auf Rechnung des Redactors unsres Felicianus zu setzen, oder vielmehr von demselben, als er seine Sammlung anlegte, bereits vorgefunden worden sind. Eine Vergleichung mit dem Excerpte vom Jahre 687 zeigt nun wieder, dass das Letztere der Fall ist. Bis zum Schlusse der vita Sixtus' III gibt nämlich V dieselbe Redaction des Textes wie F. Die Differenzen bestehen hier lediglich darin, dass abgesehen von kleineren Varianten, wie sie in allen Handschriften desselben Textes vorkommen und abgesehen von den vielfach verschieden überlieferten Ziffern der Amtszeiten, bald in dem einen bald in dem andern Texte einige Worte ausgefallen sind, die in dem gemeinsamen Archetypus gestanden haben müssen. Wenn man die ganze Redaction des Textes mit der ausführlichen Recension des Papstbuchs vergleicht, so zeigt sich, dass die nur in dem einen oder andern Texte der kürzeren Recension vorkommenden Auslassungen hier anders zu beurtheilen sind, als die beiden Texten gemeinsamen. Wir haben hier nicht etwa zwei von einander völlig unabhängige Auszüge, sondern ein und dasselbe, bald hier bald dort besser überlieferte Excerpt.[1])

1) Welcher Art die Abweichungen sind, mögen einige Beispiele

In dem ganzen Abschnitte bis Sixtus III scheint nur die vita des Liberius eine Ausnahme zu machen.[1]) Dagegen

---

zeigen. So lässt V bei den Ordinationen mehrmals 'per mensem Decemb.' weg; bei der Deposition des Damasus fehlt 'iuxta matrem suam germanam', bei der des Zosimus 'via Tiburtina', in der Constitution des Bonifacius 'vel monacha' und 'aut lavarit'. Umgekehrt fehlt in F mehrmals ein 'qui etiam' vor 'sepultus est', bei der Deposition des Damasus 'via Ardeatina', in der Constitution des Bonifacius 'nec obnoxium [curiae] vel cuiuslibet rei'. Einzelne Sätze fehlen in V bei Felix II und Damasus, in F bei Damasus, Anastasius I, Zosimus, Sixtus III.

1) Bei Liberius haben F und V theilweise einen gemeinsamen kürzeren Text, theilweise hat bald F bald V einige Sätze weggelassen. Dass der Text von F in V „noch weiter abgekürzt" sei, gilt genau nur bis zu den Worten, bis zu denen Waitz die von ihm citirte Stelle wiedergegeben hat (S. 223. 232). Unmittelbar nachher hat V in verkürzter Fassung ein Stück, welches in F fehlt. Nach 'qui Liberius consensit et revocato eo de exilio' fährt V nämlich fort: 'habitavit in coemeterio Sanctae Agnetis apud germanam Constantii Augusti, ut quasi per eius rogatum rediret in civitatem. Sed ipsa pro eo rogare noluit quia fidelis erat in Christo.' Das Folgende ist wieder in F vollständig erhalten: 'revocaverunt Liberium de coemeterio Sanctae Agnae ubi sedebat; et ingressus Romam in ipsa hora Constantius fecit consilium cum haereticis simul Ursacius et Valens [P cum Ursacio et Valente], et eiecit Felicem de episcopatu qui erat catholicus et revocavit Liberium. Ab eodem die fuit persecutio in clero, ita ut intra ecclesiam presbyteri et clerici necarentur. Qui Felix depositus de episcopatu habitavit in praediolo suo etc.' Statt dieses ganzen Abschnitts liest V 'revocaverunt Liberium Romam; factoque concilio cum haereticis, eiecerunt Felicem de episcopatu. Habitavit in praediolo suo etc.' Weiter unten, nach 'non tamen rebaptizatus est Liberius', lassen beide die Worte aus 'et tenuit basilicam beati Petri apostoli et beati Pauli et basilicam Constantinianam annos VII'. Die folgenden Worte von P 'et persecutio magna fuit etc.' finden sich wieder nur in V, mit Ausnahme der auf die Bauten und Donationen bezüglichen Angaben. Auf den ersten Blick könnte man zwei völlig unabhängig von einander veranstaltete Excerpte statuiren, wie dies thatsächlich in dem Abschnitte von Leo dem Grossen bis Anastasius II der Fall ist. Aber die von Waitz ausgezogene Stelle zeigt das Gegentheil. Der gemeinsame Archetypus ist nur wenig kürzer als P gewesen; ob die Kürzungen, die hie und da bei V zum Theil in Stellen die F weglässt sich finden, auf Rechnung von V oder schon des Archetypus zu setzen sind, wird schwer zu ermitteln sein. Ein Theil der

hat in dem Abschnitte von Leo dem Grossen bis Anastasius II bald F bald V zusammengezogen und zwar ist hier das Verhältniss der Texte ein derartiges, dass man nicht etwa durch Einfügung des da oder dort Fehlenden ein Ganzes herstellen kann, sondern wir haben hier in der That zwei verschiedene Excerpte; die gegen den ausführlichen Text von P nur in einigen untergeordneten Varianten zusammentreffen. Eine flüchtige Vergleichung der betreffenden Stücke in F und V zeigt, dass hier beide Excerpte nichts mit einander zu thun haben.[1]) Erst von Symmachus an, wo F, und theilweise auch V wieder ausführlicher wird, finden sich wieder Berührungen. Der Text von V erscheint jedenfalls bei Symmachus und Johann I als ein Mischtext aus F und P. Der Thatbestand ist so klar, dass er Jedem sich aufdrängen muss. Nur beispielsweise sei auf die vita des Siricius oder des Bonifacius auf der einen, Leo's des Grossen oder Gelasius' auf der andern Seite hingewiesen. Gehen aber die Texte von F und V bis zu Sixtus III auf ein und dieselbe Recension des liber Pontificalis zurück, so lässt sich der Text der letzteren einfach durch kritische Vergleichung der beiden abgeleiteten Texte wiedergewinnen. Es ergibt sich hieraus, dass in der ersten Constitution Anastasius' I nach 'hic constituit quotiescunque evangelia recitantur sacerdotes non sederent' unsre Handschriften von F die Worte 'sed curvi starent' und darnach die ganze folgende Constitution, welche die Ordination von überseeischen Klerikern um der Manichäer willen nur auf das schriftliche Zeugniss von fünf Bischöfen hin zulässt, ausgelassen

---

Weglassungen erklärt sich aber hier sehr einfach aus Abschreiberversehen, welches grade hier bei dem dreimaligen 'revocavit (revocaverunt) Liberium' in P leicht möglich war.

1) Nur bei Simplicius, wo beide Excerpte sehr mager sind, könnte man zweifeln. Da beide die Dedicationen und die Geschichte von der Verdammung des Patriarchen Petrus von Alexandrien weglassen, so bleibt freilich da und dort ungefähr das Gleiche übrig. Aber der Rest des gemeinsamen Textes ist wenigstens verschieden redigirt, und zwar stimmt V hier mit P gegen F überein.

haben. Ebenso beruht das Fehlen der Constitution des Zosimus, welche den Klerikern den Besuch öffentlicher Wirthshäuser verbietet, lediglich auf handschriftlicher Verderbniss. Alle übrigen Constitutionen, welche P vor F voraus hat (bei Damasus, Siricius, Innocentius, Cölestinus) haben schon in dem gemeinsamen Archetypus vor F und V gefehlt. Dasselbe gilt von den mehr oder minder ausführlichen geschichtlichen Mittheilungen bei Damasus, Siricius, Innocentius, Bonifacius I, Sixtus III, um von den Nachrichten über Fundationen und Donationen völlig zu schweigen. Hie und da mag man zweifelhaft sein, ob nicht dies oder jenes erst in P hinzugefügt worden ist,[1]) und zuweilen bietet der kürzere Text bemerkenswerthe Varianten.[2]) Aber im Ganzen und Grossen kann es nicht zweifel-

1) Als Beispiel diene die vitades Damasus, wo der Satz, welcher von den Händeln zwischen Damasus und Ursicinus handelt, in P ziemlich ungeschickt vor den Worten 'fuit temporibus Juliani' eingefügt ist. Vorher, in der vita Felix' II fehlen in V alle specielleren Angaben über das angebliche Martyrium des Gegenpapstes von 'capite truncatur' an bis 'a Damaso presbytero.' Ich vermuthe, dass dies das Ursprüngliche ist. Die von mir noch in der Chronologie S. 237 vertheidigte Geschichte der Enthauptung Felix' II ist doch wahrscheinlich spätere Zuthat, die mit den Angaben in der vita Liberii und den zeitgenössischen Berichten in Widerspruch steht, und beruht wohl auf Verwechselung mit einem andern, wirklich als Märtyrer verehrten Felix, vielleicht des in den Martyrologien unter demselben Tage, XVII kal. Decemb., mit 30 Genossen aufgeführten Bischofs Felix von Nola. Die Angabe der Todesstätte 'iuxta muros Urbis ad latus Formae Trajani' (d. h. der Wasserleitung Trajans, wonach das Versehen in meiner Chronologie S. 235 zu berichtigen ist) und die weitere Bemerkung, dass Felix dort 'cum multis clericis et fidelibus' heimlich enthauptet worden sei, beruht wol auf richtiger lokaler Erinnerung an ein daselbst einst angerichtetes Blutbad. Die apokryphen acta Felicis und nach ihnen die Handschriften der Classe B geben dafür als Todesstätte eine civitas Corana an.

2) So heisst es in der vita des Bonifacius von dem Gegenpapste Eulalius, er sei nach seiner Absetzung in Rom 'in civitatem Nepesinam' oder 'Nepissanam' als Bischof geschickt worden, während P nur seine Verbannung nach Campanien meldet, ohne den Ort genauer anzugeben. Doch kann ich zur Zeit nicht feststellen, ob nicht auch Handschriften von P die Lesart von F und V bewahrt haben.

haft sein, dass hier der ausführlichere Text der ursprüngliche ist. Die Textbeschaffenheit beider Excerpte von Leo dem Grossen an bestätigt nur diesen Sachverhalt, da bald das eine bald das andere Stücke von P, die in dem einen von beiden fehlen, noch aufbewahrt.

Das Ergebniss aus diesem Sachverhalte ist leicht zu ziehen. Beide Redactionen, die felicianische vom Jahr 530 und die in V enthaltene kürzere Redaction vom Jahr 687, gehn bis Sixtus III auf einen und denselben Grundtext zurück, der von Petrus bis Silvester den ältesten Text des liber Pontificalis noch in ziemlich unversehrter Gestalt, von Silvester bis Sixtus III aber ein Excerpt eines ausführlicheren Textes repräsentirt.[1]) Dieser gemeinsame Grund-

1) Da F und V auf einen gemeinsamen Archetypus zurückgehn, so können als Spuren eines beiden gemeinsam vorliegenden verkürzten Textes nur solche Stellen angeführt werden, die in F und V gemeinsam fehlen. Dahin gehören aber aus der Zeit von Petrus bis Silvester nur ganz wenig Stellen: die Constitution Victors über die Osterfeier (bei beiden in kürzerer Fassung), die in F fehlende, in V verkürzte Constitution des Gajus, die ebenfalls in F fehlende, in V verkürzte Notiz bei Eusebius über die Häretiker, endlich die in F fehlenden, in V verkürzten Angaben über die Bauten des Callistus und Marcellus. Man sieht, dass es sich in allen diesen Fällen in V nur um eine kürzere Redaction der von P in ausführlicherer Fassung gegebenen Notizen handelt, nicht um einfache Auslassung. Derartige Kürzungen sind überhaupt für den Redactor von V charakteristisch. Es entsteht also die Frage, ob nicht auch hier die in F ausgefallenen, in V verkürzten Sätze in dem gemeinsamen Archetypus wesentlich in der Gestalt, welche P bietet, enthalten waren. Wo F und V dagegen sonst gemeinsam Sätze von P nicht anerkennen, lässt sich fast überall nachweisen, dass P nachträglich erweitert ist. Die an sich naheliegende Annahme, dass der Redactor des Archetypus, welcher in den Abschnitten von Silvester ab nachweislich gekürzt hat, dies auch in den früheren Abschnitten gethan haben werde, scheitert also, sobald man das Textverhältniss etwas genauer ins Auge fasst. Dagegen hat V allerdings auch schon in dem Abschnitte von Petrus bis Silvester den ihm mit F gemeinsamen Grundtext nachweislich verkürzt, und eine gleiche Annahme wäre bei dem Redactor von F an sich möglich, wenn sie sich nur irgend sicher erweisen liesse. Aber grade verkürzte Fassungen paralleler Texte sind in F (höchstens mit Ausnahme der Consti-

text muss älter sein als das Jahr 530. Von Leo dem Grossen an bis Anastasius II bieten die beiden Redactionen zwei von einander völlig unabhängige Excerpte; von Symmachus an liegt in F bis zum Schlusse (bis Felix IV) wesentlich derselbe Text wie in P, doch theilweise in etwas andrer Redaction vor, während V hier einen abgekürzten Mischtext aus F und P, im Folgenden bis zum Schlusse (von Bonifacius II bis Conon) einen mehr oder minder ausführlichen Auszug aus P enthält.[1]) Der Umstand, dass V von Leo dem Grossen bis Anastasius II ein von dem durch F repräsentirten Texte unabhängiges Excerpt gibt, beweist, dass ausser dem mit F gemeinsamen Archetypus noch eine zweite Quelle benutzt ist, wahrscheinlich ein Exemplar des vollständigen Textes von P, welches der Bearbeiter von Leo dem Grossen an selbständig excerpirte. Die Vermuthung liegt nahe, dass die erste Quelle, in der Gestalt wie sie dem späteren Epitomator vorlag, die Reihenfolge der Päpste nicht über Sixtus III hinaus fortgesetzt hat, wogegen der Redactor von 530 eine Fortsetzung derselben bis Symmachus vor sich hatte. Das Stück von 514—530 (die vitae des Hormisda, Johann I und Felix IV) ist jedenfalls eine zeitgenössische Fortsetzung des mit Symmachus endigenden

---

tution Victors) nirgends erweislich; von den in F allein fehlenden Stellen aber lässt sich theilweise der Nachweis führen, dass sie nur durch handschriftliche Verderbniss ausgefallen sind, dagegen (ausser bei Silvester, in dem Abschnitte über die Bauten und Donationen) nirgends der entgegengesetzte Beweis, dass das Fehlen nur auf Rechnung eines Epitomators gesetzt werden könne. Die Möglichkeit, eine Reihe von Auslassungen in F auf die letztere Weise zu erklären, kann daher höchstens bei den paar auf Bauten bezüglichen Notizen, also ausser bei Silvester noch bei Callistus, Fabianus, Marcellus und Damasus zu einiger Wahrscheinlichkeit erhoben werden.

1) In meiner Chronologie, deren Ausführungen hier zu vergleichen sind, habe ich den veroneser Text bei Liberius als Mischtext aus F und P, bei Leo dem Grossen als eine „dritte Recension" bezeichnet (S. 90). Beides ist nach Obigem zu berichtigen. Bei Leo liegt in V offenbar ein selbständiger Auszug aus P vor, obwol zum Schlusse eine bei P (ob in allen Handschriften?) fehlende Nachricht enthalten ist.

Textes. Dieselbe lief, als der jüngere Epitomator seine Arbeit unternahm, ebenso wie die letzt vorhergehende vita des Symmachus in verschiedenen Redactionen um, von denen die eine die unseres Felicianus war. Bei Hormisda ist der ursprüngliche Text in F theilweise noch vollständiger als in P bewahrt. Grade hier gibt aber V nur ein ganz mageres Excerpt.[1]) Ich habe nun ferner schon in der Chronologie (S. 91) darauf hingewiesen, dass die Ueberlieferung der Ziffern der ältern Bischöfe von Petrus bis Sixtus III in V nicht die des Felicianus, sondern wesentlich dieselbe wie in den Katalogen aus der Zeit des Hormisda (Chronologie S. 77 f.) ist, nur hier und da verderbt, nach P ergänzt oder corrigirt; für die späteren Päpste liegt dieselbe Ueberlieferung wie in P zu Grunde. Auch dies scheint die obige Vermuthung zu bestätigen, dass die eine der vom Epitomator des Jahres 687 benutzten Quellen mit Sixtus III abbrach.

Bevor wir aber die Untersuchung der Quellen fortsetzen, werfen wir zunächst einen Rückblick auf die Abfassungszeit des gemeinsam in F und V vorausgesetzten Textes. Nach der Annahme von Duchesne ist der ursprüngliche Text des liber Pontificalis, wie bereits bemerkt, unter Hormisda (514—523), kurze Zeit nach dem Tode des Symmachus verfasst. Nun haben wir zwar schon wiederholt Spuren einer noch über die Zeit des Symmachus hinaufführenden Textgestalt gefunden. Aber jedenfalls steht fest, dass die vita des Symmachus unter Hormisda geschrieben ist und dass sich auch in den früheren Abschnitten des liber Pontificalis verschiedene Bestandtheile finden, die nur aus derselben Zeit herrühren können. Ich kann mich für diesen Sachverhalt hier im Allgemeinen auf die Untersuchungen Duchesne's (S. 174 ff.) berufen. Der Zeit des Symmachus gehören

---

2) Wenn sich auf die Beobachtung etwas bauen lässt, dass der Gothenkönig Theoderich bei F und V schon in der vita des Symmachus Häretiker heisst, so lässt sich daraus schliessen, dass die von F gebotene Redaction der vita des Symmachus und Hormisda nicht vor Johann I veranstaltet sein kann. Duchesne S. 27 f.

jedenfalls, wie schon Coustant nachgewiesen hat, eine ganze Reihe von Apokryphen an, wie das constitutum Silvestri (bei Coustant epp. pontif. I appendix p. 44 ff.), die Acten des sogenannten zweiten Concils des Silvester (Coustant l. c. p. 55 flg.), die gesta de Xysti purgatione (Coustant p. 117 ff.), die Acten des falschen Concils von Sinuessa unter Marcellinus (Coustant p. 29 ff.), und die gesta Liberii (Coustant p. 90 ff.). Die Verwandtschaft dieser Apokryphen mit den entsprechenden Abschnitten des liber Pontificalis ist unverkennbar, auch wenn sich eine directe Abhängigkeit des letzteren nicht immer erweisen lässt.[1]) Die Benutzung der falschen acta Silvestri, welche nach Duchesne erst gegen Ende des fünften Jahrhunderts in Rom Verbreitung fanden, in der vita Silvestri des liber Ponti-

1) Dass der liber Pontificalis von den Acten des falschen Concils von Sinuessa keinen Gebrauch macht, bemerkt Duchesne selbst. Aber auch die Benutzung des constitutum Silvestri und der zweiten Synode Silvesters ist wenigstens zweifelhaft. Denn 1) die Notiz bei Silvester aus den apokryphen acta Silvestri von der angeblichen Taufe des durch ein Wunder vom Aussatze geheilten Kaisers Constantin durch jenen römischen Bischof stimmt zwar sachlich mit den Angaben des constitutum Silvestri überein, scheint aber direct aus den älteren acta Silvestri geschöpft zu sein, da nur diese, nicht aber das constitutum, das Exil des Papstes in montem Soractem oder Syraptim erwähnen. 2) Die Annahme, dass die beiden falschen Concilien Silvesters Quelle für die Constitutionen Silvesters seien, kann Duchesne (S. 177) selbst nur unter der Voraussetzung eines älteren Textes jener Apokryphen aufrecht halten. In Wahrheit liegen diejenigen Constitutionen, welche der liber Pontificalis mit ihnen gemein hat, in jenem in ursprünglicherer Fassung vor; diejenige, welche von der Tracht der Diakonen handelt, scheint überdies erst in der ed. princeps des constitutum Silvestri hinein interpolirt zu sein. Hierzu kommt, dass grade diejenigen Constitutionen der beiden Apokryphen, welche am handgreiflichsten auf die Zeitverhältnisse des Symmachus hinweisen, im liber Pontificalis fehlen, während dieses umgekehrt mehrere Constitutionen vor jenen voraus hat. Wie dem aber auch sei, jedenfalls weisen die Angaben über die Verdammung des Calixtus, Arius, Photinus, Sabellius auf einem angeblichen römischen Concil unter Silvester und die angebliche Bestätigung der nicänischen Synode durch denselben Papst auf dieselbe Schmiede hin, in welcher das constitutum Silvestri und die verwandten Apokryphen fabricirt worden sind.

ficalis ist evident; auch das Verzeichniss der angeblichen Stiftungen Kaiser Constantins, welches ebenfalls jene Acten voraussetzt, kann nicht älter sein. Sicher weist der Text der angeblichen Verordnung Victor's über die Ostergrenzen in die Zeit des Symmachus: 'hic fecit constitutum ad interrogationem sacerdotum de circulo [et die dominico] paschae cum presbyteris et episcopis facta collatione, et accersito Theophilo episcopo Alexandriae, facta congregatione, ut a quartadecima Luna primi mensis usque ad vigesimam primam die dominica custodiatur sanctum pascha.' Wie Duchesne (S. 29 ff. 176 f.) eingehend nachgewiesen hat, drückt das dem alten Bischof Victor in den Mund gelegte Decret genau die alexandrinische, in der Ostertafel des Patriarchen Theophilus von Alexandrien im Auftrage Kaiser Theodosius' I fixirte Osterberechnung aus, welche zur Zeit des Symmachus an die Stelle des älteren römischen Brauchs getreten ist. Als Ostergrenzen werden der 14., richtiger 15., und der 21. Nisan des jüdischen Kalenders fixirt. Während man nach römischer Sitte, wenn der 14. Nisan oder der Frühjahrsvollmond auf einen Sonnabend fiel, Ostern nicht wie in Alexandrien am Tage darauf (die XV lunae), sondern eine Woche später (die XXII lunae) feierte, wird hier bestimmt, dass der Ostersonntag niemals später als 'die XXI lunae' fallen dürfe. Ganz ebenso lautet nun die Vorschrift des angeblichen zweiten Concils unter Silvester: 'praeceptum est, paschae observantiam custodire a luna XIIII usque ad XXI, ita ut dominicus dies coruscat' (Coustant, app. p. 56). Es ist dieselbe Osterberechnung, welche dem 525 publicirten Cyklus des Dionysius Exiguus zu Grunde liegt.[1])

---

1) Ein anderer hiermit nicht zu vermischender Streitpunkt betrifft die alte römische Sitte, Ostern nicht später als am 21. April (XI kal. Mai.) zu feiern. In der Constitutio Silvestri wird Victorinus von Aquitanien, welcher im Jahre 457 auf Bitten des damaligen Archidiaconus, nachmaligen Papstes Hilarus den Ostercyklus reformirte, verdammt, weil er 'cyclos paschae pronunciabat fallaces' und in Uebereinstimmung mit den Alexandrinern auch noch am 22. April (X kal. Mai.) Ostern feiern lassen wollte (Coustant l. c. p. 46 f.). Dieser

Ob die Constitution Xystus' I über die Legitimation der nach Rom entbotenen und wieder heimkehrenden Bischöfe durch eine formata des apostolischen Stuhles aus dem zweiten Kanon des Pseudoconcils unter Silvester, welches die Schlüsse von Nicäa bestätigt, geflossen ist (Duchesne S. 178), kann zweifelhaft bleiben: die Berührung ist hier nur eine oberflächliche. Allerdings aber kann jene Constitution frühestens um die Mitte des fünften Jahrhunderts entstanden sein. Dagegen führt uns wieder der gegenwärtige Text der vita Sixtus' III sicher in die Zeit des Symmachus, in welcher, wie schon Coustant erwiesen hat, der Fälscher des constitutum Silvestri auch die apokryphen gesta de Xysti purgatione geschmiedet hat. In dieselbe Zeit mögen, wie Duchesne (S. 181 ff.) annimmt, die gesta Liberii gehören, mit denen die Angabe des Liber Pontificalis bei Felix II übereinstimmt, dass Constantius, der Sohn (oder wie er in den gestis heisst, Neffe) Constantin's des Grossen, von Eusebius von Nikomedien 'iuxta Nicomediam in Aquilone villa' getauft worden sei. Dieses Quid pro quo beruht wol auf einer nachträglichen Ausgleichung des geschichtlichen Herganges von der Taufe Constantins mit der fabelhaften Angabe der in den gesta Liberii ausdrücklich citirten acta Silvestri, und begegnet uns noch einmal in den apokryphen Acten Felix' II (Baluze, Miscell. II, 497 ff. vgl. Schelstrate antiqu. eccl. I, 225 ff.). Letztere sind jedoch selbst erst aus dem liber Pontificalis, mit dessen Bericht über Liberius und Felix II sie vielfach wörtlich übereinstimmen, geflossen (Chronologie S. 236. Duchesne S. 185).[1])

Fall trat im Jahre 501 ein, wo Symmachus dem alten römischen Brauche gemäss Ostern am 25. März, sein Gegner Laurentius aber mit den Alexandrinern am 22. April feierte. Das Fragment des Laurentianischen Papstbuchs (Bianchini T. IV. p. LXIX) rechnet dies dem Symmachus zum Verbrechen an: 'quem rex sub occasione paschali quod non cum universitate celebraverat ad comitatum convo [caverat] rationem [de] festivitatis dissonantia redditurum.'

1) Zu derselben Classe von Apokryphen rechnet Duchesne S. 183 ff. auch die gesta Eusebii presbyteri. Da dieselben aber nach seiner Ansicht erst aus dem Liber Pontificalis geschöpft haben, so können sie

Aus dem Bisherigen ergibt sich, dass zur Zeit des Symmachus der Text des liber Pontificalis, auch wenn er schon vorher existirte, wenigstens mehrfache Ueberarbeitungen und Interpolationen erfahren hat. Ein Theil dieser späteren Zuthaten findet sich nun unleugbar auch schon in dem von F und V benutzten Texte. Dahin gehören namentlich bei Silvester die Beziehungen auf die acta Silvestri und auf die falsche Synode zu Rom, die Schrift über die Bauten und Donationen Constantin's, wol auch die kurze Notiz von der Anklage und Reinigung Sixtus' III, obwol letztere wenigstens möglicherweise in P weiter ausgeschmückt ist. Sicher enthält auch der kürzere Text schon Bestandtheile, die in die Papstgeschichte nicht vor Ende des fünften oder Anfang des sechsten Jahrhunderts hereingekommen sein können. Dies gilt (abgesehen von der oben besprochenen Constitution Xystus' I) von der Constitution Silvesters, welche den Diakonen das Tragen der Dalmatica gestattet (vgl. Coustant I, 300), von der Constitution des Marcus, welche anordnet, dass der Bischof von Ostia, welcher den römischen Bischof consecrirt, das Pallium tragen solle (Coustant I, 350), wol auch von den Constitutionen des Evarest und Soter, über die Ehrenwächter, welche den Bischof auf allen Wegen begleiten sollen, welche Duchesne (S. 197) wohl richtig in die Zeit des Symmachus versetzt, und von der Benutzung der acta Cyriaci in der vita des Eusebius (Duchesne S. 173). Andererseits finden sich Fälle, wo der Text von F und V sich noch frei von späteren Interpolationen dieser Art zeigt. Ein Beispiel dieser Art fanden wir oben bei der Constitution des Telesphorus über die Weihnachtsmesse, deren Interpolation in P grade auf die Zeit des Symmachus oder seines Nachfolgers zurückweist. Bei der Constitution Victors über die Osterfeier kann man zweifeln, ob der Text derselben in F und V unvollständig überliefert, oder ursprünglich sei:[1]) merk-

hier ausser Betracht bleiben. Auch enthalten sie keine Beziehung zu den kirchlichen Tendenzen in der Zeit des Symmachus.

1) Letzteres ist die Annahme von Piper, Einleitung in die monumentale Theologie S. 331 Note 72.

würdig ist jedenfalls, dass grade die Hauptsache, die Festsetzung der Ostergrenze 'a XIIII Luna primi mensis usque ad XXI' fehlt. Kann hier vielleicht nur eine Verderbniss des Textes vorliegen, so ist in der vita Felix' II das Fehlen der den gestis Liberii entnommenen Notiz über die Taufe des Constantius durch Eusebius von Nikomedien sicher nicht zufällig. F und V haben hier nur die Worte 'hic declaravit Constantium haereticum et rebaptizatum [secundum]'. Wie uns nun die vita des Liberius erzählt, so handelte es sich damals in dem Streite zwischen Arianern und Orthodoxen namentlich auch um die Forderung der erstern, die mit ihnen in Kirchengemeinschaft Tretenden wiederzutaufen. Der Text ist also völlig verständlich ohne den Zusatz, der erst in der jüngeren Recension aus den apokryphen Acten des Liberius eingefügt zu sein scheint. Die Verbindung, in welche hier das Urtheil des Felix über Constantius mit dem angeblichen Märtyrertode des ersteren gebracht ist, sieht ebenfalls wie eine spätere Ausschmückung aus. Ein Beispiel ähnlicher Erweiterung des Textes aus Apokryphen hatten wir bereits bei der vita des Gajus gefunden, in welcher sämmtliche Texte von P bereits die erst für den Anfang des sechsten Jahrhunderts bezeugte Sage vom Märtyrertode dieses Bischofs enthalten.

Indessen ist es für die Hauptfrage gleichgiltig, wieviele dem Anfange des sechsten Jahrhunderts angehörige Bestandtheile erst in den ausführlicheren Text des Liber Pontificalis Eingang gefunden. Die Thatsache bleibt stehen, dass auch schon der kürzere, von dem Sammler des Jahres 530 und von dem jüngeren Epitomator aus dem Jahre 687 vorgefundene Text Spuren einer Ueberarbeitung aus der Zeit des Symmachus und Hormisda trägt. Wenn nun aber Duchesne behauptet, dass eben diese Zeit die Entstehungszeit der ältesten Redaction des liber Pontificalis sei, so habe ich bereits im Laufe dieser Untersuchung auf eine Reihe von Merkmalen aufmerksam gemacht, welche dieser Annahme widerstreiten. Ich fasse zunächst das früher Gefundene nochmals zu-

sammen. Schon die Textbeschaffenheit sowohl des Felicianus, als auch der beiden Handschriftenclassen des längeren Textes führte auf die Vermuthung, dass die in allen Texten wesentlich übereinstimmend überlieferten vitae schon von Symmachus an zeitgenössische Fortsetzungen einer älteren, in verschiedenen Redactionen verbreiteten Schrift sind. Aus den Parteitendenzen der symmachianischen Zeit erklärt sich wol die Interpolation, aber nicht die vollständige Fälschung eines Buches, wie unser liber Pontificalis ist, welcher trotz aller fabelhaften und untergeschobenen Bestandtheile doch im Ganzen und Grossen sich von den sonstigen Apokryphen aus der Zeit des Symmachus sehr wesentlich unterscheidet. Auch spricht der, leider nur fragmentarisch erhaltene, laurentianische Doppelgänger unserer Schrift eher für die Benutzung einer schon vorhandenen Schrift zu entgegengesetzten Parteizwecken, als für die sofortige Nachahmung eines frisch aus dem Lager der Gegenpartei kommenden Fabrikates. Hierzu kommen ferner die wenigstens hier und da wie bei Telesphorus in F erhaltenen Spuren eines älteren, von den Zuthaten aus der Zeit des Symmachus noch freien Textes.

Duchesne gesteht selbst (S. 33) die Möglichkeit zu, dass die Nachrichten des laurentianischen Fragments über Anastasius II und Symmachus einer schon früher existirenden Reihe angefügt worden sind, welche mit Gelasius († 496) dem Vorgänger Anastasius' II schloss. Dann durfte er aber nicht mit solcher Bestimmtheit behaupten, dass der symmachianischen Redaction unsers liber Pontificalis unter Hormisda kein älterer Text zu Grunde liegen könne. Schon die Beschaffenheit der aus der Zeit des Hormisda noch erhaltenen Kataloge, der Kataloge Mabillons (cod. Paris 12097) und Montfaucons, des cod. Vat. Reg. 1997, des codex von Middlehill Nr. 1743, und des von Dr. Pabst erwähnten cod. Coloniensis (vgl. Chronologie S. 68 ff. Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie 1871 S. 123 f.) ist seiner Annahme nicht günstig. Er erklärt dieselben einfach für Excerpte aus dem ausführlicheren

Texte (S. 213). Dieselben ordnen die Reihenfolge der ersten Bischöfe nach Petrus noch ganz wie Hieronymus und die älteren griechischen Kataloge: Linus, Cletus, Clemens, ohne einen von Cletus unterschiedenen Anacletus zu kennen. Dagegen gibt der ausführliche Text von P übereinstimmend mit F und dem Excerpte vom Jahre 687 die Ordnung: Linus, Cletus, Clemens, Anacletus, welche auf einer Combination jener älteren Ueberlieferung mit der der liberianischen Chronik (Linus, Clemens, Cletus, Anacletus) beruht.[1]) Dass ein Theil der Handschriften von P bei Anacletus die Ziffern des Clemens (ann. VIIII m. II d. X) wiederholt, ist kein Beweis, dass jener Name in P ursprünglich gefehlt hat: ausser den nach L durchcorrigirten Handschriften von P (cod. Bern. 408. cod. Guelferbyt. 10. 11. codd. Vat. 1340. 1464 u. a.) bieten auch V und cod. Lucc. dieselben Ziffern wie L F (ann. XII m. X d. III), die nur in der Angabe der Tage (d. IIII oder d. VII) hier und da verderbt sind. Es liegt auf der Hand, dass die in jenen Verzeichnissen enthaltene Reihenfolge nicht aus dem combinirten Texte von P excerpirt sein kann, sondern eine ältere Ueberlieferung noch getreulich bewahrt. Der combinirte Text setzt vielmehr den Text jener Kataloge bereits als Quelle voraus. Da nun bereits F und V die combinirte Reihenfolge wiedergeben, der von beiden benutzte kürzere Text aber seine vorliegende Gestalt nicht vor der Zeit des Symmachus oder Hormisda erhalten haben kann, so setzen jene Kataloge einen älteren Text, aus dem sie geschöpft sind, voraus.

Diese ältere Liste, welche in F und P mit der Chronik des Philocalus vom Jahre 354 combinirt worden ist, will Duchesne nun einfach in der Chronik des Hieronymus wiederfinden, welche dieselbe Reihenfolge wie die Kataloge aus der Zeit des Hormisda und ausserdem noch weitere Uebereinstimmungen in den überlieferten Ziffern

1) Die Listen des Augustinus und Optatus ordnen: Linus, Clemens, Anacletus.

zeigt. Ausserdem soll der Verfasser unsres Papstbuchs noch allerlei authentische Nachrichten aus den römischen Archiven benutzt und mit zahlreichen apokryphen Zuthaten eigner und fremder Erfindung vermehrt haben. Dagegen wird meine Annahme eines älteren, aus der Zeit Leo's des Grossen stammenden Katalogs, welcher neben der liberianischen Chronik die zweite Hauptquelle für den liber Pontificalis gebildet habe, für ein blosses Phantasiegebilde erklärt (S. 133. 213). Aber die Zuversicht, welche Duchesne hier zur Schau trägt, steht im umgekehrten Verhältnisse zur Sicherheit seiner Argumente. Wenn er behauptet, dass ich ausser der chronologischen Notiz des cod. Vat. 3764 am Schlusse der vita Sixtus' III, für meine Annahme gar keinen andern Grund, als den der „Bequemlichkeit“ habe, so zeigt er damit nur, dass er sich nicht die Mühe genommen hat, die allerdings etwas zerstreuten Argumente in meiner Schrift auch nur zusammenzustellen. Die „Bequemlichkeit“ war hier also wohl mehr auf seiner Seite als auf der meinigen.

Die Abweichungen der verschiedenen Redactionen der gesta Pontificum von den Angaben der liberianischen Chronik fallen besonders bei der Ueberlieferung über die Namen und Amtszeiten der älteren Bischöfe ins Auge. Duchesne glaubt nun hier mit der Annahme auszukommen, dass der liberianische Katalog im fünften Jahrhundert nach Hieronymus corrigirt worden sei, und dass ein solcher corrigirter Text dem Compilator unsres Papstbuchs vorgelegen habe (S. 134). Für alle von Hieronymus abweichenden Ziffern habe dagegen lediglich der Liberianus als Quelle gedient. Gewiss würde sich eine solche Annahme durch ihre Einfachheit empfehlen. Sie liegt überdies so nahe, dass sie jedem zunächst sich aufdrängen muss, wie sie denn auch schon in meiner Chronologie erwogen worden ist (Chronologie S. 21. 132 f.). Von Petrus bis Urban sind die Ziffern für die Amtsjahre der römischen Bischöfe in F und P die des Hieronymus; für die Monate und Tage stammen sie, wie ich zuerst nachgewiesen habe (Chronologie S. 134 f.), und Duchesne in scharfsinni-

ger Weise noch näher begründet (S. 136), aus dem Liberianus oder vielmehr aus einer mit dem Liberianus gemeinsamen Quelle. Den Liberianus glaubt nun Duchesne auch als Quelle für die sämmtlichen Ziffern der folgenden Bischöfe, von Pontianus bis Liberius, wo die Chronik des Philocalus abbricht, erweisen zu können (S. 137 ff.). Es fragt sich nur, ob die Annahme einer einfachen Combination des Liberianus mit Hieronymus das Räthsel wirklich löst.

1. Um mit dem letzten Nachweise zu beginnen, so bleibt auch wenn man demselben vollkommen beipflichtet, eine Schwierigkeit zurück. Man sieht, dass schliesslich beide Listen, die liberianische und die des liber Pontificalis, auf eine Quelle zurückgehen; trotzdem sind die Abweichungen von Pontianus an zu gross, um auch hier eine directe Benutzung des Liberianus durch P anzunehmen (vgl. die Tabelle in meiner Chronologie S. 136 f.), und Duchesne selbst sieht sich einigemal genöthigt, statt auf die liberianische Chronik selbst auf eine mit derselben gemeinsame Quelle zurückzugehn (so bei Fabianus und Eutychianus). In der That müsste der liberianische Text im Falle einer directen Benutzung durch den Verfasser des Buchs der Päpste, auf eine geradezu unglaubliche Weise corrumpirt worden sein, während doch die Handschriften von P, welche nachweislich nach L corrigirt sind, (namentlich cod. Bern. 408, aber auch cod. Guelferbyt 10. 11, ferner cod. Vat. 5269, cod. Vat. 1364, dsgl. die Excerpte in cod. Vat. 341. 1340. 1464) den Beweis liefern, dass der Text des Letzteren im Ganzen sehr treu überliefert war.[1]) Dasselbe Bedenken steht der Annahme eines nach Hieronymus corrigirten Textes von L entgegen. Von einem solchen Texte findet sich sonst nirgends in den Handschriften eine Spur: wohl aber gibt es umgekehrt eine Handschrift des Hieronymus (cod. Fuxensis), welche nach L corrigirt ist, aber freilich grade nirgends in den Ziffern der älteren Bischöfe von Petrus bis Urban (Chronologie S. 20).

1) Ueber cod. Bern. 408 bemerkt Dr. Papst, dass seine Angaben sehr wohl zur Ergänzung oder Verbesserung des Liberianus dienen können (Chronologie S. 84).

2. Was nun aber die angebliche Benutzung des Hieronymus als Urquelle für das Buch der Päpste betrifft, so reicht diese Annahme, so plausibel sie auf den ersten Blick scheint, nicht aus. Die Uebereinstimmung der Ziffern für die Jahre erstreckt sich hier nur bis Urban und bricht bei den spätern Bischöfen ab. Man müsste also annehmen, dass wenn auch schwerlich ein Abschreiber des Liberianus, doch der Redactor des liber Pontificalis die liberianischen Ziffern nach Hieronymus corrigirt hätte. Aber warum hörte er damit plötzlich bei Pontianus und den folgenden Bischöfen auf? Ein Grund für dieses Abbrechen ist nirgends ersichtlich. Wohl aber erklärt sich die Uebereinstimmung mit Hieronymus grade nur für den Abschnitt von Petrus bis Urban dadurch, dass Hieronymus hier die ältere Tradition der römischen Kirche weit treuer als der Liberianus bewahrt hat. Dieser Umstand war aber einem zu Anfange des sechsten Jahrhunderts lebenden Compilator sicherlich nicht mehr bekannt; es ist also nicht anzunehmen, dass er durch eine exacte historische Kritik dazu geführt wurde, in dem bezeichneten Abschnitte den Hieronymus zu bevorzugen. Bleibt diese Erklärung aber ausgeschlossen, so sehe ich keine andere Möglichkeit ab, als einen ältern römischen Katalog zu statuiren, der sowohl von Hieronymus als auch in der Quelle, welcher der Verfasser des liber Pontificalis seine von L abweichenden, beziehungsweise über ihn hinausgehenden Angaben entnahm, benutzt ist.

3. Für die Zeit von Liberius ab sind nun jedenfalls Verzeichnisse der römischen Bischöfe mit Angabe ihrer Amtszeiten geführt worden, aus denen das Buch der Päpste seine weiteren Angaben geschöpft hat. Dieselben haben für die Reihenfolge der Namen und für die Ziffern der Jahre, Monate und Tage allen Anspruch auf Glaubwürdigkeit. Dies schliesst das Eindringen zahlreicher Verderbnisse der Ziffern (wofür die Handschriften Beispiele in Menge liefern) nicht aus; aber einige Male, wo wir die Angaben noch controliren können, erweisen sie sich als zuverlässig. Es fragt sich also, woher schöpfte

der Liber Pontificalis diese Angaben? Nur für die letzten Päpste vor Hormisda — also höchstens von den letzten Decennien des fünften Jahrhunderts an — liesse sich auf eigne Erinnerung des Verfassers oder auf Mittheilungen älterer Zeitgenossen zurückgehn. Haben sich also für die Vorgänger etwa noch die Spuren einer älteren schriftlichen Quelle erhalten? Und könnte diese Quelle nicht vielleicht dieselbe sein, aus welcher auch schon für die Zeit von Petrus bis Liberius die vom Liberianus abweichenden Angaben geschöpft sind?

4. Hier tritt nun eine bereits in meiner Chronologie (S. 134) gemachte, von Dr. Pabst durch weitere Nachweise (Zeitschr. für wissensch. Theologie 1871 S. 123) bestätigte Beobachtung ein. Die kurzen Kataloge aus der Zeit des Hormisda, deren oben gedacht ist, weisen auf ein griechisch geschriebenes Original zurück. Die vom Liberianus (oder doch von dessen älterer Quelle) abweichenden Namensformen finden sich zum Theil allerdings schon bei Hieronymus, wie Cletus (*Κλητός*) für Anacletus (*Ἀνέγκλητος*)[1]), Evaristus (*Εὐάρεστος*) für Aristus (*Ἄριστος*), Xystus (*Ξύστος*) für Sixtus, Callistus (*Κάλλιστος*) für Calixtus. Dennoch können sie nicht aus Hieronymus geschöpft sein, denn Formen wie Osius (*Ὅσιος*) für Pius, Iginus, Yginus, Uginus, Uiginus (*Ὑγιεινός*) für Higinus, vielleicht auch Melciades, Melchiades (*Μελχιάδης*) für Miltiades, kommen bei Hieronymus nicht vor. Schon dieser Umstand hindert, die nahe Verwandtschaft jener Kataloge mit Hieronymus einfach aus Benutzung des letzteren zu erklären. Nun wissen wir aber, dass bis gegen Ende des dritten Jahrhunderts das Griechische die officielle Sprache der römischen Kirche war (vgl. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel III 303 ff.). Hiermit stimmt, dass uns ähnliche Varianten jedenfalls nicht über den Anfang des vierten Jahrhunderts

1) Die Combination beider Namen in L ist nicht ursprünglich. Augustinus und Optatus kennen nur Anacletus, ebenso Eusebius und die griechischen Kataloge des fünften Jahrhunderts.

hinaus begegnen.[1]) Man kann hiernach vermuthen, dass der Katalog, welchen Hieronymus neben dem des Eusebius benutzte (Chronologie S. 24 f.), unabhängig von Hieronymus auch in die vom liber Pontificalis benutzte Quelle übergegangen ist.

5. Eine Bestätigung dieser Vermuthung bringt uns eine weitere Thatsache. Bei mehreren griechischen und orientalischen Chronographen (im *Χρονογραφεῖον σύντομον*, bei Synkellos und seinem Fortsetzer Theophanes, bei Nikephoros, desgleichen bei Eutychius und Elias von Nisibis) ist uns eine aus gemeinsamer Quelle geflossene Papstliste erhalten, welche von der diocletianischen Verfolgung an bis zu Hilarus, dem Nachfolger Leo's des Grossen, fast überall mit den Katalogen aus der Zeit des Hormisda übereinstimmt (Chronologie S. 28 ff.). Für die Bischöfe vor der Verfolgung ist von einigen der genannten Chronisten, so im Chronogr. synt., bei Eutychius und Elias, offenbar Eusebius (die Liste der Kirchengeschichte) benutzt; dagegen zeigen namentlich Synkellos und Nikephoros auch schon in dem früheren Theile der Liste eine Reihe der auffälligsten Berührungen mit den späteren lateinischen Katalogen. Sogar die in verschiedene Texte des liber Pontificalis, namentlich in F, aber auch in cod. Bern. 408. Vat. 3764 u. a. (aber nicht in das Excerpt von 687) eingedrungene Umstellung des Anteros und Pontianus findet sich hier wieder. Ferner fehlt bei allen jenen griechischen und orientalischen Listen der Name des Marcellus, der auch von Hieronymus übergangen wird. Dieser Fehler hat aber sein Seitenstück an dem Fehlen des häufig mit Marcellus vermischten Marcellinus (oder Marcellianus, wie Hieronymus und die griechischen Chronographen schreiben) in den Katalogen aus der Zeit des Hormisda (F P V haben richtig beide Namen), beiläufig ein weiterer Beweis, dass jene Kataloge kein Excerpt aus P sein kön-

1) Eine Ausnahme bildet der Name Xystus für Sixtus III im Felicianus. Es ist aber klar, dass hier nur die Namensform der beiden gleichnamigen älteren Päpste beibehalten ist, während die übrigen Texte hier die später übliche lateinische Form haben.

nen. Die von den drei griechischen Chronisten gemeinsam benutzte Papstliste reichte bis zum Tode Pelagius' I († 559) und ist unter seinem Nachfolger Johann III verfasst. Nun ist aber diese Liste grade für die letzten hundert Jahre sehr unzuverlässlich überliefert; während bis auf Hilarus († 467) wesentliche Uebereinstimmung mit den lateinischen Katalogen obwaltet, beginnen von seinem Nachfolger Simplicius an sehr bedeutende Differenzen. Die den Griechen mit den Lateinern gemeinsame Quelle kann also nicht über das Jahr 467 herabgereicht haben. Noch um 27 Jahre weiter hinauf führt eine weitere Beobachtung. Der von den griechischen Chronographen benutzte Katalog enthält ausser den Namen und den Amtszeiten der Päpste auch die Kaisergleichzeitigkeiten. Dieselben brechen aber mit Leo dem Grossen (440) ab; bis hierher muss also die benutzte Quelle ursprünglich gereicht haben. Da die lateinischen Kataloge erst von Felix III an wieder Kaisergleichzeitigkeiten bieten, so folgt freilich, dass die Quelle der griechischen Kataloge nicht unmittelbar mit der für jene supponirten Quelle identisch sein kann. Hierdurch wird aber das vorhin constatirte Verwandtschaftsverhältniss nicht aufgehoben.

6. Eine völlig unabhängige Bestätigung gewinnt das gewonnene Resultat durch das früher eingehend erörterte Verhältniss des Felicianus zu dem Excerpte von 687. Wie wir gesehen haben, bieten beide Recensionen von Silvester bis Sixtus III einen und denselben, gegenüber der Recension P abgekürzten Text. Von Leo dem Grossen an dagegen sind beide Recensionen bis auf Symmachus völlig unabhängig von einander. Wir haben hier also eine weitere Spur, dass hier ursprünglich ein älterer Katalog zu Grunde liegt, der mit Sixtus III († 440) schloss. Aehnlich, wenn auch weniger sicher ist das Ergebniss, zu welchem eine Untersuchung der Ziffern des jüngeren Excerptes führt. Dieselben sind bis Sixtus III nicht die des Felicianus, sondern im Wesentlichen mit denen der alten Kataloge aus der Zeit des Hormisda identisch; von Leo dem Grossen ab liegt dieselbe Ueberlieferung wie in den

ausführlichen Texten von P zu Grunde. Bei der oben wahrscheinlich gemachten Annahme zweier Quellen von V scheint sich hieraus zu ergeben, dass die mit jenen Katalogen stimmenden Ziffern der älteren Schrift, die mit P übereinstimmenden einer Handschrift des ausführlichen Textes entnommen sind. Aus dieser Handschrift wurden die in der älteren Quelle fehlenden Namen des Anacletus und Marcellianus eingefügt, die vita des Liberius, sowie die Artikel von Leo dem Grossen an excerpirt.

7. Ganz zuletzt sei noch der chronologischen Bemerkungen in einigen Handschriften gedacht, welche auf eine stückweise Entstehung der der vita des Symmachus vorangehenden Abschnitte hindeuten. So in dem ersten Kataloge Mabillons (cod. Paris. 12097) 'ab apostolica sede Petri apostoli usque ordinationem sancti Silvestri anni CCLVII'. Bei Silvester ist ausnahmsweise der Depositionstag angemerkt: 'kal. Januar'. Eine ähnliche Notiz steht in cod. Vat. 3762 und einigen verwandten Handschriften: 'a Sancto Petro usque ad S. Silvestrum anni CC [sic] mens. X d. XV.' Diese Worte stehn hier eigenthümlicherweise am Schlusse der vita des Miltiades. Ferner lesen wir in cod. Vat. 3764 und seinen Sippen: 'a morte Silvestri usque ad hunc primum Leonem sunt anni XCIX mens. V d. XXVI.' In denselben Handschriften am Schlusse der vita Pelagius' II: 'a morte sancti Silvestri usque ad hunc primum Gregorium fuerunt anni CCXLVI'. Und wiederum ebendaselbst hinter der vita Adeodats († 676): 'a tempore ordinationis sancti Gregorii papae usque huc sunt anni LXXXXV (l. LXXXV) mens V. dies XIV.'[1]) Die Reihenfolge der Päpste ist in cod. Vat. 3764 bis Hadrian II († 872) fortgesetzt; es unterliegt aber keinem Zweifel, dass er aus einer älteren Handschrift abgeschrieben ist, die bis Adeodat ging (so auch Duchesne S. 205 f.). Es liegt die Annahme also nahe, dass in der benutzten Handschrift auch die Notizen bei

1) Vgl. auch die Notiz in cod. Vat. 1364 bei Stephan († 891): 'a morte Sancti Gregorii usque ad hunc Stephanum sunt anni CCLXIII (l. CCLXXXVII) mens. II'.

Sixtus III und Pelagius II enthalten waren, und dass dieselben ebenso zu beurtheilen sind, wie die bei Adeodat. Duchesne (S. 134. 205 f.) stellt dies einfach in Abrede, und nimmt an, dass sie aus den Randglossen eines Lesers entstanden seien, der die Zeiträume berechnet habe, welche die drei berühmtesten Päpste vom vierten bis achten Jahrhundert von einander trennte. Zur Verstärkung dieser Ansicht führt er an, dass die Notiz bei Sixtus III sich weder in den Handschriften von F noch in den übrigen Handschriften von P wiederfindet. Indessen ist auch die Notiz bei Silvester nur in wenigen, verhältnissmässig jungen Handschriften von P erhalten, und dennoch hat schon der erste Katalog Mabillons, also einer der ältesten Texte, die wir besitzen, eine ganz ähnliche Angabe. Die Weglassung solcher Notizen ist mindestens ebenso leicht erklärlich, als ihre spätere Einfügung. Es würde vermessen sein, ausschliesslich auf ein solches, verschiedene Beurtheilungen zulassendes, Zeugniss eine Hypothese wie die der Existenz eines alten Katalogs, der zuerst bis Silvester, darnach bis Sixtus III reichte, zu bauen. Aber als Bestätigung einer Reihe anderweitiger Spuren ist dasselbe immerhin von Werth. Duchesne hat nicht wohl daran gethan, jene hier nochmals zusammengestellten Momente zu ignoriren und dadurch die Sicherheit seiner eignen Schlussfolgerungen zu erschüttern.

Natürlich wird sich die von mir vermuthete Existenz eines jetzt verlorenen älteren Katalogs aus der Zeit Leo's des Grossen (catalogus Leoninus oder Leonianus) nicht zur völligen Sicherheit erheben lassen. Aber ihre grosse Wahrscheinlichkeit glaube ich durch obige Darstellung aufs Neue erwiesen zu haben. Wo soviele unabhängige Indicien zusammentreffen, wird man an der aufgestellten Hypothese so lange festhalten müssen, bis die besprochenen Erscheinungen insgesammt plausibler erklärt sind.

Eine ungleich schwierigere und kaum jemals völlig zu lösende Aufgabe ist es freilich, jenes ältere Verzeichniss vollständig wiederherzustellen. Nur der Kern desselben, die Reihenfolge und die Amtszeiten der Bischöfe

von Petrus bis Sixtus III lässt sich mit annähernder Sicherheit herstellen (vgl. die Tafel in meiner Chronologie S. 128 ff.). Ist diese Herstellung — namentlich mit Hülfe der Kataloge aus der Zeit des Hormisda — im Wesentlichen zuverlässig, so ergibt sich, dass jener Katalog schwerlich direct aus unsrer liberianischen Chronik geflossen sein kann, und sich ebensowenig aus einer einfachen Combination derselben mit den Angaben des Hieronymus erklärt. Vermuthlich lag ein theils mit unseren Liberianus, theils mit dem Kataloge des Hieronymus und den griechischen Chronisten verwandter alter Katalog zu Grunde, dessen Fortsetzung seit der diocletianischen Verfolgung bis zu Sixtus III mit dem Kataloge der griechischen Chronisten ursprünglich identisch war.

Was die anderweiten Bestandtheile jenes Documents aus der Zeit Leo's des Grossen betrifft, so hat jedenfalls die Annahme, dass dasselbe ein Verzeichniss der Depositionen enthielt, grosse Wahrscheinlichkeit. Die in meiner Chronologie (S. 114) erörterte, von Duchesne gar nicht erwogene Thatsache, dass der liber Pontificalis die Depositionen einer Anzahl von Bischöfen doppelt verzeichnet, das einemal aus L, das andremal aus einer andern Quelle, wird kaum eine andere Erklärung zulassen. Denn schwerlich hätte sich der Verfasser des Buchs der Päpste diesen Luxus gestattet, wenn ihm nicht dieselbe Quelle, der er die Namen und Amtszeiten der Bischöfe entnahm, auch ein fortlaufendes Verzeichniss der Depositionen geliefert hätte. Es ist also kaum gestattet, als directe Quelle dieser Angaben nicht den nachgewiesenen Papstkatalog, sondern eine selbständige, in den römischen Archiven aufbewahrte Schrift über die Depositionen zu vermuthen. Die geringe Zuverlässigkeit des Verzeichnisses tritt freilich schon in denjenigen Abschnitten, in denen eine Controle durch die series episcoporum und das Kalendarium der Chronik des Philocalus möglich ist, deutlich hervor. Für die Bischöfe von Zephyrinus bis Julius ist dasselbe aus einer der depositio Liberiana verwandten, aber hier und da vollständigeren Quelle geflossen: die Angaben über die äl-

teren Bischöfe sind absolut werthlos, und dass auch die Depositionstage für die Nachfolger des Julius öfters verderbt sind, hat Duchesne (S. 156 ff.) richtig gezeigt.[1]) Von Sixtus III bis Felix III sind in F P die Depositionstage nur bei Leo dem Grossen (aber falsch) und bei Simplicius überliefert und werden vollständig erst wieder von Gelasius an, bis zu welchem zur Zeit des Symmachus die lebendige Erinnerung noch zurückreichen konnte, verzeichnet. Ich habe in diesem Umstande in meiner Chronologie (S. 114) ein neues Anzeichen dafür gefunden, dass die von dem Redactor des liber Pontificalis benutzte Quelle bis Sixtus III reichte; doch könnten ja möglicherweise die bemerklich gemachten Lücken (bei Sixtus III, Hilarus und Felix III) auf handschriftlicher Verderbniss beruhn.

1) Noch bei den letzten Vorgängern Sixtus' III haben sich ebenso wie bei Liberius und mehrerer seiner Nachfolger Verderbnisse eingeschlichen. Der Todestag des Liberius ist VIII kal. Oct., der liber Pontificalis hat VIII kal. Mai. (F V id. Sept.), der des Innocenz IIII id. Mart., aber P hat V kal. Aug. (F cod. Veron. V kal. Jul.). Bei Siricius, wo F P VII (VIII, VIIII) kal. Mart. [Mai.] gibt, nennt das Martyrol. Hieronym. VI kal. Dec., bei Anastasius I verzeichnen F P V kal. Mai., übereinstimmend mit dem kleinen römischen und den jüngeren Martyrologien; aber mart. Hieron. prid. non. Dec., was mit dem Ordinationstage seines Nachfolgers XII kal. Jan. gut zusammenstimmt. Die Angaben bei Damasus (III id. Dec.) und Zosimus (VII kal. Jan.) sind richtig. Dagegen soll Bonifacius, dessen Ordination auf den 29. Dec. 418 fällt, nach F P und den jüngeren Martyrologien VIII oder VIIII kal. Nov. deponirt sein, während das mart. Hieron. II non. Sept. nennt, und die Deposition des Cölestinus wird VIII id. Apr. (432) angesetzt, während er doch nicht vor Mitte Juli 432 gestorben sein kann. Indessen liegt im letzten Falle wol einfach ein Schreibfehler für VIII id. Aug. vor, und bei Bonifacius schwanken die Handschriften in der Angabe der Amtszeiten zwischen ann. III m. VIII d. VI, was dem Depositionstage des mart. Hier., und ann. III m. VIIII d. XVIIII [l. XXVIIII?], was dem Depositionstage des liber Pontif. entspricht. Es bleibt also möglich, dass die Beisetzung des Bonifacius aus unbekannten Gründen sich vom 4. Sept. bis zum 25. Oct. verzögert habe, obwol eine derartige Ausgleichung differenter Angaben sonst ihr Missliches hat. Bei Leo dem Grossen, welcher Sonntags den 29. Sept. 440 ordinirt und am 11. November 461 gestorben ist, ist wol das Datum III id. Apr. aus III id. Nov. verschrieben.

Dass der Redactor unter Hormisda schon auf ältere Vorlagen zurückblickt, kann man auch daraus schliessen, dass mit Felix III (483) die Königs- beziehungsweise Kaisergleichzeitigkeiten wieder beginnen, während die Consulate, und zwar mit grosser Genauigkeit, erst von Symmachus an (498) wieder angemerkt sind; beiderlei Angaben gehen dann bis Johann II (532) fort. Aus dergleichen Erscheinungen pflegt man sonst (ebenso wie Duchesne selbst) auf den Anfang einer neuen Fortsetzung zu schliessen. Dem Redactor des symmachianischen Papstbuchs scheint sonach ein bis Simplicius, dem Vorgänger Felix' III, fortgesetzter Text vorgelegen zu haben. Damit stimmt, dass das laurentianische Fragment jedenfalls schon die vita Anastasius' II, die nach den vorhandenen Resten zu schliessen, mit der im symmachianischen Papstbuche enthaltenen gar nichts gemein hat, selbständig hinzuthat. Ob dasselbe etwa schon mit den Nachrichten über Felix III und Gelasius der Fall war, können wir leider nicht mehr constatiren.

Was die übrigen Bestandtheile des Buchs der Päpste betrifft, so sind die Angaben über die Sedisvacanzen durchgängig unglaubwürdig, die Nachrichten über Abkunft und Heimath jedenfalls von sehr zweifelhaftem Werthe. Zur Kritik der Ordinationen ferner fehlen uns alle Mittel. Es ist also ziemlich gleichgültig, ob man jene mehr oder minder willkürlich erfundenen Mittheilungen dem Redactor vom Jahre 514 oder schon einem Früheren auf Rechnung setzt. Die Angaben über die Fundationen und Donationen scheinen aus Verzeichnissen in den römischen Archiven zu stammen; da nun die Schrift über die Donationen Constantins, welche erst im symmachianischen Buche hinzugekommen ist, das Interesse des Verfassers an dieser Art Nachrichten zu verrathen scheint, so werden sie wol sämmtlich erst von ihm hinzugethan worden sein. Anders steht es mit einem Theile der Constitutionen. Unter denen der älteren Bischöfe bis Mitte des vierten Jahrhunderts haben sich wenigstens einige erhalten, die den damaligen Zeitver-

hältnissen entsprachen und unmöglich erst Jahrhunderte nachher gefälscht sein können (vgl. auch Duchesne S. 15 f.); einige andere scheinen im vierten und fünften Jahrhunderte auf ältere Bischöfe zurückdatirt zu sein. Aus dem sechsten Jahrhundert stammen sicher die Constitutionen des Victor über die Ostergrenzen (wenigstens im ausführlichen Texte), des Evarest und Lucius über das bischöfliche Ehrengeleit, des Silvester über die Tracht der Diakonen, des Marcus über den Bischof von Ostia, vielleicht auch die Anordnungen des Clemens, Anteros und Fabianus über die Führung der Märtyreracten. Andrerseits zeigt die in dem ausführlicheren Texte erweiterte Constitution des Telesphorus über die Weihnachtsmesse und die Interpolation der Constitution des Silvester über das Chrisma, dass der von uns supponirte ältere Text bereits eine Rubrik für die päpstlichen Constitutionen enthielt, die wol schon damals ächte und unächte Bestandtheile umfasste. Eine eingehende archäologische Prüfung sämmtlicher Angaben dieser Art, welche in den Spuren von Coustants sorgfältigen Untersuchungen weiterginge, würde vielleicht noch zu manchem interessanten Ergebnisse führen.

Am wichtigsten wäre es, wenn wir im Stande wären, in den geschichtlichen Notizen eine ältere und eine jüngere Schicht zu scheiden. Dass auch in dem bis 440 reichenden Abschnitte sehr vieles auf tendenziöser Darstellung beruht, und das Parteiinteresse des symmachianischen Erzählers verräth, ist bereits wiederholt zur Sprache gekommen. Dahin gehören die Nachrichten von den kirchlichen Kämpfen unter Liberius, Damasus, Bonifacius I, Sixtus III, welche wenigstens theilweise auch in dem von F benutzten kürzeren Texte enthalten sind. Aus derselben Zeit stammen die Zuthaten bei Eusebius und Silvester. Dagegen sind zahlreiche kleinere Notizen unverdächtiger Art und können recht wol schon älteren Ursprungs sein. Ein Interesse des Fälschers an ihrer Einfügung ist nicht zu entdecken. Die Nachrichten über die Theilnahme der Päpste an den Lehrstreitigkeiten

ihrer Zeit beginnen, abgesehen von den apokryphischen Concilien Silvesters und einer kurzen Notiz bei Bonifacius I, erst mit Leo dem Grossen, also von dem Zeitpunkte an, von welchem auch Janus (a. a. O.), ohne von meiner Hypothese über den catalogus Leoninus Kenntniss zu haben, den historischen, wenn auch stark im römischen Interesse gefärbten und mit berechneten Erdichtungen ausgestatteten Theil des Liber Pontificalis datirt.

Es sind nur noch schwache Spuren, welche zu dem älteren Vorgänger des symmachianischen Papstbuchs zurückleiten. Der kürzere bis auf Sixtus III gemeinsam von dem Sammler des Jahres 530 und dem Epitomator von 687 benutzte Text scheint demselben vielfach noch näher zu stehn, obwol er nicht blos die Zusammenarbeitung mit dem Liberianus, sondern auch einen Theil der symmachianischen Zuthaten schon kennt. Die Darstellung der Kämpfe zwischen Liberius und Felix II scheint auch sein Interesse erregt zu haben; dagegen weiss er von der Nebenbuhlerschaft zwischen Damasus und Ursicinus noch nichts, und gibt von den Streitigkeiten zwischen Bonifacius und Eulalius, sowie von der fabelhaften Reinigung Sixtus' III nur ein paar ganz dürftige Mittheilungen. Dieses Verfahren des Epitomators, welches gerade die von dem symmachianischen Erzähler besonders reichlich mit Fälschungen bedachten Abschnitte betrifft, gibt gegenüber der Vollständigkeit seiner Mittheilungen in dem ersten Theile bis Silvester jedenfalls Anlass zu weiterem Nachdenken.

Alles erwogen, wird der ältere Text, dessen Existenz wir im Vorstehenden wahrscheinlich zu machen suchten, noch kein chronikartiges Werk im Sinne des gegenwärtigen Liber Pontificalis, sondern wenig mehr als ein Katalog, mit Angabe der Namen, Amtszeiten, Depositionen und einzelnen in der Folgezeit vielfach erweiterten historischen Notizen gewesen sein. Die älteste Redaction unsres Buchs der Päpste ist ungefähr ein halbes Jahrhundert jünger, wahrscheinlich unter Felix III (483—492) oder unter Gelasius

(492—496) verfasst, und ward unter Hormisdas (c. 514) von zwei verschiedenen Verfassern im entgegengesetzten Parteiinteresse fortgesetzt. Dass aber doch schon unter Sixtus III das Interesse der römischen Kirche an ihrer Vergangenheit ein sehr lebendiges war, beweist jedenfalls die Marmortafel, auf welcher jener Papst im altehrwürdigen Coemeterium des Callistus die Namen der dort bestatteten Bischöfe und Märtyrer eingraben liess.

— — —

Die Chronologie der antiochenischen und der alexandrinischen Bischöfe nach den Quellen Eusebs.

Von

Lic. Carl Erbes.

I. Die antiochenischen Bischöfe nach der Chronik vom J. 192 und der Chronograph Theophilus.

Am Schlusse meiner Untersuchung über Flavius Clemens von Rom und das älteste Papstverzeichniss[1]) habe ich mich veranlasst gesehen, ausdrücklich und nachträglich zu bemerken, dass darin noch nicht Rücksicht genommen werden konnte auf die einschlägige Arbeit Harnacks über die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe.[2]) Hat doch Harnack daselbst auf Veranlassung einer eigenthümlichen Beziehung, welche

---

1) In diesen Jahrbüchern, 1878, IV. — Um von einigen augenfälligen Druckfehlern zu schweigen, bedauere ich S. 711 Z. 13 das bezeichnende *ἐπ' ἀκριβὲς* und in der Parallele aus Dio ibid. Z. 5 die *Φλαυΐαν Δομιτίλλαν* übersehen zu haben, da mir doch beide Momente im Zusammenhang sehr zu Statten kommen. S. 740 Z. 11 f. v. u. heisst es klarer: Nämlich im Liberianus fehlt Anicetus ganz; „in den gegenwärtigen Handschriften des Catalogs theilt er dies Loos freilich noch mit" etc.

2) Der vollständige Titel lautet: Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus, nach Julius Africanus und den späteren Historikern. Von Adolf Harnack. Leipzig 1878.

er zwischen den Ansätzen der römischen und der antiochenischen Bischöfe entdeckte, es nicht allein für geboten erachtet, die römischen Bischofslisten des Euseb, der Griechen und Morgenländer einer erneuten Untersuchung zu unterziehen (S. 22), sondern gleich selbst in einem Excurs (S. 73 f.) das neue Ergebniss mitgetheilt. Aber dasselbe stimmt mit dem von mir gewonnenen wenig oder gar nicht überein. Während ich die älteste und ursprüngliche Darstellung der römischen Bischofsreihe noch in der Chronik Eusebs erhalten finde und ebendaraus die auffallende Verschiedenheit in der Kirchengeschichte desselben Autors indirect ableite, mit Hülfe eines Mittelgliedes von der Gestalt des heutigen Liberianus, diesen selbst aber in der zur Zeit Augustins umlaufenden Reihenfolge einfach emendirt sehe, hat jener den grade entgegengesetzten Gang skizzirt. Nicht nur soll die erst bei Augustin vorkommende Liste im Vergleich mit Liberianus relativ ältere Textgestalt bewahren, sondern auch die Darstellung der KG. Eusebs soll ursprünglicher sein als die in der Chronik erhaltene, sodass diese durch Aenderung aus jener hergestellt worden. So soll also der Ansatz Linus ann. XII Anacletus ann. XII geändert sein in Linus ann. XIV Anacletus ann. VIII, indem zwischen Petrus und Linus zwei Jahre eingeschoben und dem Anacletus vier Jahre abgezogen wurden. Fragt man nach einem Grunde, so sagt zwar Horaz (Od. I, 34): hinc apicem rapax fortuna cum stridore acuto sustulit, hic posuisse gaudet. Bekanntlich aber standen die römischen Bischöfe, besonders die ersten und ihr Andenken unter andern Mächten als dem blinden heidnischen Zufall. Dass $12 + 2 = 14$, dagegen $12 - 4 = 8$ ist, bedarf freilich unter uns keines weitern Beweises. Im Uebrigen aber war zu fragen und zu sagen, warum denn der alte Autor, angeblich Julius Africanus, überhaupt und grade hier, grade doppelt, grade so geändert habe. Warum hat er denn nicht laut der Formel $+ 2 - 4 = - 2$ einfach entweder den Linus oder den Anacletus von ann. XII auf X vermindert, um doch dabei das Ueberlieferte möglichst zu

erhalten? Oder sind ihm die XII neben XII wirklich schon verdächtig vorgekommen, wie sie ja auch schon Volkmar[1]) verdächtig vorkamen; sodass er sich bewogen sah, lieber beide Ziffern preiszugeben und einfach das Ursprüngliche wieder herzustellen oder — festzuhalten? So ist es. Ich habe meinem ausführlichen Nachweis hier nichts mehr beizufügen. Ebensowenig brauche ich noch einmal zu beweisen, dass jene erst so spät auftauchende Zählung nichts anderes ist als eine naheliegende, handgreifliche Correctur der im Liberianus bewahrten alten Textgestalt. Das Richtige wird sich ja von selbst im Allgemeinen immer mehr bewähren, im Einzelnen immer genauer präcisiren.

Die hier gerügten Missgriffe stehen allerdings nicht in directem Zusammenhang mit dem eigentlichen Gegenstand Harnacks, mit der Chronologie der antiochenischen Bischöfe, wohin wir ihm jetzt folgen wollen. Das Interesse an den ignatianischen Briefen[2]) und darum an dem Todesjahr des Ignatius selbst veranlasst ihn, die Liste der antiochenischen Bischöfe in der Chronik Eusebs zusammenzustellen und nach ihrer Zuverlässigkeit überhaupt zu fragen. Offenbar ist auf die einzelnen Daten kein Verlass, sind dieselben „wesentlich und total unbrauchbar", wenn das Ganze nach einem künstlichen Schema arrangirt ist. Es kommt also darauf an, ein solches zu ermitteln. Nun hat es zwar eine eigene Bewandtniss mit dem Suchen und Finden. Man findet leicht, was man sucht. Aber suchen darf man doch. Zwar „ein Ueberblick über die Amtszeiten der Bischöfe führt zu keiner Einsicht in das Schema, nach welchem dieselben arrangirt sein könnten" (S. 15). Dagegen „die Vergleichung der chronologischen Ansätze in der antiochenischen Liste mit

---

1) Theologische Jahrbücher 1856, S. 341.

2) Genauer: Das Interesse an ihrer Aechtheit. Ich notire dies, weil es am Anfang und Schluss der Untersuchung so sichtbar hervortritt und allem Anschein nach von Anfang bis Ende das wissenschaftliche Verfahren beeinflusst hat.

denen in der Liste der römischen Bischöfe führt in der That zu der überraschenden und folgenreichen Entdeckung", dass die zehn ersten antiochenischen Bischöfe, von Euodius bis Philetus, je 4 Jahre oder eine Olympiade nach, die übrigen von da ab je 1 Jahr vor den Amtsantritt eines römischen Bischofs gestellt sind.

Also wirklich Schema, und zwar nicht nur eins, sondern gar zwei, jedoch mit „höherer Einheit." Hats mit dem Schematismus seine Richtigkeit, so ist vorläufig ziemlich gleichgültig, von wem er herrührt, ob von einem oder zwei Autoren, ob von Euseb selbst oder einem Vorgänger. Im zweiten Theil sind allerdings eigentliche Ausnahmen nicht bemerklich, dagegen im ersten Theil finden sich unter zehn Fällen vier Ausnahmen, nämlich Euodius und Ignatius folgen je 3 Jahre, und Theophilus 5 Jahre nach, Asklepiades dagegen schon 1 Jahr vor dem zugehörigen Bischof von Rom. Wenn diese „Ausnahmen" nicht die Regel selbst wieder in Frage stellen sollen, so müssen sie erklärt werden. Zu ihrer Erklärung setzt also Harnack seinerseits mit Recht eine ältere Quelle voraus, von der Euseb in jenen vier Fällen entsprechend abgewichen. Die grösste Schwierigkeit dabei macht ihm Asklepiades. Dagegen lässt sich Theophilus ganz natürlich dem Schema wieder einpassen. Am interessantesten aber ist uns der Versuch mit den Anfängen des Euodius und Ignatius, beziehungsweise des Petrus und Linus Rom.: Denn eben wie wir selbst fanden, dass Linus nach dem ursprünglichen Ansatz nicht 66, sondern 65 u. Z. anfange, so kommt Harnack hier bei Durchführung seines Schemas zu ganz demselben Ergebniss. Auf diesem Punkte treffen wir zusammen — aber sich kreuzend gehen unsere Wege sofort wieder auseinander. Während ich den Anfang des Petrus in 39 grade erst begreifen lehrte, muss jener seiner Voraussetzung gemäss auch diesen verlegen, von 39 auf 38 u. Z. „So stellen sich aber, fährt er (S. 27) fort, nicht nur die für Linus angesetzten Jahre präcis her (2081 bis 2095 Abr.), sondern auch der sonst so unerklärliche Ansatz des Eusebius, der zwar für die Amtszeit des Petrus

25 Jahre angibt aber 27 Jahre berechnet (2055—2082), wird nun deutlich. Die Quelle hat zwischen Tod des Petrus und Amtsantritt des Linus eine Sedisvacanz von ein bis zwei Jahren angenommen, Eusebius hat in seinem Ansatz nach ann. Abr. diese Jahre zur Amtszeit des Petrus geschlagen." Diese Vermuthung Harnacks halte ich für ganz unbegründet. Was? Eine Sedisvacanz? von ein bis zwei Jahren? schon in der alten Quelle? zwischen dem Tode des Petrus und dem Amtsantritt seines Nachfolgers — Linus von Rom?! Also dieser nicht von Petrus selbst eingesetzt, nicht sein (unmittelbarer) Nachfolger? Meines Wissens besteht doch das Hauptinteresse grade in der ununterbrochenen successio apostolica vor andern der römischen Bischöfe, und die sollte — nach dem Sinne der alten und ältesten „Quelle" — grade an der Wurzel faul, gleich am Ausgangspunkt derart unterbrochen sein und mithin ganz grundlos in der Luft schweben?

Ach, man schweift oft in die Ferne, und das Rechte liegt so nah! Schon im Aeltesten Papstverzeichniss habe ich S. 731 es „sonderbar" gefunden, dass Euseb in der Chronik den Tod des Petrus erst zu 67 u. Z. (2083 Abr.) notirt, während doch seine ann. XXV von 39 an bereits 64 ablaufen, und Linus wenigstens 66 nachfolgt. Auf S. 739 habe ich dann nach einer Erklärung gesucht, weshalb Euseb in KG. von der Chronik so „auffallend abweichend" den Anfang des Linus auf 68 datirt, also wirklich, fügte ich leider nicht hinzu, das Ende des nunmehr erst 42 anhebenden Petrus ann. XXV, d. h. das Ende seines Episcopats und seines Lebens einheitlich und ungetrennt im Jahre 67 eintrifft. Fügt man dies hinzu und vollends noch, dass ebenfalls im Jahre 42 (2058 Abr.) der sonst als Schüler und Nachfolger des Petrus bekannte Euodius in Antiochien beginnt, so erklärt sich jene sonderbare und auffallende Erscheinung sofort dahin: Es sind die Spuren einer von Euseb benutzten alten Quelle, welche den Euodius in Antiochien a. 42 dem Petrus im Amte folgen, diesen selbst darauf von 42—67 in Rom Bischof sein liess, also seinen Nachfolger Linus daselbst a. 68 an-

hub und principiell die antiochenischen Bischöfe mit den römischen von Anfang an in Verbindung brachte. In Eusebs Chronik ist der Zusammenhang dadurch beeinträchtigt, dass der Anfang des Petrus in Rom aus anderer Rücksicht von 42 auf 39 gerückt ist,[1]) wonach ganz natürlich Euodius nicht mehr von Petrus a. 42 in Antiochien eingesetzt werden oder bleiben konnte.[2])

Für das weitere stellen wir jetzt die römischen und die antiochenischen Bischöfe zusammen, und zwar so, dass wir die Ansätze der ersteren nicht allein nach der Chronik Eusebs selbst, sondern auch nach den erhaltenen Andeutungen seiner Quelle durchgeführt geben. Daneben mag der Vorsicht wegen auch ihre ursprüngliche Berechnung einen Platz finden.

Römische Bischöfe.	Ursprünglich		Euseb selbst		Seine Quelle		Antiochenische Bischöfe.		
Jahre	u. Z.	Abr.	u. Z.	Abr.	u. Z.	Abr.	Petrus 30 (33?)—41		
Petrus a. XXV	39	—	—	2055 †2083	42	2058 †2088	=	Euodius	1.
1. Linus a. XIV	65	2081	66	2082	68	2084	2085	Ignatius	2.
2. Anacletus a. VIII	79	—	—	2095		2098			
3. Clemens a. IX	87	—	—	2103		2106			
4. Euaristus a. VIII	96	2112	94	2110		2115			
5. Alexander a. X	104	2120	103	2119	107	2123	=	Heron	3.
6. Sixtus a. XI	114	—	—	2130	117	2133			
7. Telesphorus a. XI	125	2141	124	2140	128	2144	=	Cornelius	4.
8. Hyginus a. IV	136	2152		2150		2154			
9. Pius a. XV	140	2156	138	2154	142	2158	=	Eros	5.
10. Anicetus a. XI	155	2171		2168		2173			
11. Soter a. VIII	166	2182	164	2180	169	2185	=	Theophilus	6.
12. Eleutherus a. XV	174	2190	173	2189	177	2193	=	Maximus	7.
13. Victor (a. XII)	189	2205	186	2202	190	2206	=	Serapion	8.
14. Zephyrinus a. XII			198	2216	?	?	2228	Asklepiades	
15. Callistus a. IX			211	2229			2233	Philetus.	
16. Urbanus a. VIII			218	2236			2245	Zebinus.	
17. Pontianus a. IX			228	2246					

1) Die Quelle hatte also ein ausdrückliches † Petrus zu 67 gesetzt: dies behielt Euseb bei, während er in seiner Chronik a. XXV loslöste. Diese Incongruenz, solange sie unverstanden war, bildete den einzigen verständigen Grund, für das Ende des Petrus in Rom 64—67 in den Handbüchern der Kirchengeschichte offen zu lassen. Fortan ist und bleibt 64 u. Z. die neronische Verfolgung.

2) Dieser Sachverhalt sei gleich festgestellt gegen alle Illusionen und Combinationen Harnacks S. 13. 67 ff.

Ja, das nenne ich ein Schema. Von Euodius bis Serapion nur die einzige Ausnahme, dass der bekannte Ignatius a. 69, im Geburtsjahr seines Freundes Polycarp, dem verhängnissvollen Jahr vor Zerstörung Jerusalems Bischof wird: eine Ausnahme, die fürwahr geeignet ist, die Regel zu bestätigen. In der That, wer einmal ein Schema anwendet, wendet auch ein rechtes an, mit rechtem Sinn. Was wäre denn der Sinn oder die Absicht gewesen, wenn der Autor die antiochenischen Bischöfe je eine Olympiade nach den römischen angesetzt hätte? Offenbar keine andere als die, um aus Mangel an wirklich überlieferten Daten bestimmte Ansätze auf diese Weise „durch ein Schema zu erzeugen.“ Aber wie ungeschickt und auch widerspruchsvoll, die reine Willkür an solch ein verrätherisches Schema zu binden, statt ihr freien Lauf zu lassen und für natürliche Abwechslung zu sorgen! Vielmehr hat der Autor, wer er auch immer war, die antiochenischen Bischöfe — ursprünglich — als gleichzeitig mit den römischen angesetzt. Dies scheinbar noch verwegenere und auffälligere Verfahren ist im Grund ganz unverfänglich und sehr unschuldiger Art: weil es, vom Ausgangspunkt und einer Ausnahme abgesehen, eigentliche und genaue Chronologie der antiochenischen Bischöfe überhaupt nicht gibt und nicht geben will, sondern sich damit begnügt, am überlieferten Faden der chronologisch bestimmten röschen Bischöfe die antiochenischen nach ihren Zeitgenossen allgemein einzureihen eben als Zeitgenossen, also auf diese Weise ihre Chronologie wenigstens annähernd zu geben.[1]) So ist z. B. Heron Ant. Zeitgenosse des

---

1) Nun versteht es sich ganz von selbst und ist kein Einwand gegen die Zuverlässigkeit der Angaben, wenn nachweislich ein oder der andere antiochenische Bischof ein oder mehrere Jahre vor oder nach dem Anfang oder Ende des massgebenden römischen Zeitgenossen anfängt oder aufhört. Man musste ja doch schon gestehen, dass trotz des „Schemas“ die Angaben nicht rein willkürlich, sondern als der Wahrheit nahe kommend wesentlich richtig seien. So ist es z. B. nach der Quelle allerdings zulässig, den Ignatius noch in die mit Alexander Rom. auch dem Heron zufallende Zeit 107—116 u. Z.

Alexander, welcher seinerseits mit a. X (bei Euseb) 2123 Abr. beginnt, und dessen Nachfolgers Sixtus von Rom. Dies schrieb der Chronist im Chronistenstil einfach entsprechend:

2123 Abr. Alexander Rom. a. X
Heron Antioch.

Euseb freilich (oder ein Gewährsmann) bezog die seinen Jahren Abrahams gleichen Ansätze, welche eigentlich nur für die Anfänge der römischen Bischöfe gemeint waren, auch auf den Anfang des je darunter stehenden Antiocheners. Denn wie er sich bewogen sah, den Anfang des Petrus a. XXV von 42 auf 39 u. Z. zu verlegen und im Zusammenhang damit die ganze Colonne der römischen Bischöfe zu verschieben, that er es so, dass die eingefügte Reihe der Antiochener einfach an ihrem alten Platz verblieb — im Besitz der alten Antrittsjahre. Wäre die Verschiebung eine durchgängig ganz gleichmässige gewesen, so hätte sich durchgängig ein gleicher Abstand zwischen den antiochenischen und je den zugehörigen römischen Bischöfen ergeben. Weil jedoch Euseb sonst einige Kleinigkeiten in den römischen Intervallen änderte, ergab sich Verschiedenheit. Ganz zufällig überwiegt dabei die Vierzahl der Jahre, welche Harnack mit Recht auffallend fand, aber mit Unrecht für (falsche) Olympiaden deutete, mit Unrecht darnach für das Schema selbst nahm.

Nachdem sich Alles bisher so einfach und natürlich ergeben, kommt mir ein Geständniss fast schwer an. Aber es muss heraus, denn vielleicht hat man die Sache schon selbst gemerkt. Ich habe mir nämlich, vorläufig sozusagen, einen Kunstgriff erlaubt, indem ich mit dem Auge

reichen zu lassen, aber den Heron ganz daraus zu verdrängen erlaubt sie nicht. Darnach ist spätestens das Jahr 115 für den Tod des Ignatius zulässig. Wir können hier nicht auf diese besondere Frage näher eingehen, — die Verhandlungen darüber mögen einer besonderen Revision vorbehalten bleiben — aber das müssen wir doch sagen, dass sich Harnack hierbei überstürzt hat: zur charakteristischen Illustration seiner hierbei verfolgten Tendenz.

aufs Ziel gerichtet für Telesphorus trotz beigefügter a. XI nur 10 Jahre, für Anicetus trotz a. XI vielmehr 12 Jahre, endlich für Eleutherus trotz beigefügter a. XV gar nur 13 Jahre Intervall bei der chronologischen Berechnung veranschlagte. Aha, also nicht weniger als dreimal zurecht gemacht, höre ich sprechen. Nein, wir haben gar nichts zurecht gemacht, sondern nur dem Euseb nachgerechnet und mit Fug und Recht ganz dasselbe gethan, was er selbst an ganz denselben Stellen gethan hat, indem er jene 3 Bischöfe grade so veranschlagte, während er doch die abweichenden Ziffern der Amtsjahre beischrieb. Man möge sich davon überzeugen.

Aber das ist ein merkwürdiges Ergebniss und gewährt uns einen tiefen Blick in die Bischofscataloge Eusebs und sein Verfahren den Quellen gegenüber. Noch Lipsius schrieb S. 6: „Für das Papstverzeichniss hat Eusebius keine Berechnung der Amtsjahre der einzelnen Päpste nach irgend einer der damals üblichen Aeren, sondern lediglich die Reihenfolge der Namen mit Angabe der Amtsdauer vorgefunden, wogegen die Eintragung der Papstliste in das spatium historicum, also die Bestimmung der Antrittsjahre der einzelnen Bischöfe nach Jahren Abrahams auf des Eusebius eigne Rechnung kommt.“ Demgegenüber wissen wir jetzt: Eusebius benutzte allerdings schon in seiner Chronik ein Werk, worin die Amtszeiten der einzelnen römischen Bischöfe bereits nach irgend einer Aera berechnet waren, und zwar benutzte er es auf eigene Weise.

Um diese etwas näher zu erkennen, wollen wir die von Euseb selbst gegebenen Ansätze auch noch mit den ursprünglichen vergleichen. Der Ausgangspunkt oder Anfang des Petrus a. XXV fällt hier wie dort auf das Jahr 39 u. Z. Linus a. XIV ist bei Euseb zwar von 65 auf 66 verschoben, doch da sein Intervall um 1 Jahr gekürzt wird, so treffen die Anfänge des Anacletus a. VIII in 79 und seines Nachfolgers in 87 richtig ein. Weiter aber steht der Anfang des Euaristus bei Euseb schon auf 94 statt auf 96, sodass also Clemens a. IX nur mit 7 Jahren berechnet

ist. Indess werden die hier unterdrückten 2 Jahre alsbald dadurch wieder eingebracht, dass Euaristus a. VIII selbst und sein Nachfolger Alexander a. X um je 1 Jahr mehr veranschlagt wird. Eben daher wächst einerseits der Abstand zwischen den Ansätzen des Alexander Rom. und Heron Antioch. von 3 auf 4 Jahre, kommt andererseits der Anfang des Sixtus a. XI bei Euseb wieder auf das ursprüngliche Jahr 114 u. Z.[1]) Da dieses gegen 117 in der fraglichen Quelle, wie 39 gegen 42, um 3 Jahre zurücksteht, so müsste von hier ab wieder der alte Abstand von 3 Jahren eintreten, wenn Euseb von hier ab rücksichtslos die Ansätze der Quelle in seine Rechnung übertragen hätte. Doch das ist nicht der Fall. Weil der Anfang der Partie bei Sixtus zwar 3, dagegen das Ende bei Victor mit 186 gegen 190 um 4 Jahre zurücksteht, so musste dazwischen 1 Jahr bei Euseb nothwendig ganz ausfallen, während etwaige weitere Aenderungen der Intervalle sich gegenseitig ausgleichen. Nun aber berechnet Euseb gleich Sixtus a. XI nur mit 10 Jahren, weshalb die folgenden Abstände zwischen Telesphorus R. und Cornelius A. wie zwischen Pius R. und Eros A. auf 4 Jahre steigen; ebenso berechnet er den Pius a. XV nur mit 14 Jahren, weshalb der Abstand zwischen dem Anfang des Soter R. und des Theophilus A. gar auf 5 Jahre anwuchs. Indem er dagegen den Soter a. VIII mit 9 Jahren veranschlagte, musste im folgenden der Abstand wieder auf die Vierzahl Jahre zurückgehen. Diese Variation der Intervalle mag willkürlich sein oder einen

1) Wer diese Art, das Jahr 114 für den Anfang des Sixtus zu erreichen, merkwürdig findet, könnte dadurch bestätigt sehen, dass mit Sixtus, bis auf welchen noch zur Zeit des Irenaeus die historische Erinnerung der römischen Kirche reichte (Eus. KG. V, 24) ein zweites Stück der ältesten Papstliste beginne, wie Lipsius S. 169 aus andern Zeichen schloss. Indess finde ich einmal das Einbringen der 2 Jahre natürlicher als ihre vorhergehende Unterdrückung, sodann sehe ich nach Beleuchtung der Anfangspartie keinen genügenden Grund mehr, hier (etwa mit festem Anfangspunkt 114) ein zweites Stück zu beginnen.

vernünftigen Grund und Ursprung haben,[1] jedenfalls stammen sie bei Sixtus, Pius und Soter, im Gegensatz zu den beigefügten Zahlen der Amtsjahre, nicht aus der fraglichen Quelle. Aus dieser hat Euseb nur die Berechnung des Telesphorus (a. XI) mit 10, des Anicetus (a. XI) mit 12 und des Eleutherus (a. XV) mit 13 Jahren Intervall; indem er das merkwürdige sich hier merkte und treu bewahrte (vgl. KG.: Eleutherus a. XIII = 13 Jahre), dürfte er im Uebrigen auch anderen Rücksichten gerecht werden, als er die Ansätze jener brauchbaren Quelle benutzte, beziehungsweise nach Massgabe der Verschiebung bei den einzelnen Bischöfen in seiner eigenen Arbeit reducirte. Danken wir es dem Vater der Kirchengeschichte, dass er so verfahren und auch hier überliefertes treu überliefert, und grade dadurch uns rechte Würdigung seiner Arbeit und nützliche Einsicht in seine Quellen und Vorarbeiten ermöglicht hat.

Daran also können wir noch erkennen, dass Euseb in seiner Chronik bis zum Anfang des Victor ein Werk benutzte und seiner eigenen Arbeit zu Grunde legte, welches nicht allein die Reihe der römischen Bischöfe mit den Ziffern der Amtsjahre bot, sowie die antiochenischen ihnen als Zeitgenossen eingereiht hatte, sondern auch dieselben bereits in irgend eine laufende Zeitrechnung eingetragen enthielt. Es ist ein Ergebniss, das wir sofort unantastbar machen können, indem wir ihm die Krone aufsetzen. Schon Gutschmid[2]) hat erkannt, dass in Eusebs Chronikon die Kaisergleichzeitigkeiten bis (192) Pertinax, also grade noch bis zum Anfang des B. Victor, nach antiochenischen Jahren, die im Herbst beginnen, den vom 1. Januar laufenden Jahren Abrahams gleichgesetzt sind, während dagegen von Pertinax (193) an

1) Wir werden später darauf zurückkommen und wollen hier schon andeuten, dass den meisten dieser Intervalle hier die Ziffern der Amtsjahre z. B. in KG. und Liberianus wirklich entsprechen.

2) De temporum notis quibus Eusebius utitur in chronicis canonibus disputavit Alfredus a Gutschmid. Kiel 1868. p. 2—28. (Lipsius S. 6 ff.).

alexandrinische Jahre, die im August beginnen, der Quelle zu Grunde liegen. Dazu kommt noch, wie derselbe erkannte, dass ebendaselbst für Reduction der Jahre Abrahams auf Jahre der christlichen Zeitrechnuug, nach Christi Geburt von der gegebenen Jahreszahl Abrahams nur bis auf Pertinax die Zahl 2016, dagegen von da ab bis zum Schluss der Chronik (2210—2343) vielmehr 2018 abzuziehen ist. Ferner sagt Gutschmid selbst (p. 11): In Pertinace non tantum consensus Eusebii cum Hieronymo cessat, sed ille etiam cum vera temporum ratione congruere desinit, et simul non intermissa eo usque argumentorum spatii historici ubertas subito exarescit: ita omnia primarium Eusebii fontem hic defecisse significant. Zu „Allem" kommt oder gehört nun auch die Reihe der antiochenischen Bischöfe, im Gefolge der römischen. Es ist freilich für das ganze nur ein Moment mehr, aber es ist für sich eins von selbständiger Bedeutung und eigenthümlicher Wichtigkeit. „Alles" bestätigte also, dass jene an Daten so reiche, an Rechnung so ausgezeichnete Quelle Eusebs auch unsere Bischofslisten enthalten und in ihrer Weise schon berechnet hatte. Das hat Lipsius noch nicht hier gesucht, und Harnack noch nicht gefunden. Erst die Einsicht in das Wesen der antiochenischen Bischofsliste hat es uns entdeckt. Die Idee des Schemas, wir gestehen es gern, hat uns Harnack nahe gelegt. Er selbst war auf rechtem Weg zu neuer Erkenntniss und durfte sich freuen; aber er meinte schon am Ziele zu sein, während er erst am Ausgang stand. Der falsche Olympiadenschein hat ihn verblendet und zu tieferm Eindringen unfähig gemacht. Das müssen wir doch auch gestehen.

Nachdem wir uns soweit gesichert haben, können wir weiter gehen. Jetzt wird uns Harnack nicht mehr verführen, den nächsten Ant. Asklepiades mit 1 Jahr vor Callistus R. zwar schon — ausnahmsweise — dem zweiten Schema (von wem? vgl. Harn. S. 28) einordnen, aber wegen des 4jährigen Abstandes zwischen dem folgenden Philetus A. und Urbanus R. das Olympiadenschema, also die erste Quelle soweit, bis c. 220 u. Z. reichen zu lassen.

Wir sagen umgekehrt: Mit dem Ansatz des Asklepiades A. 1 Jahr vor Callistus R. beginnt deutlich das Schema des zweiten Theils, wo die antiochenischen Bischöfe bei Euseb je 1 Jahr dem römischen vorangehen; dagegen macht Philetus A. mit 4 Jahren nach Urbanus R. die einzige Ausnahme, wenn er eine Ausnahme macht und nicht vielmehr Callistus a. V (mit KG.) statt a. IX voraussetzt. Aber auch als Ausnahme macht er sich köstlich, indem er gleichfalls an zweiter Stelle dem Ignatius im ersten Theil so schön entspricht.

Weiter aber führt uns die bisher gemachte Erfahrung dazu, auch den einjährigen Abstand im fernern seiner Entstehung nach auf dieselbe Weise zu erklären. Wie im ersten Theil der 3—5jährige Rückstand der Antiochener daher rührt, dass die in der Quelle gegebenen ursprünglichen Ansätze der zugehörigen römischen Bischöfe durchgängig soviel voran (Victor von 190 auf 186) geschoben sind, so rührt der 1jährige Vorsprung der Antiochener im zweiten Theil daher, dass in der Fortsetzung der römischen Bischöfe die Ansätze der zweiten Quelle durchgängig c. 1 Jahr rückwärts (Victor von 185 auf 186) geschoben sind bei Euseb, während die Antiochener hier wie dort an ihrem alten Platze verblieben. Nämlich:

Römische Bischöfe	Euseb selbst		Seine (II) Quelle		Antiochenische Bischöfe		
13. Victor „a. XII“	186	(2202)	[185	2203]	[=	Serapion]	
14. Zephyrinus a. XII	198	2216		2215			
15. Callistus a. IX	211	2229	210	2228	=	Asklepiades	9.
16. Urbanus om. a. [VIII?]	218	2236		? 2235	2233	Philetus	10.
17. Pontianus a. IX	228	2246	227	2245	=	Zebinus	11.
18 Anteros mens. I	238	2256					
19. Fabianus a. XIII (8)	238	2256					
20. Cornelius a. III	246	2264					
21. Lucius mens. II	250	2268					
22. Stephanus a. II	250	2268					
23. Sixtus a. XI (8)	253	2271	252	2270	=	Babylas. Fabius 12.	13.
[Lib.: a. II]				(?)	2272	Demetrianus	14.
24. Dionysius a. XII	261	2279	260	2278	=	Paulus	15.
[Lib.: 11 Jahre]				(?)	2283	Domnus	16.
25. Felix a. XIX (V?)	271	2289	270	2288	=	Timäeus[1])	17.
26. Eutychianus mens. II	278	2296					
27. Gajus (a. XV)	278	2296	—	2296	=	Cyrillus	18.
28. Marcellinus	293	2311			2319	Tyrannus	19.

1) Die Zahlen der Antiochener von hier bis zum Schluss fehlen

Hierbei bleibt der sonst allerdings schwierige Umstand, dass die Darstellung Eusebs in dieser Partie der römischen Bischöfe mehrfach unrichtig, seltsam corrupt ist, vorläufig ganz ausser Betracht. Warum sollten diese Unrichtigkeiten in dieser Form nicht schon aus einer älteren Darstellung entnommen sein können,[1] zumal das Schema ganz gut dabei besteht? Nur für die einsame Strecke von Pontianus bis Sixtus (227—252) bleiben Eigenheiten Eusebs uncontrolirbar. Im übrigen halten wir uns an das Schema, wie es bei ihm vorliegt. „Wie in der ersten Hälfte der Liste häufig die Zeit zweier römischen Bischöfe gleichgesetzt wird der Zeit eines antiochenischen, so ist umgekehrt in der zweiten Hälfte zweimal die Zeit zweier antiochenischen Bischöfe der eines römischen gleich.“ Dabei aber kann man doch noch auf eine nähere Erklärung der ausserordentlichen Ansätze des Demetrianus und Domnus auf 2272 und 2283 Abr. sinnen. Zwar durch letzteres Datum erscheint das Intervall des gemeinschaftlichen Zeitgenossen Dionysius Rom., nämlich 2278—2287 ehrlich und genau zwischen Paulus und Domnus getheilt, doch da sich grade 2272 für den Anfang des Demetrianus nicht ebenso verstehen lässt, so bleibt eine nähere Erklärung beider bei Euseb gegenwärtig unregelmässigen Anfänge vorbehalten.

Wichtiger ist uns hier die Frage, wann oder von wem dieses zweite Schema hergestellt worden, wie es aufzufassen ist, wie weit es sich erstreckt. Unsere Erklärung haben wir schon ausgesprochen, aber wir müssen sie noch beleuchten, besonders Harnack gegenüber. Bereits die

---

leider im Arm. und sind aus Hieronymus zu ergänzen, der sich aber bekanntlich nicht genau an Euseb gehalten hat. Den Timaeus setzt er zu 2288 wohl richtig, den Cyrillus zu 2297 wohl ein Jahr später. Ebenso ist auch der Rom. Marcellinus mit seinem Antrittsjahr zu ergänzen.

1) Woher hat denn Harnack das Recht zur Behauptung, dass diese Partie der Chronik, „in ihrer von Fehlern wimmelnden Construction sicher ein Werk des Eusebius ist“ (S. 19 Anm.)? Wie steht es denn hier mit KG.?! — Völlige Erklärung folgt im II. Theil.

Verschiedenheit des Schemas schien Harnack für den zweiten Theil einen andern Urheber anzuzeigen als für den ersten Theil. Demnach erklärt er bei seiner Auffassung die schematische Anordnung der Antiochener im zweiten Theil für eine Arbeit Eusebs selbst, dagegen das Schema des ersten (fälschlich bis Philetus — Urbanus erstreckten) Theils könne Euseb nicht selbst hergestellt, sondern müsse es (bei Julius Africanus) vorgefunden haben. Freilich hält er es dabei für nicht unwahrscheinlich, dass der Gewährsmann des Euseb durch irgend eine beigefügte Bemerkung sein künstliches Werk als solches bezeichnet habe. „In jedem Falle, fährt er S. 23 fort, wird man anzunehmen haben, dass Eusebius die schematische Anordnung der Bischöfe in der Chronik des Julius durchschaut hat. Dies bezeugt er durch seine eigene Arbeit an der zweiten Hälfte, wo er ja auch ein Intervall Differenz zwischen je einem römischen und einem antiochenischen Bischof gesetzt hat, allerdings ein Jahresintervall, entsprechend seiner Hauptanordnung und in theilweiser Anlehnung an richtige Ueberlieferungen.“ Sonderbar! Indem Harnack seinen Julius zu „entlasten“ sucht, wirft er dieselbe — im Grunde doch nur von ihm selbst geschürzte — Last mit doppeltem Gewicht auf den Eusebius. Dieser soll die schematische Anordnung im ersten Theil gleich durchschaut und darum (oder trotzdem?!) für den zweiten Theil ein eben solches oder ähnliches Schema angefertigt haben! Ei war das der Wetteifer eines dummen Nachahmers oder eines schlauen Betrügers oder gar beides zugleich? Ich habe eine andere Meinung vom Vater der Kirchengeschichte. Dabei ist das Zugeständniss theilweiser Anlehnung an richtige Ueberlieferung für Harnacks Auffassung ziemlich verfänglich, für unsere ganz selbstverständlich. Weiter tadle ich gar nicht die Art, wie jener den Cyrillus in 2297 so „präcis“ dem Schema, 1 Jahr vor Gajus in 2298, nach Hieronymus eingefügt hat, frage aber: warum hat er denn nicht dasselbe folgerichtig auch mit Tyrannus A. (2319) und Marcellinus (2311) gethan? Folgerichtig wäre es zwar gewesen aber

— hier hört das Schema zu augenscheinlich auf: für Harnack sehr unerklärlich, für uns ganz natürlich. Soweit reichte die Quelle; Marcellinus und Tyrannus, seine Zeitgenossen, hat Euseb selbst nachgetragen und eigens angesetzt, wie sich später noch deutlicher zeigen wird.

So bleibt es dabei, dass Euseb selbst sich nicht mit Herstellung einer künstlichen Anordnung der antiochenischen Bischöfe befasst hat. Der Schein einer solchen entstand im ersten wie zweiten Theil seiner Darstellung allerdings durch seine Schuld, aber ohne Wissen und Willen, durch den eigenthümlichen Gebrauch seiner sozusagen in natürlichem Schema angelegten Quellen. Je mehr Darstellungen von etwas vorliegen, desto kritischer muss man alle zu Rathe ziehen, die Varianten vergleichen, combiniren und conjiciren, um das richtige herauszufinden, wenn man sich nicht einer Quelle unbedingt anschliessen kann oder will. Je weniger Quellen man hat, desto einfacher ist das Geschäft. Hat man gar nur eine, so muss man sich ihr fast unbedingt anschliessen, will man nicht selbst „Geschichte machen". Nun ist aber die successio wie sedes apostolica Roms von Alters her ein beliebter Artikel der römischen Industrie, und bekanntlich ist auf die Zuspitzung des Anfangs schon sehr früh vielerlei Kunst verwandt, und das Ganze mit Fleiss propagirt worden. Da galt es also, vor allem den richtigen Anfangspunkt zu treffen, dann auch die Reihenfolge und Zahl der Amtsjahre der ersten römischen Bischöfe richtig festzustellen. Während demnach Euseb jene werthvolle, in der Reihenfolge mit dem alten Irenaeus und A. völlig übereinstimmende Arbeit bis B. Victor zu Grunde legen konnte, sah er sich bei seinem kritischen Verfahren doch veranlasst, den Anfangspunkt gegen 42 auf 39 u. Z. zu setzen und in Folge dessen die gegebenen Ansätze der römischen Bischöfe entsprechend zu verschieben. Dabei blieben die zugehörigen Antiochener ganz natürlich unberührt an ihrem alten Platze — in neuem Sinn, mit selbständiger Bedeutung. Die Fortsetzung von Victor an entnahm Euseb einer zweiten Quelle, welche gleichfalls

die antiochenischen Bischöfe den Ansätzen der römischen Zeitgenossenschaft anreihte. Da diese bei Victor a. XII von der eignen Rechnung ein Jahr (185 gegen 186) abwichen, so liess sich die Fortsetzung einfach dadurch anfügen, dass Victor und ihm nach die folgenden römischen Bischöfe, vorbehaltlich besonderer Aenderungen ein Jahr durchgängig verschoben wurden, wobei auch hier die antiochenischen Bischöfe unberührt blieben. Auf diese natürliche Weise kam es also, dass die antiochenischen Bischöfe bis Serapion (c. 190 u. Z.) je 3—5 Jahre nach, von da ab regelrecht je 1 Jahr vor einem entsprechenden römischen Bischof stehen in der Chronik Eusebs. Auf diese Art entstand also das künstliche und doppelte Schema bei Euseb. Er selbst merkte es damals noch nicht, dass durch die Modificationen, die er an den Ansätzen der römischen Bischöfe nöthig fand, die Ansätze der antiochenischen Bischöfe einen chronologischen Sinn erhielten, den sie in seinen Quellen nicht hatten, dass er die Ueberlieferung fälschte, weil er sie nicht ändern wollte.

Aber der Vater der Kirchengeschichte war ein fleissiger Sammler und ein gewissenhafter Forscher. Als er daher später zur Abfassung seiner Kirchengeschichte schritt und dabei bekanntlich auf die successiones apostolicae ein besonderes Augenmerk richtete, da begnügte er sich nicht damit, seine frühere Darstellung einfach abzuschreiben, sondern er prüfte noch einmal die Art, wie er dazu gekommen, indem er die verschiedenen Quellen selbst wieder zur Hand nahm und aufmerksam erfrug.[1]) Da ging ihm ein Licht auf. Zwar sah er sich bewogen, den Linus

1) An sich möglich ist es wohl, dass Euseb inzwischen in den Besitz einer neuen Papstliste gelangt war; aber nöthig ist diese Annahme nicht, um die einzelnen Abweichungen in der KG. zu erklären. Sie erklären sich ebenso leicht aus anderer Würdigung und anderem Gebrauch der bereits früher benutzten Listen. Darüber später noch etwas. Vorläufig frage ich hier Harnack (vgl. S. 22): Wo hat Lipsius gezeigt, dass Euseb bei Abfassung seiner KG. in den Besitz einer zweiten römischen Liste gelangt war, die grade für den Zeitraum von Petrus bis Urban auf einer andern Quelle beruhte? Wie hat Euseb diese Liste seiner KG. eingefügt?

a. XII gegen XIV und Anencletus a. XII gegen VIII nach einer andern in den Zahlen scheinbar genauern Liste vorzuziehen, aber jetzt rechnet er im völligen Einklang mit jener ersten Quelle den Petrus a. XXV von 42—67, und im ursprünglichen Sinn heisst es bei ihm fortan allgemein: Zur Zeit des S. in Rom war T. in Antiochien n-ter Bischof von den Aposteln an. So oder ähnlich allgemein heisst es fortan in KG. Und es ist also ganz leicht begreiflich, weshalb Euseb in seiner KG. die so genauen Ansätze der antiochenischen Bischöfe nach seiner Chronik „preisgegeben ja verändert hat und seine Unwissenheit so indirect eingesteht": es ist seine ehemalige Unwissenheit, die ihm bei Benutzung jener Quellen in der Chronik zu so genauen Ansätzen verholfen hat. So bezeugt also Euseb in der KG. selbst, dass wir die schematische Anordnung in seiner Chronik ihrer Entstehung nach richtig verstanden und erklärt haben.

Ehe wir nun noch die Bischöfe von Alexandrien herbeiziehen, um mit ihrer Hülfe die übrigen Quellen Eusebs weiter zu verfolgen, wollen wir noch eine Frage erheben in Betreff jener merkwürdigen ersten Quelle, welche seiner Chronik bis zum Anfang des Bischofs Victor von Rom, allgemein bis zur Zeit des Kaisers Pertinax zu Grunde liegt. Die Frage: von wem oder wann ist diese Arbeit verfasst? ist für das bisherige freilich eine nebensächliche, aber doch naheliegende und interessante. Wir haben das Werk hinlänglich kennen gelernt. Es war selbst eine Chronik, aber ohne Zweifel nicht diejenige des Julius Africanus, denn diese reichte bis 222 u. Z., wogegen jene nur bis 192 u. Z., und war nach einer andern Zeitrechnung angeordnet. Wenn man vom Ende eines solchen Werks auf die Zeit seiner Abfassung schliessen darf, so ist es c. 193 u. Z. verfasst. So hat auch der Liberianus seinen Namen daher, dass er unter dem römischen Bischofe Liberius verfasst ist, nur noch dessen Namen und Antrittsjahr enthält. Freilich haben in alter und neuer Zeit Geschichtschreiber ihre Darstellung nicht bis auf die Gegenwart durchgeführt. Einen hat der Tod übereilet;

ein anderer denkt, die Gegenwart und letzte Vergangenheit könne erst in der Zukunft recht übersehen und gehörig dargestellt werden; oder diese sei noch in frischer Erinnerung und jedermann leicht zugänglich; wenn nur erst die dunklere ältere Zeit erforscht und sichergestellt sei, so lasse sich leicht weiterbauen. Jedenfalls aber liegt es am nächsten, für unser Werk die Zeit ins Auge zu fassen, wohin sein Schluss uns führt. Dabei weist uns die Thatsache, dass es die Kaisergleichzeitigkeiten nach antiochenischen Jahren berechnete, sowie eine Liste der antiochenischen Bischöfe aufstellte, am ersten nach Antiochien selbst. In der That kennen wir einen antiochenischen Chronographen, Theophilus mit Namen. „Malalas erwähnt denselben oftmals, und zwar mit der höchsten Achtung (p. 29, 4. 59, 17, 85. 9. 157, 20. 195, 20. 220, 17. 228, 18. 252, 16. 428, 13. 17). Eine Erinnerung an das 2. und 3. Buch ad Autol. und die Erwägung des Inhalts der von Malalas mitgetheilten Notizen macht es zweifellos, dass dieser Chronograph identisch ist mit dem antiochenischen Bischof, dass aber das Werk desselben nicht identisch gewesen sein kann mit dem dritten Buch ad Autol., sondern mit dem von Theophilus ad Autol. II, 28. 30. 31. III, 19 citirten Werk *περὶ ἱστοριῶν*. Von den genannten Stellen interessirt uns hier direct nur die im X Buch p. 252, 16: *συνέβη δὲ ἐν τοῖς αὐτοῖς χρόνοις τελευτῆσαι καὶ Μάρκον τὸν ἀπόστολον ἐν Ἀλεξανδρίᾳ τῇ μεγάλῃ, ἐπίσκοπον ὄντα ἐκεῖ καὶ πατριάρχην. καὶ παρέλαβε τὴν ἐπισκοπὴν παρ' αὐτοῦ Ἀνιανός, μαθητὴς αὐτοῦ, καθὼς ὁ σοφὸς Θεόφιλος ὁ χρονογράφος συνεγράψατο.* Fasst man als Citat auch nur die Worte, Anianus, der Schüler des Marcus habe von diesem das Bischofsamt überkommen, so bleibt die Notiz schon interessant genug; denn es lässt sich aus derselben erschliessen: 1) dass die Chronographie des Theophilus eine alexandrinische Bischofsliste enthalten hat, also doch auch sicher eine antiochenische. 2) Dass die alexandrinische Bischofsliste bei Theophilus ebenso begonnen hat, wie bei Eusebius.“ Wenn in den angeführten Worten Harnack (S. 43 f.) bisher uns

recht berichtet, so mag ihm selbst „hieraus noch einmal wahrscheinlich werden, dass die alexandrinische Bischofsliste bei Eusebius die des Julius Africanus ist,“ so mögen doch wir für unsre Person nicht so schnell über den Chronographen Theophilus wegeilen und folgern vielmehr — 3) Dass auch die antiochenische Bischofsliste desselben sicher ebenso apostolisch begann, wie in der Quelle Eusebs, nämlich den Euodius seinem Lehrer Petrus in Antiochien folgen (und diesen selbst darauf nach Rom gehen liess). Ist nun schon an sich wahrscheinlich, dass Eusebius eine alexandrinische Bischofsliste auch da vorfand, wo er seine antiochenische her hat, so zeigt gleich der erste Blick auf Eusebs Chronik, dass jene ursprünglich ebenso weit reichte als diese, nur bis c. 190 u. Z., und tiefer eindringend wird man erkennen, das jene ursprünglich ebenso angelegt war als diese, dazu mit gleichem Ausgangspunkt. Ehe wir nun aber beide Listen sammt der römischen auf eine Chronik des Theophilus zurückführen, und eben diese für die Grundlage der Chronik Eusebs halten, müssen wir noch die Zeitverhältnisse erwägen. In dieser Hinsicht ist nur zu beachten, dass Theophilus ad Autol. III. 27 auf eine Arbeit eines Chryseros verweist, *ὃς ἀπὸ κτίσεως Ῥώμης μέχρι τελευτῆς τοῦ ἰδίου πάτρωνος αὐτοκράτορος M. Αὐρηλίου Οὐήρου σαφῶς πάντα ἀνέγραψεν, καὶ τὰ ὀνόματα καὶ τοὺς χρόνους*. „Also ist es nicht wahrscheinlich, dass er selbst bereits im ersten Jahr des Commodus geschrieben hat.“ Ich muss mich wirklich wundern, dass man das je wahrscheinlich finden konnte und selbst Volkmar[1]) meint: „unter Commodus schreibt er von 180, an vor dessen Tode (193), aber bald nach Marc Aurel, also um 181!“ Wo ist denn ein genügender Grund zu so frühem Ansatz? Aber indem doch Th. die Regierungszeiten der einzelnen Kaiser von Caesar an aufzählt, schliesst er ja mit Marc Aurels 19 Jahren 10 Tagen, gibt also die Dauer des Commodus nicht mehr an. Allein das hat seinen vernünftigen Grund

1) Ursprung unserer Evangelien, S. 30.

nicht darin, dass Commodus selbst noch lebte, sondern darin, dass er einfach eine Quelle referirt, die einmal nur bis Marc Aurel reichte und rechnete, wie denn Theophilus selbst überhaupt nicht bis auf die Gegenwart rechnet und rechnen will. Durchaus im Anschluss an die Arbeit des Chryseros und ihre Perioden gibt er erst die Königszeit, dann die (453) Jahre der Republik, und nachdem er darauf die Kaiser einzeln hergezählt, summirt er wieder *μέχρι Οὐήρου αὐτοκράτορος τελευτῆς ἔτη* 225. *Ἀπὸ οὖν τῆς Κύρου τελευτῆς, Ῥωμαίων δὲ ἀρχῆς Ταρκυνίου Σουπέρβου μέχρι τελευτῆς αὐτοκράτορος Οὐήρου, οὗ προειρήκαμεν* (sic), *ὁ πᾶς χρόνος συνάγεται ἔτη* 741. Ich frage noch einmal: wo bleibt bei diesen allgemeinen Perioden in diesem Zusammenhang überhaupt ein Grund, den Theophilus noch vor dem Tod des Commodus, bald nach dem Marc Aurels schreiben zu lassen? Da freilich die Chronographen überhaupt die Gewohnheit haben, mit dem Tode des letztverstorbenen Kaisers zu schliessen (wie Mommsen bei anderer Gelegenheit S. 588 erinnert), so mag immerhin die Chronik des Chryseros vor dem Tode des Commodus verfasst sein, obwohl sich der Abschluss grade mit dem Patron auch nachher begreifen liesse; aber dass Theophilus ebenfalls vor 193 geschrieben habe, folgt durchaus nicht aus dem einfachen Gebrauch, den er von dem Werk seines Vorgängers macht.

Die Bücher ad Autol. hat man wohl schon auf c. 181 gerückt, um dem Ansatz des Bischofs Theophilus 169 bis 176 bei Euseb möglichst nahe zu bleiben. Aber zu dem Zweck muss man den Autor nicht allein so früh schreiben, sondern auch zugleich sterben lassen. Nimmt man noch dazu die ebenso nöthige als grundlose Voraussetzung, Chryseros habe sofort nach 180 die bis zum Tode seines Patrons Marc Aurel reichenden Commentarien verfasst, auf die Theophilus schon so ganz gewöhnlich verweisen konnte, so sind der selbständigen Unwahrscheinlichkeiten nicht weniger als drei. In diese dreifache Schwierigkeit verwickelt aber allein das Vorurtheil, der Autor ad Autol. sei identisch mit dem gleichnamigen Bischof von Anti-

ochien. Schon Dodwell hat darum auf die Unterscheidung gedrungen, eben mit besonderer Rücksicht auf jene Zeitbestimmung bei Euseb. Diese Unterscheidung erscheint aber um so gebotener und der Grund um so stichhaltiger, nachdem die bis nur 192 gehende, jedenfalls sehr alte Quelle am Tage ist, worin also grade die letzten Ansätze, auch im ursprünglichen Sinn, am ehesten chronologische Genauigkeit beanspruchen, und eine um 10 und mehr Jahre zurückbleibende Zeitangabe sich nicht als eine annähernd sein sollende begreifen lässt. Darum sei denn die Unterscheidung des antiochenischen Bischofs Theophilus von dem gleichnamigen Verfasser der Bücher an Autolycus dem Urtheil der Sachkundigen bestens empfohlen.

Dürfen wir also diesem jetzt die Chronik vom J. 192 zuschreiben? Noch sehen wir uns veranlasst, seine Ansprüche darauf einer genaueren Prüfung zu unterziehen. Doch das kann erst im nächsten Hefte geschehen, wo es zugleich unsere Aufgabe sein wird, in Verbindung mit einer Würdigung der alexandrinischen Bischofsliste die zweite Hälfte der antiochenischen noch einmal ins Auge zu fassen: vielleicht wird dabei auch einiges Licht fallen auf die bei Euseb besonders fehlerhafte Fortsetzung des Papstverzeichnisses.

Ueber das angebliche Epitaph des Linus.

Von

Victor Schultze.

Bereits im Jahre 1864 machte de Rossi (Bull. di arch. crist. 1864, S. 50) auf eine im Anfange des 17. Jahrh. im vatikanischen Coemeterium ausgegrabene, aber seitdem in Vergessenheit gerathene Inschrift aufmerksam, die, wenn sich ihre Authentie bestätigen sollte, in der That von weitreichender Bedeutung sein und auf ein vielumstrittenes Gebiet ein ganz neues Licht werfen würde. Denn es handelt sich um nichts Geringeres als um das Originalepitaph des ersten Nachfolgers des Petrus, des Linus, über dessen Deposition der Liber pontificalis berichtet: „qui et sepultus est juxta corpus beati petri in vaticanum." De Rossi, dessen Sachkenntniss auf epigraphischem Gebiete keinem Zweifel unterliegen kann, hat sich bestimmt dafür entschieden, dass der in Frage stehende, LINVS lautende Titulus als die Grabschrift des „Papstes" Linus zu betrachten sei, und seine Autorität hat dieser Meinung innerhalb katholischer Kreise allgemeine Anerkennung verschafft, so dass neuerdings der protestantischen Forschung, speciell dem Verfasser der „Chronologie der römischen Bischöfe" der Vorwurf ge-

macht worden ist, „diese Thatsache gar nicht in Erwägung gezogen zu haben."[1])

Bei dieser Sachlage ist besonders zu bedauern, dass das merkwürdige Epitaph nicht mehr existirt, wir also allein auf die auf dasselbe Bezug nehmenden Berichte angewiesen sind. Die nachstehende Untersuchung wird dieselbe um so mehr einer genauen Prüfung zu unterziehen haben, als dies bis jetzt von der Forschung unterlassen worden ist.

Im Jahre 1615 liess Paul V — nicht Urban VIII, wie de Rossi a. a. O. angiebt — in der Peterskirche verschiedene Restaurationen vornehmen; u. A. wurde, um den Zugang zu der Confession des Apostels Petrus zu erleichtern, das Terrain der Krypta vertieft. Bei diesen Arbeiten stiess man auf eine Reihe von Gräbern, über welche, so weit bekannt, zuerst der Kanonicus Francesco Maria Torrigio (gest. c. 1649) in seiner, 1639 in zweiter unveränderter Auflage erschienenen Schrift „Le sacre grotte vaticane" Bericht erstattete. Seine Worte sind: „Ivi (d. h. vor der Confession) furono trovati molti sepolcri de' Santi, come ancor io viddi, havendovi visto un Papa vestito con pianeta e pallio e dimostrava assai grande di statura. Non però fu punto toccato per commandamento de' Superiori, ma subito si ricoprì. Vi furono trovati anco molti cadaveri infasciati con fasci larghe un deto all' uso antico in croce. Di più in un bel pilo di tre palmi un cadavero d'un bambino, che nè anco furono tochi: ed in un altro, ove era scritto Linus, e da uno in particolare ne uscì tal odore che tutti i circostanti l'hebbero per cosa maravigliosa, come mi hanno essi referito, che vi si trovarono presenti .... Qui furono trovate molte medaglie di metallo, ove era scolpito Costantino Magno ed una Croce ed in altre guise" (S. 61). — Aus dieser Relation geht hervor: 1) Torrigio war bei der Auffindung des Epitaphs nicht gegenwärtig. Denn

1) F. X. Kraus, Roma sotterranea, Freiburg 1873 S. 68 Anm. 2; vgl. de Waal, des Apostelfürsten Petrus glorreiche Ruhestätte, Regensb. 1871 S. 16.

der ganze Bericht gliedert sich scharf in zwei Theile, von denen der erste das enthält, was der Verfasser selbst beobachtet hat, dagegen der zweite mit „Vi furono trovati“ anhebende das, was ihm von Andern berichtet wurde. — 2) Die Kleidung, welche die von ihm als „Papa“ bezeichnete Person trug, die Münzen mit dem Bildnisse Konstantin's d. G. und dem Kreuzeszeichen (gemeint ist wohl das Monogramm Christi) weisen diesen Gräbercomplex der nachkonstantinischen Epoche zu. — 3) Der wunderbare Geruch, welcher dem einen Sarkophage entstiegen sein soll, zeigt, dass der Bericht bereits in der Form sagenhafter Umbildung zu ihm gelangt ist.

So wird man sich zu hüten haben, durch diese Relation die Lesart LINVS gewährleistet zu finden: wenn Torrigo schon in der Wiedergabe von Inschriften, die er selbst gesehen hat, ungenau ist,[1]) so ist um so grössere Vorsicht geboten, wo er nach blossem Hörensagen berichtet. Er war überhaupt nicht archaeologisch gebildet und hat sich in seinem Leben mehr mit Geschichten von Heiligen und verehrten Bildern als mit ernsten Studien abgegeben.

Der Oratorianer Severano, welcher nach ihm zuerst die Inschrift wieder erwähnt,[2]) war ihm jedenfalls an archäologischen Kenntnissen wie an kritischem Urtheil überlegen und gerade damals mit der Herausgabe der „Roma sotterranea“ Bosio's beschäftigt und dadurch auch zu epigraphischen Studien geführt. Das Buch Torrigio's hat ihm bei der Abfassung seiner „Memorie“ vorgelegen, da er S. 121 seine Leser ausdrücklich auf dasselbe verweist; auch decken sich seine Ausdrücke einigemale mit denen Torrigio's.[3]) Aber sein Bericht lautet gerade in dem Punkte, auf welchen es hier ankommt, wesentlich anders. Nicht nur bemerkt er ausdrücklich, dass sämmt-

1) Z. B. Epitaph des Junius Bassus S. 47; vgl. auch S. 438 und dazu de Rossi, Inscript. I n. 598; S. 441 und de Rossi n. 285.

2) Severano, Memorie sacre delle chiese di Roma, Roma 1630 t. I S. 120.

3) Z. B., nè è da tacere bei S. und non è da trapassare bei T.

liche Sarkophage ohne Inschriften gewesen seien, sondern er hat auch die Inschrift in der Form S. Linus, und fügt hinzu, dass sich dieselbe auf einer gesonderten, einzelnen Tafel befunden. „Nè è da tacere", sind seine Worte, „che in fabbricar dette scale ed aprir quel sito si trovarono alcuni Corpi in Pili separati, vestiti e ligati con fasce e cinte in Croce . . . eccetto uno, il quale era in habito Pontificale: e se bene non vi erano i nomi di essi, fu creduto però molto probabilmente, che fussero di quelli dieci Santi Pontefici successori di S. Pietro, per essersi trovata particolarmente una tavola con l'Iscrittione S. Linus" (a. a. O. S. 120). Wer in der Lage ist, die beiden Berichterstatter nach ihrer wissenschaftlichen Tüchtigkeit zu beurtheilen, wird nicht zweifelhaft sein, wem er grössere Glaubwürdigkeit zuzuerkennen hat. Wenn de Rossi sich für die Relation Torrigio's entscheidet, so geschieht es offenbar unter dem Drucke des Strebens, die römische Tradition zu stützen, durch welches auch sonst vielfach das Urtheil dieses Gelehrten irre geleitet wird. Gerade daraus, dass sich Severano in direkten Widerspruch mit seinem Vorgänger, dessen Bericht ihm vorlag, setzt, ergiebt sich mit Evidenz, dass er eine zuverlässigere Relation zu haben glaubte, und gewiss auch hatte. Denn er war Secretär Paul's V, genoss am päpstlichen Hofe eine ausserordentliche Beliebtheit und galt für einen grossen Gelehrten, so dass nicht denkbar ist, dass man ihm das vermeintliche, für die Polemik äusserst wichtige Epitaph nicht sofort mitgetheilt habe.

Wird somit eine unbefangene Forschung den Bericht Severano's als den zuverlässigern anerkennen, so ist für die weitere Erklärung der Inschrift nur ein Zweifaches gegeben: entweder ist die Interpretation Severano's zu acceptiren, also S. Linus d. h. sanctus Linus zu lesen, oder die Punktation ist zu verwerfen und die Inschrift als das Fragment eines Wortes, spec. eines Eigennamens, der auf . . . . SLINUS endigte, anzusehen. Im letzteren Falle müsste demnach die Beziehung auf Linus überhaupt aufgegeben, im ersteren die Inschrift als eine nachkonstan-

tinische, durch die Pietät eines spätern Jahrhunderts geschaffene angesehn werden. Denn das Adjectiv „sanctus" vor dem Namen des Verstorbenen findet sich erst in nachkonstantinischer Zeit. Der Umstand jedoch, dass nur dieses Epitaph, nicht aber diejenigen der nächsten Nachfolger des Linus, deren Beisetzung im Coemetrium vaticanum der Liber pontificalis ebenfalls berichtet, zum Vorschein gekommen sind, spricht für die Conjectur ... SLINVS als Schluss eines Eigennamens. Ueberhaupt hat, worüber an einem andern Orte, das vatikanische Gebiet bis jetzt kein christliches Monument geliefert, das über die Zeit Konstantin's zurückreiche, und es liegen Gründe vor, anzunehmen, dass man erst seit dem Anfange des vierten Jahrhunderts die „horti Agrippae" als Begräbnissstätte des Petrus fixirte.

Was aus der Inschrift seitdem geworden, lässt sich nicht sagen. Sie findet sich nirgends polemisch verwerthet. Bereits am Ende des 17. Jahrh. scheint sie nicht mehr existirt zu haben, jedenfalls wird sie seit Severano nicht mehr erwähnt. Die verschiedenen Bearbeiter der „Roma sotteranea" verzeichnen sie nicht, ebensowenig der sehr genaue Ciampini[1]) und die erste Ausgabe von Bonnani's „Templi vaticani historia."[2]) Auch die von Letzterem in der zweiten Ausgabe seiner Schrift (v. J. 1700) zuerst eingeführte Ortsbestimmung des Grabes des Linus gründet sich allein auf die Mittheilungen Torrigio's und Severano's und ist von späteren Beschreibern wie Dionigi, Sarti, Settele, wieder fallen gelassen worden. Es scheint dass man an der Authentie des Epitaphs irre geworden ist.

---

1) Ciampini de sacris aedificiis, Romae 1693. Der Grundplan der Confessio Petri tab. XXV mit Angabe zahlreicher Gräber, wie denn der Verf. verspricht, die „insigniora monumenta quae in eisdem extant cryptis hodieque visuntur" (S. 101) aufzuzählen, Das Schweigen betreffs des Grabes des Linus ist daher um so auffallender und beweist, dass dasselbe damals für nicht nachgewiesen galt. Auch der ältere Plan von Martino Ferraboscho vom Jahre 1620 verzeichnet es nicht (gegen de Rossi).

2) Bonanni, Templi vaticani historia, Romae 1696.

Dafür spricht der Umstand, dass Severano in der von ihm besorgten Ausgabe der „Roma sotteranea“ Bosio's, in welches Werk er bekanntlich auch die Resultate eigener Studien einfügte, die Inschrift mit keiner Silbe erwähnt, obgleich er sich ziemlich ausführlich über das vatikanische Coemeterium verbreitet und zwei Jahre vorher die genannten „Memorie“ publicirt hatte.

Ueber die Entstehung der scholastischen Lehre von der Synteresis, ein historischer Beitrag zur Lehre vom Gewissen.

Von

Dr. Friedrich Nitzsch.

Indem man neuerdings der Lehre vom Gewissen theils in systematischem, theils in geschichtlichem Interesse eine gesteigerte Aufmerksamkeit zuwandte, was nicht geschehen konnte, ohne dass auch die betreffenden Leistungen der Scholastiker eine sorgfältigere Beachtung fanden, drängte sich unter anderen von Neuem die Frage auf, was es mit der Theorie von der Synteresis auf sich haben möge. Die Historiker der scholastischen Ethik und Psychologie wissen, dass dieselbe bei den Theologen des Mittelalters eine ziemlich bedeutende Rolle spielt, und auch bei einem Theil der lutherischen Scholastiker tritt sie wieder hervor. Schon desshalb erheischt sie eine möglichst vollständige Erklärung, zumal da sie, weit entfernt davon, Ausdruck eines blossen Hirngespinnstes zu sein, das Gefäss für eine systematisch werthvolle oder doch brauchbare Unterscheidung, die Unterscheidung des sittlichen Bewusstseins vom Gewissen im engeren Sinne, zu sein scheint. Gefunden hat sie aber eine ausreichende Erklärung noch nicht. Zwar ihr Sinn liegt für diejenigen, welche von dem Lehrstück geschichtlich überhaupt etwas näher Kenntniss genommen haben, klar genug zu Tage;

ihr Ursprung hingegen blieb bis jetzt ziemlich dunkel. Derselbe soll nun in dem Folgenden auf dem Wege einer Hypothese aufgehellt werden, welche dem ganzen Gefäss, dessen Fabrikstempel gefunden werden soll, in einem gewissen Sinn den Boden ausschlägt und aus diesem Grunde vielleicht denen nicht sogleich gefallen wird, die da glauben, ein von fast allen Scholastikern ersten Ranges sorgfältig erwogener Begriff könne in keinem Sinne des Wortes bodenlos sein, welche sich aber dennoch, wie der Verf. zuversichtlich erwartet, zuletzt als probehaltig ausweisen wird.

Vergegenwärtigen wir uns zuvörderst den Sinn des Ausdrucks *συντήρησις*, welcher in der hier in Betracht kommenden Prägung — abgesehen von Hieronymus — zuerst, wie es scheint, bei Alexander von Hales, dann bei Albertus Magnus, bei Thomas von Aquino und vielen Anderen auftritt. Synteresis (wofür oft auch synderesis oder sinderesis geschrieben wird) ist nach der übereinstimmenden Fassung der Scholastiker so viel wie scintilla conscientiae, welche Bezeichnung bekanntlich aus einer Stelle bei Hieronymus (im Commentar zu Ezechiel lib. I, c. 1, opp. ed. Vallars. Veron. 1736, t. V, p. 10) geflossen ist. Sie verstehen darunter die allen Menschen innewohnende, auch durch den Sündenfall nicht aufgehobene, ja unvergängliche und an und für sich einer Verirrung nicht ausgesetzte im Geiste wirkende Macht, welche dem Bösen widerstrebt und zum Guten hintreibt, also im Grunde jene im Innern eines jeglichen vernehmbare Stimme Gottes, welche Andere in dem Gewissen selbst erkennen wollen, welches Letzteren Wesen dagegen von jenen Scholastikern, wo immer sie sich bestimmt ausdrücken und die conscientia proprie dicta erwähnen, vielmehr in einer blossen Thätigkeit, nämlich in der Anwendung jener treibenden Macht auf bestimmte Fälle gefunden wird, und zwar namentlich theils in einer auf sittliche Gesetzgebung, theils in einer auf sittliche Beurtheilung gerichteten Application, ausserdem freilich auch in dem blossen Bewusstsein eines bestimmten früher in einem concreten

Fall oder im Allgemeinen von dem betreffenden Individuum eingeschlagenen Verfahrens. Dabei wird vorausgesetzt, dass trotz der Unfehlbarkeit jener inneren Macht selbst (der Synteresis) die auf dieselbe gegründete sittliche Gesetzgebung sowie die nach derselben normirten Richtersprüche, kurz die Acte der Bethätigung des eigentlichen Gewissens, fehlerhaft sein können.

Wie diese Möglichkeit einer Verirrung des Gewissens erklärt wird — aus der Concurrenz niederer Triebe, welche die Stimme Gottes übertäuben, oder aus Fehlern des die einzelnen Fälle unter die Regel einordnenden Verstandes —, soll hier nicht untersucht werden, ebensowenig, inwiefern die einzelnen Scholastiker in gewissen Nebendingen von einander abweichen, namentlich hinsichtlich der Frage, ob die Synteresis ein besonderes Geistesvermögen ist oder sich mit der Vernunft deckt oder überhaupt keine potentia, sondern ein natürlicher habitus, d. h. eine angeborene Fertigkeit ist. Es genügt nach Massgabe des Zweckes dieser Abhandlung, anzuführen, dass nach Alexander von Hales die Synteresis ein dem Menschen innewohnendes natürliches Licht ist, welches allezeit zum Guten geneigt macht und dem Bösen widerstrebt (Summa theol. p. II, qu. 73); nach Albertus M. der in Keinem, der noch auf Erden wallt, ja auch in keinem Verdammten ganz erlöschende Funke der praktischen Vernunft, welcher allezeit zum Guten geneigt macht und dem Bösen widerstrebt (Summa theol. II, qu. 99), oder der nach dem Eintreten des in die menschliche Natur gedrungenen Verderbens in den höheren Seelenkräften zurückgebliebene Rest normalen oder dem Urstande entsprechenden Urtheils- und Willensvermögens[1])

1) Videtur, quod synderesis sit quoddam conjunctum omnibus viribus superioribus animae. Cum enim homo per peccatum corruptus fuit in naturalibus, non adeo fuit corruptus, quod nihil remaneret integrum; ergo in singulis viribus manet aliquid rectum, quod in judicando et appetendo concordat rectitudini primae, in qua creatus est homo ... Cum ergo hoc sit officium synderesis in homine, synderesis est rectitudo manens in singulis viribus concordans rectitudini primae.

(Summa de creaturis p. II, qu. 69); nach Thomas von Aquino (Summa p. I, qu. 79, art. 12) der durch das Innewohnen gewisser das praktische Gebiet betreffenden Principien bedingte Zustand des Geistes, welcher dem Handeln ebenso seine normale Richtung gibt, wie der Verstand als Inhaber gewisser theoretischer Axiome dem concreten Denken; nach Bonaventura (Breviloqu. p. II, c. 11) diejenige der beiden Normaleigenschaften der menschlichen Natur, welche das normale Wollen, nämlich das Widerstreben gegen das Böse und den Antrieb zum Guten in sich schliesst,[1] (während die Normaleigenschaft des Gewissens die normale Urtheilsfähigkeit sein soll); nach Antoninus von Florenz eine gewisse angeborene Fertigkeit oder ein angeborenes Licht, dessen Verrichtung oder Bestimmung es ist, den Menschen durch Widerstreben gegen die Sünde vom Bösen abzuziehen und ihn dem Guten geneigt zu machen[2] (Summa p. I, tit. 3, cap. 9).

Dass man nun in dieser Weise dem irrthumsfähigen Gewissen selbst noch einen unfehlbaren Regulator im menschlichen Geiste gab, den Andere freilich selbst als Gewissen bezeichnen (wodurch sie genöthigt werden, die oft vorkommende verfehlte Gesetzgebung und Rechtsprechung in dem irrenden Individuum anderweitig zu erklären), wird gerade uns desto weniger auffallen, je weniger es auch in unserer Zeit an Ethikern fehlt, welche eine ähnliche Theorie vertreten (vgl. Güder, die Lehre vom Gewissen nach der Schrift, in den Studien und Krit. 1857, S. 251 f., und Gass, die Lehre vom Gewissen, Berlin 1869). Wunderlich aber erscheint die Bezeichnung jenes Regulators als synteresis. Dieselbe ist von einem der

---

1) Duplicem enim indidit (Deus) rectitudinem ipsi naturae, videlicet unam ad recte judicandum, et haec est rectitudo conscientiae; aliam ad recte volendum. et haec est rectitudo synderesis, cujus est remurmurare contra malum et stimulare ad bonum.

2) Synderesis est quidam connaturalis habitus sive connaturale lumen, cujus actus vel officium est, hominem retrahere a malo murmurando contra peccatum et inclinare ad bonum.

Scholastiker selbst, Albert d. Gr., auf eine so abenteuerliche Weise erklärt worden, dass wir nicht genöthigt sind, uns bei dessen etymologischem Versuch auch nur einen Augenblick aufzuhalten.[1]) Aber auch die von Neueren vorgeschlagenen Arten der Ableitung können nicht befriedigen. *Συντήρησις* ist an sich ein gutgriechisches wenngleich spätgriechisches Wort, welches heissen kann: Bewahrung (conservatio) oder Bewachung oder Beobachtung (observatio); aber es ist weder bei Profanscribenten noch bei Kirchenvätern — scheinbar mit einziger Ausnahme des Hieronymus, auf den wir zurückkommen — terminus technicus, und etwas Derartiges wie das, was die Scholastiker darunter verstehen, hat kein einziger vorscholastischer griechischer oder lateinischer Schriftsteller, der von Hieronymus unabhängig war, darunter verstanden. Ich will, um das Wunderliche des Ausdrucks hervorzuheben, mich nicht auf die in demselben vorliegende Wortform berufen, obgleich es immerhin Beachtung verdient, dass ein geistiges Vermögen oder eine Geisteskraft oder eine Anlage des Menschen durch ein derartiges, zunächst eine Thätigkeit bezeichnendes, abstractes Substantivum bezeichnet sein soll und die „Bewahrung" oder „Bewachung" oder „Beobachtung" (nicht etwa die Fähigkeit oder das Werkzeug dazu) sich neben Ausdrücken wie „Vernunft", „Verstand", „Willen", etwas sonderbar ausnimmt. Ich will mich hierauf nicht berufen, weil Aehnliches in der That auch sonst vorkommt. Denn das Wort *συνείδησις* selbst ist ja ganz ebenso gebildet, und selbst der Ausdruck ratio wird ja weniger für eine abstracte geistige Thätigkeit, als für das concrete Werkzeug dieser Thätigkeit gebraucht. Auch bestreite ich nicht schlechthin, dass man allenfalls darauf verfallen konnte, einem Ausdrucke dieses Inhaltes eine

---

1) Summa de creaturis p. II, qu. 69: Synderesis secundum suum nomen sonat haesionem quandam per scientiam boni et mali; componitur enim ex graeca praepositione syn et haeresis, quod idem est quod opinio vel scientia haerens in aliquo per rationem.

derartige Bedeutung zu geben, d. h. jenes „Gewissensprincip“ — Bewahrungs- oder Bewachungs- oder Beobachtungsvermögen zu nennen. Als Object der dem sittlichen Bewusstsein etwa zugeschriebenen Bewahrungskraft (vis conservandi) könnte man sich im Sinne Alberts des Gr. eine gewisse Integrität der höheren Geisteskräfte trotz des durch den Sündenfall eingetretenen Verderbens denken; oder, wäre nicht von Bewahrung, sondern von Bewachung die Rede, so könnten als Gegenstand derselben diese Geisteskräfte selbst, namentlich das Organ der sittlichen Thätigkeit, vorgestellt werden; handelte es sich aber vielmehr um ein Beobachtungsvermögen (vis observandi), so wäre vielleicht an einen nach dem Sündenfall übriggebliebenen Rest der Fähigkeit, die göttlichen Urgebote zu beobachten, zu denken. Ich bestreite das um so weniger schlechthin, als man sich nicht ganz ohne Grund darauf beruft, dass Origenes das Gewissen als *βοηθοῦσα δύναμις* einführe, ferner dasselbe als rector animae bezeichne (Gass a. a. O. S. 223); und man braucht nur an den Terminus zu denken, welcher diesem letzteren lateinischen Ausdrucke im Griechischen entspricht (an das bei den Stoikern eine so bedeutende Rolle spielende *ἡγεμονικόν*, jene „leitende“ Kraft der Seele [die Vernunft], welche gleichfalls vorzugsweise als Princip des Handelns gefasst wurde), um zu der Anerkennung zu gelangen, dass die abstracte Möglichkeit einer derartigen Bezeichnung nicht zu leugnen ist. Nur ist damit sehr wenig gewonnen, weil — abgesehen von den Scholastikern selbst, welche den Ausdruck nicht erfunden haben, und der sogleich anzuführenden Stelle bei Hieronymus, mit der es eine besondere Bewandtniss hat — thatsächlich das in Rede stehende Gewissensprincip von Niemandem *συντήρησις* genannt worden ist, der Fall aber, dass zufällig ein gangbarer terminus technicus bei keinem der uns bekannten Schriftsteller vorkäme, fast undenkbar ist. In des Stephanus Thesauruslinguae graecae (ed. Paris.) werden allerdings einige Stellen citirt, in denen das Wort *συντήρησις* vorkommt. Allein von den meisten dort an-

geführten Stellen hat Niemand, so viel wir wissen, zu behaupten gewagt, dass sie von der συντήρ. in dem bestimmten, hier allein in Betracht kommenden technischen Sinne reden. Diesen oder wenigstens einen solchen, der zwischen der hier fraglichen besonderen und der ganz allgemeinen an sich farblosen Bedeutung eine Brücke bildet, hat man nur in dem Ausdruck *τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ σῶμα συντήρησις* finden wollen, der bei Gregor von Nazianz vorkommen soll. Indessen es ist auffallend, dass in dem Thesaurus gerade für diese Worte kein bestimmtes Citat angeführt wird. Es wird nur behauptet, die Worte fänden sich bei Gregor v. Naz., hingegen nicht gesagt, wo. Es wird also abzuwarten sein, ob Jemand die Stelle wiederfindet, wo die Worte stehen. Ist sie aber gefunden, so wird sich vermuthlich streng beweisen lassen, was sich schon jetzt mit Wahrscheinlichkeit behaupten lässt, dass auch sie als Belegstelle für den hier in Rede stehenden Gebrauch nicht gelten kann. Dass auch die Seele in irgend einem Sinn und Zusammenhang als Subject oder Object einer bewahrenden Thätigkeit dargestellt werden konnte, versteht sich von selbst. Diese und andere Stellen beweisen aber nicht viel mehr, als, dass das Substantivum *συντ.* vorkommt, was gar keines Beweises bedarf. Nicht hinlänglich begründet ist auch die Vermuthung Jahnel's (Theol. Quartalschrift, Jahrg. 52, H. 2, S. 241 bis 251, Tübingen 1870), dass „spätere Stoiker sich jedenfalls des Wortes *συντήρ.* ähnlich wie *συνείδησις* zur Bezeichnung des von Natur dem Guten zugeneigten und dem Bösen abholden Menschengeistes bedient haben und der heil. Hieronymus ihnen diesen Ausdruck entlehnt hat.“ Richtig ist ja freilich, dass Chrysipp in der Ethik oder vielmehr in der Anthropologie von dem Selbsterhaltungstriebe als dem allen lebenden Wesen innewohnenden Urtriebe ausgeht und dass er diesen durch das Verbum *τὸ τηρεῖν ἑαυτά* bezeichnet; richtig auch, dass eine Uebertragung dieser Anschauung auf die geistige oder vielmehr sittliche Natur des Menschen im Sinne der Stoiker ist, so dass der Satz als stoisch hingestellt werden könnte:

dem physischen Selbsterhaltungstriebe als Princip der physischen Entwickelung entspreche in der menschlichen Anlage und Natur ein sittlicher Selbsterhaltungstrieb, welcher Vermeidung des Bösen und Streben nach dem Guten in sich schliesse. Aber Jahnel konnte nicht nachweisen, dass die Stoiker dieses letztere so ausgedrückt und in dem angegebenen Sinne eine besondere ὁρμή oder δύναμις oder ἕξις συντηρήσεως fixirt haben, ja nicht einmal, dass das simplex τήρησις ein terminus technicus in der stoischen Psychologie oder Moral geworden sei. Es ist dies auch sehr unwahrscheinlich, weil in einem technischen Ausdruck nicht leicht eins von zwei Momenten des zu fixirenden Begriffs einfach unterschlagen wird; hier aber kam auf das Wörtlein „selbst" ebensoviel an, wie auf die „Erhaltung".

Die einzige Grundlage des ganzen in Rede stehenden Sprachgebrauchs sind daher die Worte des Hieronymus, welche in dem jetzigen Texte (opp. ed. Vallarsi t. V p. 10) folgendermassen lauten: „Plerique juxta Platonem rationale animae et irascitivum et concupiscitivum, quod ille λογικόν et θυμικόν et ἐπιθυμητικόν vocat, ad hominem et leonem et vitulum referunt, rationem et cognitionem et mentem et consilium eandemque virtutem atque sapientiam in cerebri arce ponentes; feritatem vero et iracundiam atque violentiam, in leone quae consistat, in felle, porro libidinem, luxuriam et omnium voluptatum cupidinem in jecore, id est in vitulo, qui terrae operibus haereat; quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρησιν, quae scintilla conscientiae in Adam quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur et qua, victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus; quam proprie aquilae deputant non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigentem; quam in scripturis interdum vocari legimus spiritum, qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus (Rom. 8, 26). Nemo enim scit ea, quae hominis sunt, nisi spiritus qui

in eo est (1 Cor. 2, 11), quem et Paulus ad Thessalonicenses scribens (1 Thess. 5, 23) cum anima et corpore servari integrum deprecatur. Et tamen hanc quoque ipsam conscientiam juxta illud, quod in Proverbiis (Prov. 18, 3) scriptum est („impius cum venerit in profundum peccatorum, contemnit"), cernimus praecipitari apud quosdam et suum locum amittere, qui ne pudorem quidem et verecundiam habent in delictis et merentur audire: „facies meretricis facta est tibi, noluisti erubescere". —

Unsere wesentlich philologische Untersuchung scheint sich nun auf die Frage zuspitzen zu müssen: wie ist zu begreifen, dass Hieronymus die geschichtswidrige Behauptung aufstellt, die „Griechen" hätten eine der hier in Betracht kommenden Seelenkräfte *συντήρησις* genannt? In Wahrheit liegt jedoch — und damit komme ich zur Aufstellung meiner Hypothese — allem Anschein nach zu dieser Frage kein ausreichender Anlass vor, weil Hieronymus von der *συντήρησις* hier gar nicht redet, sondern für *συντήρησιν* zu lesen ist *συνείδησιν*.

Ob sich für diese Ansicht, die vielleicht auf den ersten Blick überrascht, Stützen in den uns aufbehaltenen Handschriften finden, ist eine Frage von hohem Interesse, jedoch nicht entscheidend, denn unsere Handschriften sind nicht alt genug, um die Annahme der von mir behaupteten Corruption des einen griechischen Wortes auszuschliessen; und die Möglichkeit, ja die Nothwendigkeit der vorgeschlagenen Correctur lässt sich glücklicher Weise darthun, auch wenn wir in alle Zukunft auf einen diplomatischen Nachweis verzichten müssen. Ich berufe mich theils für die Möglichkeit, theils für die Nothwendigkeit derselben auf folgende Thatsachen:

1. Aus der in Rede stehenden Stelle selbst, nämlich aus den auf das fragliche Wort folgenden Sätzen, besonders aus dem mitgetheilten Schlusssatz, erhellt, dass das letztere in dem griechischen Ausdruck für conscientia bestanden haben muss.

2. In den entsprechenden die Worte des Ezechiel (I, 4—10) auslegenden anderweitig vorkommenden patristischen Erklärungen, welche mit der der plerique bei Hieronymus demselben Strome der Ueberlieferung angehören, ist an dem entscheidenden Orte von nichts anderem, als vom Gewissen selbst die Rede.

3. Die Entstehung der falschen Lesart (συντήρησιν) aus der meiner Ueberzeugung nach ursprünglichen (συνείδησιν) lässt sich theils auf Grund einer nachweislich oft vorkommenden bestimmten Buchstabenvertauschung, theils aus anderweitigen besonderen mindestens möglichen Momenten ohne alle Gewaltsamkeit erklären.

4. Der Umstand, dass kein Scholastiker die ihm überlieferte Lesart als eine falsche erkannte, erklärt sich — abgesehen von allgemeinen Gründen (wie der Unbekanntschaft mit dem Griechischen und mit den Regeln der Textkritik) — aus einem nahe liegenden Missversändniss, zu dem Hieronymus selbst Veranlassung gab, indem er die συνείδησις scintilla conscientiae nannte, woraus sich zu ergeben schien, dass er von etwas Anderem, als der conscientia selbst rede.

1. Hieronymus berichtet, dass in der Vision des Ezechiel (I, 4—16) die Meisten, sich anschliessend an die platonische Psychologie, in dem Menschengesicht die vernünftige Seite (τὸ λογικόν), in dem Löwengesicht das Eiferartige (τὸ θυμικόν), in dem Stiergesicht den begehrlichen Theil (τὸ ἐπιθυμητικόν) des Menschen symbolisirt fänden, in dem Adlergesicht aber eine vierte Kraft oder Anlage, welche die Griechen als συν . . . ησις bezeichneten. Was Hieronymus über diese vierte Kraft zunächst bemerkt, kann theilweise erst sub num. 4 zur Sprache kommen. Hier kommt es nur darauf an, dass er von derselben bemerkt, dass sie auch in Adam nach seiner Verstossung aus dem Paradies nicht verlösche, dass wir in den Fällen des Unterliegens gegenüber den verführerischen Mächten unseres Inneren vermittelst derselben unsere Ver-

sündigung fühlten, dass sie an den übrigen Seiten des Menschenwesens (der vernünftigen u. s. w.) das Amt der Zurechtweisung übe, dass sie in der Schrift zuweilen der Geist genannt werde (Röm. 8, 26), dessen Bewahrung in der Integrität nebst der der Seele und des Leibes Paulus (1 Thess. 5, 23) erbitte, und dass er (Hieronymus) dann fortfährt: „et tamen hanc quoque ipsam conscientiam . . . cernimus praecipitari apud quosdam et suum locum amittere", d. h.: „und doch sehen wir, dass auch dieses Gewissen selbst bei gewissen Leuten über Bord geworfen wird und seinen Platz verliert". Aus diesen Schlussworten geht hervor, dass vorher vom Gewissen die Rede war, und da die Adversativpartikel (tamen) wenigstens hauptsächlich dadurch motivirt ist, dass vorher von Adam gesagt war, dass auch in ihm nach seiner Verstossung die in Rede stehende Kraft, die συν- . . . ησις, nicht verlösche, hier aber gesagt wird, bei gewissen Leuten erscheine das Gewissen allerdings wie weggeworfen, so muss auch vorher — in der Stelle wo der griechische Ausdruck für das angegeben wird, was Adam nicht verlor, das Gewissen genannt gewesen sein, also die συνείδησις. Hingegen ist aus den Worten hanc quoque ipsam nicht zu schliessen, dass auch Hieronymus „das Gewissen selbst" von einem Gewissensprincip unterscheide; vielmehr hat dieses ipsam entweder die Bedeutung unseres „gerade", so dass die Identität mit der vorher genannten συνείδησις festgestellt wäre, oder die Bedeutung unseres „sogar", so dass ganz im Allgemeinen ein hoher Grad der Entartung der quidam hervorgehoben wäre, oder die Bestimmung, darauf aufmerksam zu machen, dass „gewisse Leute" nicht dabei stehen bleiben, sich über die wesentlichsten Forderungen des Gewissens hinwegzusetzen, sondern auch dieses selbst gleichsam wegwerfen. Letztere Erklärung ist vorzuziehen, weil allein unter dieser Voraussetzung das quoque seine Beziehung findet. Findet man dieses Wort durch die angeblich vorausgegangene Vorstellung eines Gewissensprincipes (im Sinne der Scholastiker) veranlasst, so er-

gibt sich der Gedanke: „nicht nur das Gewissensprincip, sondern auch das Gewissen selbst geht bei gewissen Leuten verloren“, und das wäre sonderbar, da man vielmehr den umgekehrten erwarten müsste.

2. Wir finden die entsprechende Auslegung im Wesentlichen auch bei einigen anderen Kirchenschriftstellern der patristischen Zeit, wie denn die meisten allegorischen Erklärungen wichtiger Schriftstellen damals traditionell waren. Bei diesen anderen nimmt aber genau die Stelle, welche bei Hieronymus angeblich die Synteresis einnimmt, eben das Gewissen ein. Theodoret freilich trägt eine ganz andere Erklärung vor; Origenes aber fasst (opp. ed. de la Rue III, p. 361), während er im Uebrigen ganz wie die plerique bei Hieronymus auslegt, den Adler zwar zunächst als den spiritus praesidens animae (den übrigens Hieronymus nachträglich auch herbeizieht), versteht aber darunter, wie sich aus seinem Commentar zu Rom. II, 15 (de la Rue IV, p. 486) ergibt, nicht etwa die *συντήρησις*, von der er nicht das Mindeste weiss, sondern die *συνείδησις*, von der ja allein in der zu erklärenden Stelle des Römerbriefes die Rede ist. Noch genauer stimmt im Uebrigen die Auslegung des Pseudo-Gregor v. Nazianz (Greg. Naz. ed. Bened. tom. I, p. 870) mit der von Hieronymus angeführten (der plerique) überein, und in jener heisst es ausdrücklich: *Νομίζομεν τὸν ἄνθρωπον εἶναι τὸ λογικόν, τὸν λέοντα τὸ θυμικόν, τὸν μόσχον τὸ ἐπιθυμητικόν, τὸν ἀετὸν τὴν συνείδησιν ἐπικειμένην τοῖς λοιποῖς, ὅ ἐστι πνεῦμα παρὰ Παύλου λεγόμενον τοῦ ἀνθρώπου.* Offenbar wird hierdurch a priori wahrscheinlich, dass auch Hieronymus an der entsprechenden Stelle nichts Anderes, als die *συνείδησις*, genannt hat, und es fragt sich nur: wie konnte sich anstatt dieser die Lesart *συντήρησιν* einschleichen? Gerade dies ist aber nicht schwer zu begreifen.

3. In der Ausgabe des Dominicus Vallarsi findet sich allerdings keine Variante notirt, und wie es mit den Handschriften selbst steht, habe ich bis jetzt noch nicht

in Erfahrung bringen können. Indessen jeder Philologe wird zugeben, dass, wenn meine aprioristischen Gründe ein starkes Gewicht haben, meine Conjectur gewiss nicht an übergrosser Kühnheit leidet. Mit ziemlicher Sicherheit kann davon ausgegangen werden, dass die hier in Frage kommenden Abschreiber des Griechischen nicht kundig waren. Nun handelt es sich um ein einzelnes griechisches Wort in einem im Uebrigen lateinischen Text, und wir dürfen vermuthen, dass die Copisten, denen die griechischen Buchstaben unbekannt waren, einer dem anderen die Schriftzüge des Einen griechischen Wortes mechanisch nachgemalt haben, ein Verfahren, welches Corruptionen nur erleichtern konnte. Nehmen wir an, dass es sich um Majuskelschrift handelte, so bedarf die Vertauschung des *EI* (in *συνειδησιν*) mit *H* (in *συντήρησιν*) keiner weiteren Erklärung, da diese Verwechselung ungemein häufig vorkommt. Aber auch die beiden einzigen übrigen Metamorphosen, die wir voraussetzen müssen [der Uebergang des *Δ* in *P*, sowie die Einschiebung des *T*], sind nicht unerklärlich, zumal wenn man eine schrittweise zu Stande gekommene Veränderung annimmt.

4. Wir haben aber gesehen, dass die abstracte Möglichkeit vorhanden war, dass Jemand, wenn ihm als Bezeichnung einer angeblichen menschlichen Geistespotenz oder eines menschlichen habitus naturalis in einem patristischen Texte die *συντήρησις* begegnete, z. B. nach der Analogie des Sprachgebrauchs, dem zufolge die Vernunft einfach *τὸ ἡγεμονικόν* genannt werden konnte, sich jenen Ausdruck zurechtlegte und eine besondere *δύναμις* oder *ἕξις συντηρήσεως* fingirte, mochte nun die Bedeutung der Bewahrung oder die der Bewachung oder die der Beobachtung ihm die Handhabe dazu bieten. Dem scholastischen Geiste konnte es sogar ganz besonders willkommen sein, (vermeintlich) auf eine neue Distinction in der Lehre vom Gewissen geführt zu werden. Hinterher konnte dann auch in andere Stellen bei Kirchenvätern, in denen das Wort wirklich (nach richtiger Lesart) vorkam (freilich thatsächlich nicht in diesem bestimmten Sinn), dieselbe

psychologische Bedeutung hineingelesen werden, und diese schienen dann wieder jener Lesart und Deutung des hieronymianischen Wortgefüges eine Stütze zu verleihen. Aber dazu kommt, dass die in Rede stehenden Worte des Hieronymus selbst einen Ausdruck enthalten, der leicht im Sinne dieser scholastischen Fassung missverstanden werden konnte. Hieronymus beschreibt nämlich die mit dem fraglichen griechischen Worte bezeichnete Potenz als scintilla conscientiae, welche in dem gefallenen Adam nicht erlischt. Der Funke des Gewissens musste aber, so schloss man, etwas Anderes sein, als die conscientia selbst. Man war daher geneigt, gerade nicht zu vermuthen, dass Hieronymus geschrieben habe *συνείδησιν*; denn die *συνείδησις* schien sich ja mit der conscientia selbst völlig zu decken. Diese Reflexion würde die scholastische Art, diese Stelle zu lesen, zu deuten und zu verwerthen, ohne Zweifel hinreichend erklären, wenn man das vorher von mir Bemerkte hinzunähme. Für begründet können wir jedoch diese Reflexion nicht halten, und da ich mich nicht veranlasst sehe, dieselbe zu vertheidigen und mithin meine Hypothese aufzugeben, so bin ich genöthigt, noch folgende Exegese der Worte des Hieronymus hinzuzufügen. Und zwar leugne ich, dass der Schriftsteller mit dem Ausdruck „Gewissensfunke" irgend etwas Anderes meint, als eben das Gewissen selbst, behaupte also, dass der Genitiv conscientiae in dieser Verbindung appositiv zu fassen ist oder, wie die Grammatiker sagen, als genitivus definitivus. Um die Möglichkeit dieser Deutung zu erweisen, berufe ich mich, obgleich die Sache eigentlich nicht zweifelhaft ist, auf einige Beispiele (vgl. Madvig, Lateinische Sprachlehre, Braunschweig 1843, § 282, S. 254).

Wenn nämlich tellus Ausoniae (Virg. Aen. III, 477) nicht heisst „das Land Ausoniens", sondern „das Land Ausonien", promontorium Pachyni (Liv. XXIV, 35) nicht „Vorgebirge des Pachynus", sondern „V. Pachynum (oder -us)", arbor abietis nicht „der Baum der Tanne", sondern „der Tannenbaum", also der Baum, welcher die Tanne ist,

so braucht scintilla conscientiae nicht zu heissen: der Funke des Gewissens, d. h. der Funke, aus dem das Gewissen entspringt (oder wie man sich sonst diesen Genitiv zurechtlegen will), sondern es kann den Funken bedeuten, der das Gewissen ist, wie wir denn bei dem deutschen Ausdruck „Gewissensfunke“ gleichfalls nicht genöthigt sind, an etwas anderes zu denken, als eben an das Gewissen selbst, insofern es ein Funke ist.

Sollte man sich aber zu dieser naheliegenden Fassung nicht entschliessen wollen, so würde ich gleichwohl meine Behauptung, dass Hieronymus geschrieben hat *συνείδησιν* und nicht *συντήρησιν*, aufrechterhalten können. Es wäre nämlich denkbar, dass in dem Sprachgefühl des Hieronymus die beiden Ausdrücke *συνείδησις* und conscientia sich nicht vollständig gedeckt hätten, er vielmehr dem ersteren eine etwas weitere Bedeutung beigemessen und zwischen beiden etwa so unterschieden hätte, wie wir zwischen (sittlichem) Bewusstsein und Gewissen, und dass ihm demgemäss die *συνείδησις* als Princip der conscientia sich dargestellt hätte. In diesem Falle konnte er in erster Stelle von etwas reden, was sich mit der conscientia nicht deckt, sondern nur scintilla der conscientia wäre, und dies dann doch *συνείδησις* nennen. Ich gebe dieser zweiten Erklärung, gegen welche ja mehrere der oben berührten Bedenken sprechen, keineswegs den Vorzug, stelle sie aber gleichfalls hin, damit meine aus manchfachen Gründen sich empfehlende Grundhypothese selbst sich als desto unerschütterlicher erweise. Erschüttert könnte sie in meinen Augen nur werden durch schlagende Beispiele, d. h. durch Belegstellen oder wenigstens Eine Belegstelle für den Gebrauch des Wortes *συντήρησις* im scholastischen Sinne bei einem alten griechischen oder lateinischen Schriftsteller, wäre es auch nur ein Kirchenvater (der freilich nicht jünger sein dürfte, als Hieronymus). So lange man mir solche Stellen nicht entgegenhält, beurtheile ich die Sache nach dem Grundsatz: wenn ein jedenfalls wunderlicher angeblicher terminus technicus abgesehen von ganz späten, nicht mehr unabhängigen Schriftstellern überhaupt nur

an Einer Stelle vorkommt, ist a priori anzunehmen, dass er auch an dieser einen Stelle nur infolge einer Textescorruption vorkommt, und, wenn sich eine solche in einem bestimmten Falle noch dazu leicht erklären lässt, so grenzt die Wahrscheinlichkeit, dass sie vorliegt, an Gewissheit. Was ich behaupte, ist also allerdings, dass die weit ausgesponnenen Erörterungen der Scholastiker über die Synteresis ursprünglich auf einer falschen Lesart beruhen. Dass desshalb die zum Grunde liegende und durch die falsche Lesart veranlasste Vorstellung und Distinction sachlich nicht werthlos zu sein braucht, ist schon oben zugestanden.

Die syrische Uebersetzung zu den Büchern der Chronik.

Von

Siegmund Fraenkel.

Die folgende Untersuchung hat zum Zwecke, im Einzelnen und genauer, als es bisher geschehen ist, nachzuweisen, dass die Pešita zur Chronik ein altes jüdisches Targum ist. Es ergiebt sich aber dabei ausserdem noch allerlei Interessantes. Vor allem sieht man aus unserm Buche, mit welcher Sorglosigkeit Bibelhandschriften in alter Zeit geschrieben waren, und mit welcher Flüchtigkeit und Leichtfertigkeit der Bibeltext auch von Unberufenen übersetzt wurde. Auch für die Geschichte der Targume ist unser Buch nicht ohne Werth, da es einige Eigenthümlichkeiten zeigt, die in den anderen Targumen nicht so stark hervortreten. — Ein Mangel dieser Untersuchung ist, dass ich nicht in der Lage war, Handschriften zu vergleichen; indessen glaube ich, dass das Buch auch in einer Edition nach guten, alten Handschriften nicht wesentlich verändert auftreten würde, und es dürfte in dieser Hinsicht grade das Gegentheil von dem eintreten, was Bertheau (die Bücher der Chronik II. Aufl. p. XLVIII) annimmt. — Zum Schlusse ist es mir eine angenehme Pflicht, meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Prof. Nöldeke, der mir eine Reihe von Bemerkungen zu dieser Arbeit

mittheilte, für seine Freundlichkeit auch an dieser Stelle meinen verbindlichsten Dank zu sagen.

Liber I. Chronicorum.

Cap. I. Die Namen in diesem und den ff. Capp. sind arg verstümmelt, ohne dass wir wissen können, wieviel hiervon dem ersten Uebersetzer und wieviel den Abschreibern zu Last zu legen ist. Zu bemerken ist nur, dass er כפתרים durch ܩܦܘܩܝܐ wiedergiebt; vgl. Targ. Onk. Gen. 10 V. 14 und Targ. z. St.

Cap. II. V. 15 ist als siebenter Sohn Elihu eingeschoben; vgl. Bertheau (die Bücher der Chronik) z. St. V. 18 hat er ܡܢ ܐܢܬܬܗ für אִשָּׁה; vielleicht meinte er אִשְׁתּוֹ zu lesen. ܪܡ ist wahrscheinlich verderbt für ܪ̈ܬܡܐ. V. 26 hat er nicht verstanden und übersetzt, als ob אֲחֹתָם statt אֲחִיָּה dastände. V. 55 hält er חַמַּת für einen Namen und giebt ܚܡܬܐ.

Cap. III. V. 1. Für דניאל haben wir ܟܠܐܒ aus II. Sam. 3. 3. (Targ. z. St. hat דניאל הוא כלאב); ebendaher stammt der Zusatz ܐܢܬܬܗ ܕܢܒܠ, ebenso die Worte ܗܠܝܢ und ܒܚܒܪܘܢ vgl. II. Sam. 3. 5. V. 5. Für ואלה haben wir ܘܗܠܝܢ ܫܡܗ̈ܬܐ aus II. Sam. 5. 14. Der Schluss von ארבעת an fehlt wie auch dort. V. 6. Für אלישמע nach dem dortigen Texte ܐܠܝܫܘܥ (oder wohl ursprünglich ܐܠܝܫܡܘܥ); auch kommt אליפלט wie dort nur einmal vor. V. 9 fehlt מלבד בני פלגשים.

Cap. IV. 2. הצרעתי ist durch ܢܣܡܟܪ wiedergegeben. Das ist sicher ein Abschreibefehler, wenn auch ein alter, da auch Ar. (noch mehr verderbt) bietet وليان اولد ارجبعام. Wahrscheinlich ist der Satz ܗܠܝܢ ܡܪ̈ܒܝܬܐ ܕܢܣܡܟܪ ein Zusatz, der ursprünglich am Schlusse von Cap. III stand und nun in unseren Satz kam, wozu auch das hier wiederholte ܗܠܝܢ ܡܪ̈ܒܝܬܐ beigetragen haben möchte. V. 3 liest auch unser Uebers. das zum Verständnisse nothwendige בְּנֵי (vgl. Bertheau, z. St.); der folgende Name ܐܡܝܢܕܒ ist wohl eine alte Corruptel (auch Ar. hat بنو اميناداب), dadurch entstanden, dass der obere Theil des ܒ undeutlich oder verwischt wurde. Die Veränderung der anderen Buchstaben

ergiebt sich leicht. V. 9 liest er נכבד מאביו ואמו und übersetzt demnach: ܡܝܩܪ ܟܠ ܐܒܘܗܝ ܘܡܟܠ ܐܡܗ Das merkwürdige ܟܠ ist wieder weiter nichts als ein altes Versehen für ܡܢ .. V. 10. ändert er die Construction und den Sinn (Subject zu ܐܡܪ ist der Vater, auch zu ܩܪܐ). Statt des hebräischen Textes haben wir: „Segnen wird dich der Herr und erweitern deine Grenze, und seine Hand wird mit dir sein und er wird dich befreien von dem Bösen, dass es nicht über dich herrsche und er wird dir geben, was du von ihm verlangst.“ (In Ar. ist diese Stelle durch ein Versehen in Cap. III. 15 eingeschoben). ܨܒܐ scheint hier in demselben Sinne zu stehen wie יצרא בישא „der böse Trieb“ im Targum zu uns. St. Auch im Talmud babli Tract. Temurah. fol. 16ª wird לבלתי עצבי erklärt durch: שלא ישגבני יצר הרע „dass der böse Trieb nicht über mich herrsche“, was eine interessante Parallele zu der Uebersetzung des Targum und Syr. bietet. V. 27 hat er den Schluss missverstanden und übersetzt ܥܕܡܐ ܕܐܬܘ ܠܘܬܗܘܢ ܒܢܝ ܝܗܘܕܐ Die scheinbar einfache Aenderung in ܕܒܢܝ ܝܗܘܕܐ ist nicht statthaft, denn auch Ar. bietet schon حتى جاوه اليهم بنو يهوذا V. 39 bietet statt מולד ܐܠܬܘܠܕ, wie auch Jos. 19. 3. Die Namen in V. 30 und 31 stammen aus Jos. Cap. XV. ܒܨܝܠ ist vermuthlich כסיל V. 30 (noch näher steht ihm das arab. ابصل) ܣܪܘܚܐ ibid. V. 27; ܫܡܫܘܢ ibid. ܫܡܫܠܛ ist בית פלט ibid., während ܡܪܡܪܝܢ und ܫܡܫܢܐ aus מדמנה und סנסנה V. 31 entstanden sind. V. 33 begegnet uns ein Name ܟܪܡܐ, der wohl nichts weiter als Corruptel für ܥܕܒܥܠ (עד בעל) ist. והתיחשם להם übersetzt er missverständlich ܘܗܘܐ ܠܗܘܢ ܫܒܪ ܦܐ. Das Folgende las er vielleicht ומושב טב, daher seine Uebersetzung: ܘܡܘܬܒܗܘܢ ܫܦܝܪ. Was nun folgt, ist aber wahrscheinlich erst aus V. 40 in den Text gekommen. V. 40 las er statt מֵהֶם — מן חם daher seine Uebersetzung ܡܢܗܘܢ. V. 41 steht vor ܡܫܡܗܝܗܘܢ ein ܡܢ, das auf Benutzung einer jüdischen Paraphrase hinweisen könnte. Doch ist das nicht sicher. Denn ܡܢ findet sich noch an mehreren Stellen der Peš., wo davon keine Rede sein kann (z. B. Qoheleth), andererseits ist aber auch die Ueberlieferung

unseres Buches, wie man sieht, zu schlecht, als dass man darauf viel Werth legen könnte.

Cap. V. V. 1 finden wir einen interessanten Zusatz (der eigentlich den zweiten Vers beginnen sollte), in der jüdischen Literatur, soweit mir bekannt ist, ohne Parallelen. "Und über diese Beiden kamen die Segnungen von allen Stämmen Israels (nämlich) V. 2. Von Juda wird der König, der Messias, ausgehen, und Joseph wird die Erstgeburt gegeben werden." Nöldeke hat bereits auf diesen interessanten Vers aufmerksam gemacht und betont, dass ihn sicher kein Christ geschrieben haben kann. V. 12 übersetzt er: „Und Joel zog an ihrer Spitze aus und richtete sie und lehrte sie die Schriften gut." Er liest also statt שכם, wie man sieht, שפט; ebenso das Targum z. St., dessen Umschreibung von המשנה durch רב בית אולפנא deutlichere Anklänge an unseren Text bietet. Statt המשנה scheint unser Uebersetzer הַמְּשַׁנֵּה zu lesen. (Das Targum z. St. sieht in ראש den Vorsitzenden des Gerichtshofes (ריש סנהדרין) und in dem zweiten den Meister des Lehrhauses.) .V. 18 haben wir 44666 statt 44760 unseres Textes. Die zwei falschen ܡܐܐ sind wohl Abschreibefehler. Die letzten zwei Worte von V. 18 sind zu V. 19 gezogen (ܗܠܝܢ ܟܠܗܘܢ ist ganz willkürlich eingeschoben), ein Fall der in unserer Uebersetzung sehr häufig vorkommt. In V. 21 ist wohl ܢܟܣܐ ܣܓܝܐܐ und ܡܕܡܐ keine Doppelübersetzung von מקניהם, auch die Annahme einer Glosse ist wohl unnöthig; vielmehr ist das Erstere eine targum. Erläuterung, die das Allgemeine bezeichnen soll, auf die dann die einzelnen Gegenstände folgen. In demselben V. hat man am Schlusse statt ܟܠ ܡܫܡܫܢܝܗܘܢ wohl zu lesen ܠܡܫܡܫܘܬܗܘܢ ܟܪܡܐ. V. 22 liest er נפלו מאָהֳלֵיהם במלחמה und übersetzt daher ܢܦܠܘ ܡܢ ܡܫܡܫܢܝܗܘܢ ܒܩܪܒܐ. Vergl. über absichtliche Aenderung von אלהים zu אהלים Geiger. Urschrift cet. p. 289. ff.

V. 23 ist verderbt, er giebt statt des durch Athnach getrennten בָּאָרֶץ מִבָּשָׁן ܒܡܬܢܝܢ ܘܡܕܝܢܬܐ,[1]) statt הֵמָּה las er שָׁמָּה, רבו ist durch ܣܓܝܘ ܘܪܒܘ doppelt wiedergegeben. S. 26 ist

1) Diese Modernisirung findet sich auch sonst. Vgl. Onk. und Peš. zu Deut. 1. 4.

der Zusatz zu den Städtenamen ܩܘܪ̈ܝܐ ܕܡܕܝ aus II. Kön. 18. 11 hergenommen.

Cap. VI. V. 13 lautet: „Und die Söhne Samuels, sein Erstgeborener, Joel und der Name seines zweiten Sohnes Abijah" entsprechend der Lesart in I. Sam. 8. 2. V. 16 hat er vielleicht statt שיר gelesen שָׁרֵת, doch ist das nicht nothwendig, denn er giebt allerdings die משררים consequent durch ܡܫܡܫܢ̈ܐ wieder, und dass er jedesmal dafür משרתים gelesen haben sollte, will mir nicht glaublich erscheinen. מִמְּנוֹחַ הָאָרוֹן giebt er durch ܩܘܡܬܐ ܕܫܡܫܬܐ; ܠܐܪܘܢ ܡܐܬܝܬܗ er scheint also jedenfalls zu lesen במנוח und dies als Ruheplatz (Gen. 8. 9.) zu fassen. V. 17 missversteht er das Waw conversivum und lässt die Darstellung im Imperf. weitergehen. בְּשִׁיר ib. erweitert „mit vielen Gesängen" V. 33 haben wir ܗܢܘܢ zu lesen oder er las נוֹתְנִים statt נְתוּנִים V. 34 ist in der vorliegenden Gestalt schwerlich richtig. Man hat jedenfalls das ܕ in ܕܒܣܡ̈ܐ zu streichen. Und dann ist noch zu bemerken, dass er das Stat. constr. Verhältniss von מזבח העלה verkennt und letzteres Wort für das Object hält. Er giebt also: „Und Aron und seine Söhne brachten auf dem Altare Ganzopfer und auf dem Räucheraltare Gewürze dar. V. 39 ist geändert. Zur Erläuterung tritt hinzu ܘܡܠܟܝܢ ܡܫܡܫܬ̈ܐ, ebenso ܕܩܕܝܫ ܟܠ ܩܘܕ̈ܫܐ, denen im Texte nichts entspricht. Da ja den anderen auch Loose zufallen, so setzt er am Schlusse des V. ganz selbständig ܡܢܬܐ ܠܗ hinzu. Doch corrigirt er vielleicht nach I. Chron. 25. 9. V. 40 ist das zweite ܩܘܪ̈ܝܐ ܕܚܘܪܐ wohl nur durch ein Abschreiberversehen wiederholt. Hinter ܚܒܪܘܢ stand wohl ursprünglich ܕܐܝܟ ܩܘܪ̈ܝܐ ܕܚܘܪܐ. V. 42 (57) ist ܗܘܘ ܠܟܗܢ̈ܐ ein Einschiebsel, das aus dem vorhergehenden ܗܘܘ ܠܟܠܗܘܢ in den Text gekommen ist und das dann ein Späterer, um Sinn in den Satz zu bringen, verbesserte. V. 46 scheint zu lesen zu sein ܕܡܠܘܗ statt ܕܡܢܬܗ, doch kehrt derselbe Fehler V. 55 und V. 62 wieder. בִּגְרָל war in dem Texte des Uebersetzers vermuthlich unkenntlich, er corrigirte also nach Parallelstellen

בְּמִסְפָּר. Die letzten Worte von V. 50 sind irrthümlich in enge Verbindung gebracht mit den ersten von V. 51. V. 52 ist גֶּזֶר durch ܓܙܪ übersetzt, vermuthlich war ihm der Name bekannter. V. 57 ist קֶדֶשׁ durch ܪܩܡ wiedergegeben wie auch sonst in der Peš. des A. T. und im Targum des Onkelos.

Cap. VII. V. 3 ändert der Uebersetzer חמשה in ܐܪܒܥܐ, weil ihm der Text nicht ganz richtig zu sein schien, da nur vier Söhne des Israḥja aufgezählt werden. Bei V. 3 und 4 ist wieder dasselbe zu bemerken wie zu Cap. VI. V. 50. 51, ebenso bei V. 4 und 5. V. 6 werden andere Namen aufgezählt. Sie stammen aus Gen. Cap. 46. 21 Nur חפים ist stärker zu ܚܦܝܡ verderbt. V. 14. Den verderbten Text (vgl. Bertheau z. St.) hat unser Uebersetzer nicht verstanden und ändert ihn, so dass ܐܣܪܐܝܠ (so ist ja wohl statt ܐܣܪܝܐܠ zu lesen) hinter ܕܡܢܫܐ zu stehen kommt. ܐܪܡܝܬܐ ist eine Verderbniss aus ܐܪܡܝܬܐ das dann natürlich ursprünglich seine Stelle hinter ܕܡܢܫܐ hatte. V. 15 scheint er statt unseres Textes אָחוֹת בַּת לְשֻׁרִים gelesen zu haben. Der Zusatz „und Zel. hatte keine Söhne" stammt aus Num. 27. 3. am Schlusse. V. 16. 17. vgl. V. 3. 4. V. 16 ist statt ܐܚܘܗܝ wohl ܐܢܬܬܗ zu lesen. Am Schlusse las er וּבְנֵי אוּלָם רָקֶם. V. 21. ist durch Textverderbniss ܘܩܛܠܘ ܐܢܘܢ vor ܐܢܫܐ ausgefallen. Unser Uebersetzer ist immer bemüht Zusammenhang zu wahren und stellt ihn oft gegen den hebr. Text her, daher wir ihm diesen sinnlosen Satz nicht zuschreiben können. Ar. bietet in der That وقتلهم اهل غاث
S. 22 ist לנחמו doppelt übersetzt. ܠܡܒܝܐܘ ܠܗ gehört wohl dem ursprünglichen Uebersetzer an, während ܠܡܒܝܐܘܬܗ eine diese Phrase erklärende Glosse ist. V. 24 hält er שארה für 3. Pers. sing. fem. gen. Perf. von שאר und übersetzt demnach ܕܐܫܬܚܪܬ, Vor Bêt Hôrôn muss in unserem Texte ein Wort wie ܒܢܬ ausgefallen sein. Das Folgende las er etwa וכל אלה שְׁאֵרָה. Die Worte ܐܝܟ ܡܪܬܗ scheinen auf den ersten Blick recht merkwürdig, und man begreift nicht gut, wie so sie in unseren Text kommen. Ich glaube, dass diese Worte und die sich daran knüpfende Legende

ihren Ursprung nur in dem Namen רֶפַח V. 25 haben. Bei demselben muss unserem Uebersetzer eine Erinnerung an רָפָא vorgeschwebt haben. Er las also vielleicht רְפָאָה בְּתוֹ'. Unser V. 25 nun spinnt diese Legende, ohne auf den hebr. Text Rücksicht zu nehmen, weiter fort und liest: „weil sie eine Heilerin war und die Kranken heilte". (Nach einer mir freundlichst mitgetheilten Bemerkung von Prof. Nöldeke giebt er את אזן durch „heilen" wieder.) Der arab. Text ist an unserer Stelle recht verderbt. Er hat statt ܐܗܡܣܢܝܬ z. B. gelesen ܐܗܡܠܡܣܐ, daher seine Uebersetzung وجدوها. V. 28 וּמוֹשְׁבוֹתָם ist wörtlich aber hier vollkommen unpassend durch ܒܡܘܬܒܗܘܢ wiedergegeben. V. 40 hat er statt בְּרוּרִים gelesen בְּדֹרִים; daher seine Uebersetzung ܒܕܪ̈ܝܗܘܢ „in ihren Zeitaltern". Oder hat er nach Cap. IX. 21 corrigirt?

Cap. VIII. V. 1—3 stammen die Namen wieder wie oben aus Gen. 46. 21. Nur מפים und חפים sind stärker zu ܡܕܡܣ und ܫܡܫܣ verderbt. In V. 5 finden wir die beiden Namen richtig geschrieben vor; sie sind aber dahin nur durch ein Abschreibeversehen gekommen, veranlasst dadurch, dass der Name שפופן dem שפים ähnlich ist. V. 6 und der Anfang von V. 7 sind wieder gegen unseren Text eng verbunden, daher seine Uebersetzung „er führte sie nach dem Thale Naaman's." V. 13 ist ganz lückenhaft, er übersetzt nur: המה ראשי האבות ליושבי גת. V. 33 ist als dritter Sohn des Saul ܝܫܘܝ eingeschoben aus I. Sam. 14. 49. V. 34 ist hinter ܡܘܢܐ eingeschoben ܡܚܝܢ ܥܪ̈ܓܠܘܗܝ aus II. Sam. 4. 4. (Die Peš. zu jener Stelle bietet aber ܘܡܚܝ̈ܢܝܢ ܗܘܝ ܪ̈ܓܠܘܗܝ). Das Folgende ist ganz willkürlich verändert. V. 38 ist statt בֹּכְרוּ von ihm בכרו gelesen und ܒܘܟܪܗ übersetzt; merkwürdig ist da ferner das Auseinanderreissen des Namens עזריקם in zwei Namen, um die gleiche Anzahl Söhne wie im hebr. Texte herauszubekommen. V. 40 las er statt וּמַרְבִּים gewiss וּמְרַבִּים und verstand das vom Unterrichten, daher ܘܡܠܦܝܢ.

Cap. IX. V. 1 ist wohl nicht mit der Londoner Polyglotte zu übersetzen, „Machinati autem sunt omnes filii Israelis et filii Juda iniquitatem," wenn auch Ar. diese

Auffassung unterstützt, indem er ܘܐܬܚܫܒܘ mit وفكر übersetzt. Es kann vielmehr der Text nur bedeuten: „Und es wurden gezählt alle Kinder Israels und Juda.“ Mit dem darauffolgenden ܠܚܡܐ ist gar nichts anzufangen, und es ist wohl nichts Anderes als eine alte Corruptel aus dem folgenden ܒܡܠܟܘܬܗܘܢ. Ausserdem ist der Satz wohl auch verderbt. ܗܢܘܢ steht für וְהֵם, während die anderen Worte des Zwischensatzes ausgefallen sind. V. 2. Er übersetzt נְתִינִים mit ܓܝܘܪ̈ܐ, was wohl schwerlich mehr als eine Vermuthung von ihm ist. V. 5 ist ܨܝܕܐ aus ܨܝܕܢܐ verderbt; ܐܟܘܬܗܘܢ aber ist ein Zusatz, der nachträglich gemacht ist, um Sinn in den Satz hinein zu bringen. V. 8 liest er וְאֵלֶּה für וְאֵלָה, daher seine Uebersetzung ܘܗܠܝܢ. V. 9 ist die Zahl geändert. Statt 956 giebt unser Uebersetzer 999, was wohl Verderbniss ist, vgl. auch zu Cap. V. 18; am Schlusse las er statt אבות wohl מֵאוֹת. V. 11 liest er נֶגֶד בית האלהים und umschreibt dies weitläufig durch „dessen Haus gegenüber dem Hause des Herrn lag“. V. 16 sind die Namen wieder arg verstümmelt. V. 18 liest er הֵמָּה הַשְּׁעָרִים; das Folgende umschreibt er weitläufig (und gegen unseren Text) durch: an welchen standen die Wachen der Leviten. V. 19. Statt הַקָּרְחִים liest er הַקָּמִים; hinter מַחֲנֵה ist יהוה absichtlich ausgelassen. Am Schlusse ist ܡܫܡܫܢܐ, das sich an anderen ähnlichen Stellen findet, hinzugefügt. V. 20 hat er לְפָנִים durch ܠܩܕܡܝܗ wiedergegeben. V. 22 las er לַשְּׁעָרִים במספר statt לַשְּׁעָרִים בספים. V. 23 zusätzlich: „und sie hatten sie aufgestellt . . . . dass sie sein sollten.“ V. 24 liest er wieder הַשְּׁעָרִים und fügt zur Erläuterung ܦܠܚܝܢ hinzu. V. 25 umschrieben: Und ihre Brüder, welche bewachten ihre Vorhöfe, und sie gingen nicht herein ausser einmal in sieben Tagen“. V. 26 hat er vermuthlich gelesen אַרְבַּעַת גַּבֵּי הַשְּׁעָרִים und גַּב in dem Sinne genommen, indem es in syrischen und jüdisch-aramäischen Schriften gebraucht wird. Statt על הלשכות hat er vielleicht gelesen על המלאכות. V. 29 haben wir statt על הסלת „über den Altar und über seine Geräthe“ (man hat wohl ܡܐܢܘܗܝ zu lesen, wofür auch Ar. spricht, وعلى ثيابه bietet). V. 30 findet sich ein

Zusatz ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ ܡܢ ܠܘ̈ܝܐ ܡܬܝܗܒܐ ܗܘܬ auf den in unserem Texte nichts hinweist. Es ist eine missverständliche Auffassung der ersten Worte von V. 31, die er ומתנה מן הלויים gelesen haben muss. Die ersten Worte von 31 in unserem Texte sind dann natürlich erst ein späterer Zusatz. Bei חֲבִתִּים denkt er an eine Ableitung von חבא, daher seine Uebersetzung ܟܢ̈ܫܐ. V. 33 liest er נְטֻרִים statt פטורים; zu den „Gemächern" hinzugefügt: rings um das Haus aus V. 27. Zu V. 44 vgl. Bemerkung zu Cap. 8. 38.

Cap. X. V. 1. חֲלָלִים ist durch „viele Todte" wiedergegeben. V. 3 המרים בקשת übersetzt er durch: „Bogenschützen, die wohl verstehen mit dem Bogen zu schiessen." ܕܐܝܠܝܢ ܝܕܥ ܠܡܫܕܝܐ ܩܫܬܐ. Dazu vergleiche man: דארמנין למיגד בקשתא im Targum zu I. Sam. 31. 3. Auch das Targum zu unserer Stelle giebt dieselbe Erläuterung. (Die Peš. an der Parallelstelle hat nichts davon.) V. 4 hinter ܥܘܪ̈ܠܐ ܗܠܝܢ hinzugefügt ܘܢܡܚܠܘܢܢܝ vgl. Targ. I. Sam. 31. 4 ויקטלונני (Text וְדִקְּרֻנִי). V. 5. Das letzte Wort ܒܣܝܦܗ ib. V. 5 עימיה. V. 6 hinzugefügt ܘܟܠܗ ܡܐܢܘ̈ܗܝ und וכל ביתו durch ܘܐܦ ܟܠ ܓܒܪ̈ܘܗܝ vgl. Targ. ib. V. 6. ונפיל זייניה ואף כל גברוהי ביומא ההוא (Peš. zur Stelle ܘܐܦ ܟܠ ܓܒܪ̈ܘܗܝ) V. 7. Zusatz ܕܦܩܥܬܐ ܡܥܒܪܐ und ܕܝܘܪܕܢܢ ܡܥܒܪܐ ܘܐܬܪܐ. Parall. ib. V. 7. אשר בעבר העמק ואשר בעבר הירדן. Peš. z. St. ܕܡܥܒܪܐ ܕܦܩܥܬܐ ܕܝܘܪܕܢܢ); Hinter ܒܝܫ ܠܗ Zusatz ܠܡܟܗ ܕܐܝܣܪܐܝܠ ib. אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל V. 8 hinter בָּנָיו Zus. ܩܛܝ̈ܠܝܢ. Vgl. Targum ib. V. 8 בנוהי קטילין רמן. Der Text bietet auch an der dortigen Stelle nichts Entsprechendes; die Peš. hat dort nur ܪܡܝܢ. Es ist also evident, dass unser ܩܛܝ̈ܠܝܢ aus dem Targum stammt. Auch das Targum zu unserer Stelle hat es daher genommen. V. 9 ויפשיטהו fehlt wie auch dort. ܘܫܠܚܘܗ ܡܐܢܘ̈ܗܝ ib. ויפשיטו את כֵּלָיו; סביב ist weitläufig erläutert durch ܠܟܢܘܫܬܐ ܘܠܡܣܒܪܢܘܬܐ ܘܠܡܣܒܪܐ. V. 10 scheint ܘܐܝܬܝܘܗܝ hinter ܡܐܢܘ̈ܗܝ aus dem Targ. ib. V. 10 ית זייניה hinzugefügt. Im Folgenden ist wieder einmal die Benutzung des Jonathan zur Parallelstelle schlagend nachzuweisen. Diese bietet ואת גויתו תקעו בחומת בית שן und תקעו übersetzt die dortige Peš. ganz wörtlich

mit ܥܡܗ. Wir aber lesen an unserer Stelle ܘܦܓܪܝܗܘܢ ܠܒܝܬ ܩܒܘܪܐ ܕܟܠܗ ܥܡܐ, was eine deutliche Uebersetzung von וית גופיה צלבו בשורא ist. V. 11. Statt כל יבש גלעד haben wir ܟܠ ܥܡܐ' nach der Parallelstelle יֹשְׁבֵי יָבֵישׁ für אֵת כָּל־אֲשֶׁר'; ܕܒܓܠܥܕ' wie Parallelstelle אֵת אֲשֶׁר. V. 12 hinzugefügt ܘܐܙܠܘ ܠܠܝܐ ܟܠܗ aus der Parallelstelle וילכו כל הלילה eben daher ܘܐܘܩܕܘ ܐܢܘܢ ܬܡܢ und ܥܡ ܓܪܡܐ ܕܫܐܘܠ ܥܡ. וישרפו אותם שם. Der Ar. hat V. 13 einen Zusatz, der vermuthlich früher auch in unserem Peš. Texte stand: ولم يسلك طريقه كما قال له شموال النبيّ.

Cap. XI. V. 2. Er umschreibt die Worte המוציא והמביא את ישראל durch ܐܢܬ ܢܦܩ ܗܘܝܬ ܘܥܐܠ ܩܕܡܘܗܝ ܕܐܝܣܪܝܠ dazu vgl. man Targum zu II. Sam. 5. 2. אנת הוית נפיק ועליל בריש ישראל. (Die Peš. hat dort ganz wörtlich ... ܡܦܩ... ܘܡܥܠ... ܠܐܝܣܪܝܠ das Targum zu unserer Stelle eine echt palästinische Erläuterung). Den Schluss von V. 3 umschreibt er weitläufig: „Und es wurden erfüllt die Worte Samuels des Propheten, die er geredet im Namen des Herrn." V. 4. היא יבוס „das früher Jebus genannt wurde". V. 6 hat Ar. einen Zusatz, der wahrscheinlich auch früher in unserem Texte stand: ويطلع وياخذها الاّ, vgl. Targum zu II. Sam. 5. 8. וישרי למיכבש קרתא (Der Text dort giebt יגע בצנור, die Peš. ܘܢܩܪܘܒ ܒܨܢܪܐ; unser Targum hat nichts von dem Zusatze.) V. 11. Der Zusatz ܝܬܒ ܒܡܘܬܒܐ ܩܕܡܝܐ entstammt II. Sam. 23. 8, wo sich aber nur ישב בשבת findet. Man vergl. aber das Targum יתיב על כורסי דינא, aber auch Peš. dort ebenso; bei שלושים (liest) übersetzt er das Ketib ܬܠܬܝܢ; ܥܕܝܢܘ in demselben V. ist aus עֲדִינוֹ ebenda verderbt. Dieselbe Verderbniss findet sich auch in der Peš. zu jener Stelle. V. 12 übersetzt er: הוא בשלשה הגבורים „er befehligte dreihundert Mann". Er hat wohl etwas Anderes dafür gelesen. V. 15 fehlt ראש על הצור; er hat wahrscheinlich nur ראש II. Sam. 23. 10. gelesen und nicht verstanden. Am Anfange ist da wohl statt ܒܨܪܐ zu lesen ܒܨܝܪܐ. V. 17 ist ישקני umschrieben durch „wer gäbe mir, dass ich trinke"; statt ܕܐܫܬܐ erwartet man aber für diesen

Sinn ein Imperf. Oder hat man zu übersetzen: Wer giebt mir Wasser, das ich getrunken d. h. wie ich es getrunken? V. 18 hat einen Zusatz: „Und sogleich hörten es die drei Männer und brachen durch". V. 19 ist verkürzt. Der Fragesatz ist ausgefallen. Er hat wahrscheinlich den Text von II. Sam. 23. 17 übersetzt und da in הדם ein Demonstrativpronomen zu sehen geglaubt. In V. 21 übersetzt er wieder nach der Parallelstelle V. 19; daher fehlt בשנים und heisst es ܬܠܬܝܢ statt השלושה. Den Schluss übersetzt er: „und Krieg führte er gleich den dreissig." Er hat לא wohl nicht gelesen. (Der Ar. bietet an unserer Stelle die wörtliche Uebersetzung unseres Textes, doch scheint das erst nachträgliche Uebersetzung aus dem hebräischen Texte zu sein.) V. 22 ist רב פעלים umschrieben durch ܕܣܓܝܐܝܢ ܗܘܘ ܒܥܒܕܘܗܝ vgl. Targum zur Parallelstelle דליה עובדין טבין, aber auch die Peš. dort hat dieselbe Umschreibung. V. 23 ist statt ܡܢ̈ܝܐ ܣܡܠܐ wohl zu lesen ܢܨܪ̈ ܣܡܠܐ. V. 24 übersetzt er בשלושה durch ܡܢ ܡܕܡܪ.: V. 25 hat er statt משמעתו sicher gelesen מִשְׁמַרְתּוֹ; ܟܠ ܕܘܡܟܣܗ dagegen ist seine Zuthat. Er hat die ersten Worte des folgenden Satzes auch noch dazugezogen, daher ܘܟܠ ܢܨܪ̈ܝܢ ܣܡܠܐ. Die folgenden Eigennamen bieten nichts Bemerkenswerthes. Interessant ist nur, dass unser Uebersetzer das Wort ההררי an den drei Stellen, (denn so hat er wohl auch V. 27 gelesen) an denen es vorkommt, verschieden übersetzt, nämlich V. 27 ܡܢ ܛܘܪ ܡܟܠܬܐ; V. 34 ܡܢ ܛܘܪ ܦܪܡܬܐ; V. 35 ܡܢ ܛܘܪ ܟܡܕܐ. V. 27 giebt er הפלוני durch ܡܢ ܦܠܛܘܣ wieder vgl. das Targ. z. St. מן פלט. V. 36. הפלני durch ܕܡܢ ܣܘܪ übersetzt, das sehr unmotivirt dastände, wenn es nicht mit Sicherheit als Abschreibefehler, veranlasst durch das folgende ܣܘܪܝ, hinzustellen wäre. V. 42 übersetzt er ועליו שלשים grade umgekehrt durch: „und er herrschte über dreissig". Am Schlusse dieses Verzeichnisses ist ein Zusatz eingeschoben (in dem von der Bibelgesellschaft veranstalteten Abdrucke irrthümlich an den Anfang von Cap. XII. gestellt) „das sind alle Helden Davids, die im Kriege zu ihm standen."

Cap. XII sind V. 1 und 2 ziemlich stark paraphrastisch gehalten. Er giebt von וְהֵמָּה: „Und sie standen in Tapferkeit vor David, und wenn er gewollt hätte, so hätten sie den Saul, den Sohn des Kiš getödtet, weil sie Helden waren und Männer die Krieg führten. (Das Folgende von ܘܠܐ ܠܡܩܛܠܗ ist wohl versetzt durch Abschreiberversehen und man hat fortzufahren beim Anfange von V. 2), weil sie Bogen in ihrer Linken hielten und Schwerter in ihrer Rechten und weil ihre Bogen mit Pfeilen gefüllt waren (nun ist einzuschieben der Schluss von V. 1. in unserem Verse aber ist ܘܠܐ ܨܒܐ ܕܘܝܕ ܠܡܫܒܩܗ ܠܡܩܛܠܗ zu streichen) und nicht wollte sie David den Saul tödten lassen, der der Führer war, das Haupt des Stammes Benjamin. Vgl. zu dem Einschiebsel I. Sam. 24. 5. ff. V. 9 umschreibt er למצד מדברה „um mit ihm auszuziehen nach Mazrut in der Wüste“; er hat auch wohl למצרות gelesen; den letzten Theil des Satzes umschreibt er: „und wenn sie gegen einen Berg angestürmt wären, so hätten sie ihn ausgerissen“. Er muss bei וכצבאים an eine Ableitung von צבא Heer gedacht haben. V. 11 ist משמנה durch ܐܡܝܢ wiedergegegen, wohl eine Reminiscenz an Genes. 49. 20. מֵאָשֵׁר שְׁמֵנָה לַחְמוֹ. An den Schluss von V. 16 (Peš. 15) ist irrthümlich V. 24 zu stehen gekommen; so auch schon Ar., also ein altes Versehen. In diesem Verse ist בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן durch ܒܝܪܚ ܢܝܣܢ wiedergegeben, was jüdisch ist. Für את כל העמקים giebt er die breite Erklärung: ܠܟܠܗܘܢ ܡܠܟܐ ܕܗܘܐ ܗܘܐ ܡܫܬܡܥܐ. V. 18 ist in יִהְיֶה לִּי עֲלֵיכֶם לֵבָב לְיָחַד mit nur oberflächlicher Benutzung des Textes ein ganz anderer Sinn hineingelegt worden, nämlich: „der Herr wird euch das doppelte geben zu dem was in unserem Herzen ist“. Man vgl. hierzu II. Kön. 2. 9. ויהי נא פי שנים ברוחך אלי. Ein Zusatz ist ܠܡܥܕܪܟܘܢ vgl. Targum z. St. לנכלא. בלא חמס בכפי umschreibt er durch: „weil ich nichts gegen euch gesündigt und weil auch nichts Verhasstes in meinen Händen ist“, ויוכח ibid. ist noch weiter ausgesponnen zu „und wird richten zwischen uns, wer dem Anderen Unrecht thut.“ V. 19 wird ורוח durch ܕܓܢܒܪܘܬܐ erläutert; עמשי durch den Zusatz ܒܪ ܡܕܡ mit

עמשא I. Chron. 2. 17 identificirt. לָךְ in demselben V. fasst er als לכה auf und übersetzt damnach ܠܟ. V. 20 ist in unserer Uebersetzung stark geändert: Wir lesen von בְּבֹאוֹ an: „als er ging Krieg zu führen mit den Philistern; und mit Saul wollten sie nicht in den Krieg gehen, den Saul zu unterstützen, weil sie ihn hassten, weil sie insgeheim ein Bündniss geschlossen hatten mit den Grossen der Philister und ihnen gesagt hatten, wir wollen zuerst gehen und unseren Herrn Saul überfallen, wenn er nach Ziklag geht und ihn belagern und ihn lebend gefangen nehmen“. Er las vermuthlich: ועל שאול למלחמה לא עֲזָרֻהוּ כי בעצה שָׁלְחוּ אל סרני פלשתים לאמר: בְּרָאשֵׁינוּ נִפּוֹל אל אדֹנֵינוּ שאול בְּלֶכְתּוֹ אל ציקלג וְנִשְׂאִים עֹדֶנּוּ חַי. Wie man sieht hat er noch die ersten Worte von V. 21 zu 20 gezogen. V. 23 liest er, wie es scheint, vom Athnach an: לֶחֶם הִנֵּה גָדוֹל חֶמְלָתוֹ אֲלֵיהֶם um vor ihm Speise zu essen, weil er sie sehr liebte. Oder hat er מַחֲנֵה אֱלֹהִים, das auch Targ. nicht übersetzt, anstössig gefunden? Vgl. auch Cap. 9. 19. V. 26 statt der Zahl unseres Textes 8700. V. 29 übersetzt er von ועד הנה: und bis zum Tage da Saul getödtet wurde, hüteten sie cet. Was hat er für הנה מרביתם gelesen? V. 33 ist unser Text von לדעת an verlassen. Er giebt „die da thaten schöne und treue Thaten vor dem Herrn“. V. 34 scheint er statt בלא לב gelesen zu haben בכל לב; er übersetzt ܣܕܪܗ ܠܟܠܗܘܢ und führt das noch weiter aus: „um Krieg zu führen gegen die, die gegen David's Herrschaft stritten“. — V. 39 liest er statt שרית wohl שרים daher seine Uebersetzung: ܪ̈ܘܪܒܢܐ. Ob er V. 40 statt לָהֶם gelesen hat לֶחֶם oder ob er ܡܩܪܒܝܢ ܗܘܘ selbständig eingefügt hat, möchte ich nicht mit Sicherheit sagen. Vor V. 41 fügt er ein: „und das sind die Namen der Stämme die ihnen brachten“ (scil. ܡܩܪܒܝܢ ܗܘܘ); es ist das keine Uebersetzung vor הַקְּרוֹבִים.

Cap. XIII. V. 1. לכל נגיד umschreibt er durch: „mit allen Grossen und Herschern Israels“. V. 2. Zu ומן יהוה fügt er die Erläuterung: ܘܢܨܚܢܐ. נפרצה erklärt er durch

ܘܢܣܟܝܟ ܠܟ ܥܘܪܕܠܐ was das Gegentheil von unserem Texte ist. Ich glaube, dass der Uebersetzer das beabsichtigt hat, da ihm פרצה anstössig gewesen sein mag. Er gab seinen Zusatz wohl in Erinnerung an Eccl. 10. 8, indem er den dortigen Text umkehrte. Indessen ist auch möglich, dass unser Text verderbt ist und wir statt ܘܢܣܟܝܟ zu lesen haben ܕܢܣܟܝܟ, eine Aenderung zu der auch Ar. hinführt: ان يزيد لنا في وضايف اخوتنا. Vor ועמדתם ist hinzugefügt ܘܢܬܟܢܫ. V. 3 ונסבה את ארון cet. umschrieben: „und wir werden beten (man hat wohl ܘܢܨܠܐ zu lesen, wofür auch das folgende ܘܢܒܥܐ spricht allerdings hat auch Ar. schon ويأتون vor Gott unserem Herrn) und ihn um Verzeihung bitten wegen unseren Sünden“. V. 4 fehlt der Schluss. V. 5 ist שיחור der Bedeutung nach zutreffend durch ܢܗܪܐ übersetzt; ibid. ist חמת wie auch sonst noch in diesem Buche durch ܐܢܛܝܘܟܝ wiedergegeben. Auch das Targum hat לאנטיוכיא. V. 6 ist am Schlusse ܠܥܠܡܝܢ hinzugefügt wahrscheinlich aus II. Sam. 6. 2. עליו. V. 7. zusätzlich ܘܡܫܡܠܗ ebendaher V. 3. וישאהו. V. 9. Die Lesart ܕܢܟܝ für כידן liegt נכון ebenda V. 6 noch näher. V. 8 ist משחקים sehr absichtlich durch ܡܫܡܫܝܢ umschrieben, weil ein anderes Wort der Heiligkeit des Gegenstandes nicht angemessen erschien. Vgl. Targ. zur Parallelstelle V. 5 משבחין, während Peš. dort ganz anstandslos ܡܫܒܚܝܢ übersetzt. V. 10 ist hinter ויכהו aus der Parallelstelle V. 7 שם ܬܡܢ eingeschoben; für לפני אלהים haben wir „vor der Lade“ ibid. עם אֲרוֹן אֱלֹהִים. V. 12 ist את האלהים durch ܡܢ ܡܪܝܐ wiedergegeben, ebenso Targ. zur Parallelstelle מן קדם יהוה. V. 13. Für ולא הסיר „und es wollte nicht David, dass cet. Parallelstelle V. 10. ולא אבה דויד cet.

Cap. XIV. V. 1 wiederholt er zu grösserer Deutlichkeit vor ויעצר noch einmal das Verbum: ܘܫܕܪ ܠܗ. V. 2. Das zweite ܕܗܘܐ ܡܠܟܐ ܥܠ ܥܡܗ ܐܝܣܪܝܠ ܥܠ ist zu streichen. Es mag zuerst gestanden haben ܡܛܠ ܥܡܗ ܐܝܣܪܝܠ ܥܠ, woraus später durch Verderbniss ܥܠ ܥܡܗ wurde und das dann

als unverständlich zu jenem Satze corrigirt wurde. Bei Ar. fehlt es ganz. V. 3 statt בירושלם haben wir ܡܢ ܐܘܪܫܠܡ vgl. II. Sam. 5. 13, ebendaher der Zusatz ܡܢ ܒܬܪ ܕܐܬܐ ܡܢ ܚܒܪܘܢ, auch die Passivconstruction hat die dortige Stelle. V. 11 übersetzt er den Namen בעל פרצים durch ܦܣܟܐ ܕܦܘܪܥܢܐ; die Targume lassen ihn unübersetzt; statt בידי haben wir ܩܕܡ wie auch Parallelstelle V. 20 לפני (dort hat man zu lesen statt ܠܥܠܡܠܡܗܘܢ ܠܥܠܡܠܡܗܘܢ und ibid. V. 18 ܒܢܘܪܐ statt ܒܢܘܪܐ.) V. 12 zusätzlich „und streuet ihre Asche in den Wind". V. 14 liegt der Uebersetzung: „du sollst nicht heraufziehen, wende dich von ihnen" der Text der Parallelstelle V. 23. לא תעלה הסב אל אחריהם zu Grunde. Was בכאים bedeutet, hat unser Uebersetzer wohl nicht gewusst und es daher das erste Mal ausgelassen, das zweite Mal V. 15 falsch mit ܢܘܪܐ übersetzt.

Cap. XV. V. 1 glaubt er in וימלך zu erkennen וַלְכלי, daher seine Uebersetzung: ܡܫܟܢܬܐ V. 2 eingefügt ܡܫܟܢܬܐ ܕܡܫܟܢܐ. Die Construction ist geändert. Er hat wohl das לא nicht gelesen und לָהֶם statt כִּי אִם; ܠܡܫܡܫܘ ist zu streichen, vgl. auch Ar. In V. 4 ist ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ aus V. 12 heraufgenommen. V. 12 und 13 sind gegen unseren Text verbunden; er liest: „an den Ort der von früher her für sie gebaut war", schiebt ܕܩܕܡ ein und liest statt הכינותי eine Form von בנה, כי lässt er aus. V. 13 liest er לא יפרץ, stimmt aber sonst mit unserem Texte überein. Vielleicht ist aber der Text von Ar. älter. Er giebt: ولا يثلمنا الربّ الاهنا لانّه لم يدننا مثل ذنوبنا. V. 15 sind die letzten zwei Worte ausgelassen, er wiederholt vor ܒܡܫܘܚܬܗܘܢ zu grösserer Deutlichkeit noch einmal ܘܫܩܠܘ, weil es durch eine zu lange Reihe von Worten von dem zu ihm gehörigen Nomen getrennt ist. V. 16 ist ܐܠܗܐ ܕܝܫܝ höchst seltsam. Man kann aber mit Sicherheit annehmen, dass es eine Verderbniss aus den vorhergehenden ܐܠܗܗܘܢ ist und vermuthlich aus späterer Zeit stammt. Ar. hat noch nichts davon. V. 18 ist mit den ersten Worten von V. 19 gegen unseren Text verbunden, ebenso V. 20 und

21. V. 20 hat man statt ܠܡܫܡܫܘ zu lesen [illegible]. Sehr bemerkenswerth ist die Umschreibung von השמינית למנצח על durch „alle Tage in der dritten sechsten und neunten Stunde“. Man wird diesen Satz für eine alte Verderbniss halten müssen, da eine solche Zeitbestimmung sich in der jüdischen Tradition nicht findet. Wahrscheinlich stand ursprünglich da hinter ܬܠܬ noch eine andere Zahl, so dass der Satz zu übersetzen wäre „alle Tage jede dritte Stunde in der dritten(?) der sechsten und neunten. Zu dieser Angabe vergl. Berâchoth, f. 26 b. V. 22 leitet er במשא von נשא tragen ab und übersetzt es durch ܡܫܩܘܠܐ; für מבין ib. liest er מכין oder ähnliches und ergänzt dann das Uebrige: „weil ein Ort für ihn eingerichtet war“. V. 23 hat er sich dazu verführen lassen, שערים dem syrischen ܣܥܪ, mit dem es nichts zu thun hat, gleichzusetzen, daher er dann noch hinzufügen muss, ܡܪܝܐ ܕܡܬܩܒܠ ܠܗ. Derselbe Fehler kehrt V. 24 wieder, während er sonst das Wort richtig durch ܡܫܡܫܝܢ ܡܬܪܥܢܐ wiedergiebt. V. 26 umschreibt er durch ארון ברית יהוה durch „die Lade, in der der Bund Gottes ist“. Ibid. wiederholt er hinter הלוים „waren auch in Byssus gekleidet“; für ועל דויד unseres Textes giebt er „über den Gewändern Davids“. V. 28 schiebt er am Anfange ܘܕܘܝܕ ein aus der Parallelstelle II. Sam. 6. 15. Statt der Instrumente hat er am Schlusse des Satzes: „und verstärkten ihre Stimmen bis zur Höhe“. Er hat vielleicht für במצלתים gelesen במרום. V. 29 wiederholt er zum besseren Verständniss der Construction noch einmal ܘܡܠܠ ܘܡܫܒܚ, in diesem Verse hat er משחק anstandslos durch ܡܫܥܝܢܐ. Man braucht das nicht für eine spätere Verbesserung nach LXX (*παίζοντα*) zu halten; vielmehr kann man ihm eine solche Inconsequenz wohl zutrauen.

Cap. XVI. V. 1 schiebt er vor בתוך ein ܩܘܒܠܗ, am Schlusse umschreibt er לפני האלהים durch „vor der Lade Gottes“. Soll das auch ein Euphemismus sein? V. 2 ist ܚܝܠܬܢܐ die Uebersetzung von צבאות aus der Parallelstelle II. Sam. 6. 18. V. 3 übersetzt er אשפר durch

ܡܢܬܐ; dazu vgl. man Targum zur Parallelstelle V. 19. מנתא. (Peš. dort giebt es durch ܢܣܡܐ wieder, Targum zu unserer Stelle sieht in אשפר ein mit פר Stier zusammengesetztes Wort daher ותברא.) Der Zusatz am Schlusse „und es ging das ganze Volk jeder nach seinem Hause“. Parallelstelle V. 19. כל העם איש לביתו וילך, eine selbständige Ausschmückung von ihm ist dagegen ܠܟܠܗܘܢ ܛܠܝܐ ܡܢ ܣܒܐ entlehnt aus I. Sam. 15. 3. V. 4 erläutert er משרתים durch ܕܡܫܡܫܝܢ ܩܕܡ ܡܪܝܐ. V. 5 fehlen die Instrumente und der Schluss. V. 6 liest er אֵלֶּה הַכֹּהֲנִים. V. 7 ܫܒܚ ܫܘܒܚܗ ist eine beliebte targûmische Redensart; was er mit ܚܡܪܐ ܕܐܫܦ gemeint haben könnte, ist mir unklar. Man wird dafür einfach nach dem hebräischen Texte ܐܡܪܐ ܕܐܫܦ zu corrigiren haben. Vor V. 8 ist noch eine kleine Einleitung eingeschoben. „Und das sind die Anfänge (so wohl ܪܫܐ hier zu übersetzen) der Lieder, die David sprach vor der Lade des Herrn an jenem Tage“ V. 10 fehlt der zweite Theil. V. 11 ist בקשו פניו umschrieben durch ܙܠܘ ܩܕܡܘܗܝ, um den Anthropomorph. zu vermeiden. Das Targum zu ψ. 105 nimmt dagegen an אפיו keinen Anstoss. V. 13 ist aus ψ 105 אברהם eingeschoben. V. 16 versteht er unter ושבועתו die Thorah und schiebt, weil diese dem Isaak noch nicht gegeben war, ܘܠܒܢܘܗܝ vor diesen Namen ein. V. 20 ändert er die Person und verdeutlicht den Sinn von ויתהלכו durch seine Uebersetzung ܘܐܬܗܠܟܬܘܢ. Die zweite Person behält er auch in den folgenden Versen bei. V. 21 übersetzt er לאיש durch ܡܠܟܝܢ. V. 25 giebt er אלהים durch ܡܠܟ̈ܐ wieder, wohl auch eine Art Euphemismus, um von ܐܠܗܐ keinen Plural bilden zu müssen. V. 27 liegt seiner Uebersetzung: ܘܬܫܒܘܚܬܐ ܒܡܩܕܫܗ ψ. 96. 6 ותפארת במקדשו zu Grunde V. 28 und 29 übersetzt er הבו durch ܐܘܕܘ, um die Anschauung zu vermeiden, dass der Mensch Gott etwas geben könne. V. 29 ist ובאו לפניו wohl auch wegen des Anthromorph. durch ܙܠܘ ܩܕܡܘܗܝ wiedergegeben, ib. liest er בהודות statt בהדרת. V. 32 hat er vielleicht statt ירעם

gelesen יִתֵּן. „V. 34 ist aus ψ. 96, 13 eingeschaltet: und er richtet die Welt in Gradheit und die Völker im Glauben“. V. 40 umschreibt er den Schluss weitläufig durch: „und zu thun alles was geschrieben ist in dem Gesetze Gottes, das er gegeben in die Hand Mosis, es zu lehren die Kinder Israel“. V. 41, „und das sind die Namen der Männer, welche standen mit den Liedern cet.“ Statt נִקְּבוּ hat er, wenn unsere Lesart ܐܬܟܬܒܘ richtig ist, gelesen נכתבאר; wahrscheinlicher ist mir aber, dass wir dafür zu lesen haben ܐܬܛܟܣܘ (von ܛܟܣ „ordnen“.) V. 42 lesen wir: „und diese gerechten Männer priesen nicht mit den Geräthen des Preises, mit Cymbeln und mit Pauken und nicht mit Schellen, sondern mit angenehmem Munde und in reinem Gebete und in Gradheit und Einfalt den Herrn den starken Gott, den Gott Israels, den Gott aller Dinge“. Eine höchst merkwürdige Paraphrase, die aber weiter nichts ist, als eine breiter ausgeführte Mischnah. Man vergleiche Tract. Erâchîn Perek 2. legte Mischnah: ולא היו אומרים בנבל ובכנור אלא בפה כדי ליתן תבל בנעימה V. 43 ist eingeschoben „und David entliess das Volk“; ܠܒܝܬܗ ist das zweite Mal zu streichen. את ביתו umschreibt er durch ܠܒܢ̈ܝ ܒܝܬܗ.

Cap. XVII. V. 1. בבית הארזים übersetzt er durch ܒܒܝܬܐ ܕܡܛܠܠ ܒܩܪ̈ܣܐ ܕܐܪ̈ܙܐ dazu vgl. man Targ. zu II. Sam. 7. 2 בביתא דימטלל בכיורי ארזיא (daher auch das Targum zu unserer Stelle ebenso, Peš. dort einfach ܒܒܝܬܐ ܕܐܪ̈ܙܐ) וארון ברית יהוה תחת יריעות übersetzt er durch ܘܐܪܘܢܬܐ ܕܡܪܝܐ ܫܪܝܐ ܒܗ ܒܡܫܟܢܐ ܕܡܪܝܐ. Dass er hier nicht den hebräischen Text der Parallelstelle übersetzte, sondern das Targum ausschrieb, wird recht deutlich. Denn dort ist von אֹהֶל (ܡܫܟܢܐ) nichts zu finden, wörtlich aber stimmt damit das Targum וארונא דיהוה שרי במשכנא. (Auch ברית hat er nach dem dortigen Texte ausgelassen). ܩܝܡܐ von der Lade ist absichtlich vermieden und dafür der feierliche Ausdruck ܫܪܝܐ gebraucht. V. 2 hinzugefügt ܐܠ aus der Parallelstelle V. 3. לֵךְ. V. 5 hinter ישראל hinzugefügt ܡܢ

ܡܢ ܢܒܝܐ aus der Parallelstelle V. 6; ib. hinter ואריה eingeschoben ܡܗܠܟ als Uebersetzung von מִתְהַלֵּךְ Parallelstelle V. 6. V. 9 hat er vielleicht statt לבלותו gelesen לְהַגְלוֹתוֹ; daher übersetzt er ܠܡܫܬܠܡܘܬܗ. Oder ist das eine Erläuterung von ihm? V. 10 umschreibt er: ובית יבנה לך durch ܕܡܠܟܘܬܐ ܡܩܝܡܐ ܗܘ ܠܟ ܠܥܠܡ, dazu vgl. Targum zur Parallelstelle V. 11. ארו מלכו יקיים לך יהוה. V. 11 ist ܘܬܬܕܡܟ die Uebersetzung von ושכבת Parallelstelle. V. 12 übersetzt er אשר יהיה מבניך durch ܕܢܦܘܩ ܡܢ ܚܨܟ. Auch LXX bieten ὅς ἔσται ἐκ τῆς κοιλίας σου. Beides rührt aus der Parallelstelle V. 12 her אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֵּעֶיךָ, ib. hinzugefügt ܠܥܠܡ aus Parallelstelle und für כִּסְאוֹ — ܟܘܪܣܝܐ ܕܡܠܟܘܬܗ ebendaher. V. 13 der Schluss „von Saul, der vor dir war" Parallelstelle 15. V. 17 scheint er bei der schwierigen Stelle כתור האדם cet. unseren Text mit dem der Parallelst. zusammengeschweisst zu haben. Denn ܕܫܠܡ in seiner Uebersetzung scheint auf תורת Parallelst. 19 hinzuweisen. Das Weitere ist eine targumische Ausschmückung, den Sinn des Satzes hat er natürlich nicht erfasst. „Und alle Menschen die dich fürchten mit ihrem ganzen Herzen, führst du aus der Finsterniss zum Lichte (המעלה) Herr der Herren" ist seine Uebersetzung. V. 18 ist vor ואליך eingeschoben ܠܡܫܡܠܠܘ aus Parallelstelle V. 20. V. 18. 19. 20 ist eine ziemliche Verwirrung, die ich nicht ganz sicher corrigiren kann. V. 18 beginnt hinter אליך der Text von Parallelstelle 20 von וְאַתָּה ܝܕܥ ܒܬܪܥܝܬܗ ܕܥܒܕܟ ܡܪܝܐ ܡܬܪܥܝܬܐ übersetzt: ואתה ידעת את עבדך אדני יהוה. V. 19 übersetzt er, als ob dastände בעבור לב עבדך „weil du weisst was in dem Herzen deines Knechtes ist" (ܠܒܐ wollte er vielleicht von Gott vermeiden) statt ܠܡܫܘܕܥܘ hat man vielleicht zu lesen ܠܡܫܡܥܕܘ. V. 20 ist nach der Parallelstelle 22 statt ܡܛܠ zu lesen ܪܒ ܐܢܬ. Ohne diese Aenderungen ist, glaube ich, der Text unverständlich. V. 21 ist ܢܣܝܢܐ vermuthlich jüdischer Sprachgebrauch; denn ܢܣܐ hat im Syrischen nur die Bedeutung „versuchen", unser Wort muss aber im Sinne des hebräischen נִסִּים Wunder (während נִסָּיוֹן da auch nur

„Versuchung" heissen kann) stehen. Von ואשר הלך übersetzt er frei: „dass du dich offenbart hast vom Himmel und sie befreit und um ihretwillen hast du grosse und furchtbare Wunder gethan und grosse Plagen den Aegyptern zugefügt, bis du sie herausgeführt aus ihrer Mitte". V. 23 hat er für יֵאָמֵן — ܢܬܩܝܡ Parallelstelle V. 25. הָקֵם; ebenda für על בֵּיתוֹ ܥܠ ܒܢܝ ܒܝܬܗ Targum zur Parallelstelle על אנש ביתה (Peš. dort wörtlich). V. 25 ist er durch גלית veranlasst worden אזן im Sinne von Geheimniss zu nehmen; ib. fügt er hinter עבדך ein ܫܠܡܘܗ hinzu, das die Uebersetzung von את לִבּוֹ Parallelstelle 27 ist, ebendaher stammen die beiden Schlussworte ܠܨܠܘܬܐ ܗܕܐ. V. 26 vor ותדבר hinzugefügt: ܘܟܠ ܡܠܟܝܢ ܛܒܬܐ anlehnend an die Parallelstelle 28 ודבריך יהיו אמת. V. 12. Statt הואלת der Imperativ wie auch Parallelstelle; der Schluss ist geändert nach dem Targ. zur Parallelst. „denn du Herr hast es gesagt und von deinem Segen werden gesegnet die Häuser der Gerechten für immer". ܘܡܢ ܒܘܪܟܬܟ ܡܬܒܪܟܝܢ ܒܬܝܗܘܢ ܕܙܕܝܩܐ Targ. zur Parallelst. ומברכתך יתברכון בתי עבדך צדיקיא. (Im hebr. Texte ist für ܙܕܝܩܐ keine Andeutung und Peš. dort hat nur ܢܬܒܪܟ ܒܝܬ ܥܒܕܟ. Auch unser Targûm z. St. hat nichts davon.)

Cap. XVIII. (Parallelst. II. Sam. 8.) V. 1 fügt er hinzu ܫܘܠܛܢܐ ܕܡܕܝܢܬܐ, eine Uebersetzung von מתג האמה Parallelst. 1. Die Worte ܘܥܒܕܝܢ ܗܘܘ ܡܕܒܪܝܢ ܠܗ sind eine Ausschmückung von ܘܡܫܥܒܕܝܢ. Vielleicht aber sind sie die Glosse eines Abschreibers. V. 3 fehlt חמתה wie auch Parallelst. להציב ידו übersetzt er ܢܣܒ ܐܬܘܪܗ, dazu vgl. Targ. zur Parallelst. 3 לאשנאה תחומיה. V. 6. eingefügt ܡܠܟܐ aus Parallelst. 6. נציבים. V. 8 haben wir statt כון — ܒܪܘܬܐ aus Parallelst. 8 בֵּרֹתַי. Hiernach ist Perles Meletemata Peschitthoniana p. 47, der es vermuthungsweise „Berythus" gleichsetzt, zu berichtigen. Unter den Kupfergefässen führt er „eherne Stiere" auf, die in unserem Texte nicht vorkommen. V. 9 תעו מלך חמת übersetzt er mit ܡܠܟܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ, vgl. Cap. XIII. 4 u. a. m. V. 10 statt הדרם

haben wir ܡܠܟܐ aus Parallelst. 10; ib. vor וכל eingeschoben ܘܐܘܪܫܠܡ ܕܡܠܟܐ aus Parallelst. 10 וּבִידֵי V. 11. Hinter הגוים eingefügt ܕܟܒܫ aus Parallelst. 11. V. 13.

Cap. XIX (Parallelst. II. Sam. 10). V. 1 Hinter וימלוך eingeschoben ܚܢܘܢ aus Parallelst. 1. V. 3 Hinter לחנון eingeschoben ܡܪܒܪܒܢܘܗܝ aus Parallelst. 3 אֲדֹנֵיהֶם. V. 4 Hinter ויגלחם eingesch. ܦܠܓܘܬ ܕܩܢܝܗܘܢ ܘܦܠܓܘܬ ܣܦܪܝܗܘܢ das Erstere aus Parallelst. 4, das Andere ist seine eigene Zuthat. V. 5 fehlten וילכו und על האנשים wie auch Parallelst. 6. V. 6 setzt er צבה dem modernen ܢܨܝܒܝܢ gleich, eine Verwechslung, die auch später von den Syrern immer aufrecht erhalten wird; ibid. ist die Wiedergabe von ארם מעכה durch ܚܡܨ bemerkenswerth. V. 7 schiebt er nach dem Könige von Haran noch die Könige von Edom, Aram Naharaim und Nezîbîn ein. V. 9 haben wir statt הָעִיר ܬܪܥܐ aus Parallelst. 8 הַשַּׁעַר; hinter המלכים schiebt er selbständig ein ܗܢܘܢ ܘܡܠܟܝܗܘܢ. V. 12. Hinter מִמֶּנִּי eingeschoben ܐܢܐ aus Parallelst. 11 והלכתי. V. 13 hat man wohl zu lesen ܬܬܩܦ ܘܢܬܬܩܦ, was sich dann wörtlich deckt mit dem Targ. zur Parallelst. תְּקַף וְנִתְתַּקַּף (während Peš. dort ܐܬܠܒܒ ܘܢܬܠܒܒ). V. 14 umschreibt er לפני ארם למלחמה durch ܠܡܬܟܬܫܘ ܥܡ ܐܪܡܝܐ vgl. Targ. zur Parallelst. לאגחא קרבא עם אינש. V. 15 haben wir ܘܥܠܘ für ויבא aus Parallelst. וישב. V. 16 ist hinter הנהר eingeschoben ܘܐܬܘ ܠܚܝܠܡ aus Parallelst. 17 ויבאו חילם. In V. 18 hat er הֵמִית wohl absichtlich ܐܬܩܛܠ übersetzt um zu mildern.

Cap. XX. V. 1 scheint er anders als wir zu lesen. Statt ܘܐܬܐ hat man glaube ich zu verbessern ܘܐܬܐ. Zu ܕܗܒ fügt er den echt tarchumischen Zusatz: ܡܪܓܠܝܬܗܘܢ ܕܕܗܒܐ. V. 2 hinter ראשו eingeschoben „und wog sie". V. 3 scheint er bei וישר an וַיְאַסֵּר gedacht zu haben, da er es mit ܘܐܣܪ übersetzt. Die fünf Marterinstrumente, die in diesem Verse aufgezählt sind, mögen nicht alle dem ursprünglichen Uebersetzer angehört haben, ܡܫܟܠܐ und ܡܓܪܪܬܐ mögen erklärende Glossen sein. Bemerkenswerth ist noch in diesem Verse sein mildernder Zusatz von dem auch Parallelst.

nichts hat „und er tödtete keinen von ihnen, sondern ging und siedelte sie an in Städten des Landes Israel". Nach Michaelis Bemerkung s. v. ܡܚܣܕܢܘܬܐ hätte er für הרפא V. 6 gelesen חרפה von חרף lästern. Nach einer Bemerkung aber, die ich Herrn Professor Nöldeke verdanke, wäre ܓܒܪܐ eine Corruption aus הרפא = ܗܪܦܐ; ܡܚܣܕܢܘܬܐ wäre dann eine alte Glosse, die schon die Lesart ܓܒܪܐ voraussetzte. Unterstützt wird diese Ansicht dadurch, dass wir V. 5 in unserem Texte eingeschoben finden hinter לַחְמִי ܕܡܢ ܒܢܝ̈ܐ ܕܓܒܪܐ ܡܚܣܕܢܘܬܐ, wo sich ܡܚܣܕܢܘܬܐ deutlich als Glosse zeigt. (In V. 4 denkt er an הרפאים, das auch Gen. 14. 5, durch ܓܢܒܪܐ wiedergegeben wird.) V. 8 am Anfange ܘܬܘܒ eingeschoben aus Parallelst.

Cap. XXI. (Parallelst. II. Sam. 24.) V. 3 Hinter כהם ist hinzugefügt ܘܐܝܬܝܗܘܢ aus Parallelst. 3 וכהם, ebendaher „und die Augen meines Herren des Königs sehen." Statt זאת lesen wir ܦܬܓܡܐ ܗܢܐ wie dort בדבר הזה, ebenso fehlt wie dort der Schluss von למה. V. 5 umschreibt er ויהודה durch ܘܫܒܛܐ ܕܒܝܬ ܝܗܘܕܐ, eine Redensart, die sich auch sonst in den Targumen findet. Vgl. Targum II zu Esther in Lagarde's Ausgabe p. 224. Z. 16. מלך שבטא דבית יהודה. V. 6 setzt er hinzu — ܘܟܗܢ̈ܐ, weil er deren enge Verbindung mit den Leviten kennt; ib. schiebt er einen erläuternden Zusatz ein „und es wollte sie Joab nicht zählen". V. 7 umschreibt er על הדבר הזה durch „weil er Israel gezählt"; Schluss absichtlich ausgelassen. V. 9 ist aus der P. 11 eingeschoben „und David stand am Morgen auf". V. 10 fügt er zu שלש die Erläuterung ܬܠܬ hinzu. V. 12 übersetzt er נִסְפֶּה ungenau durch ܬܬܡܣܟܢ (er hat auch vielleicht etwas Anderes gelesen) und daran schliesst sich ein Zusatz aus Parallelst. 13 „und er verfolgt dich". „Und er wird über dich herrschen," ist dagegen ein eigener Zusatz. דָבָר fehlt und בארץ erläutert er durch „in Israel". V. 13 statt des Singulars אפלה der Plural ܢܦܠ wie auch Parallelst. 14. V. 16 ist am Schlusse des Satzes ܘܡܠܟܐ noch einmal wiederholt, weil das erste ihm zu weit von dem zu ihm gehö-

rigen Attribute entfernt schien. V. 17 ist der erste Theil wie Parallelstelle 17, zu ܚܒܠܐ fügt er erläuternd hinzu ܠܡܬܟܢܫܘܬܐ. Den Schluss hat er vermuthlich gelesen: ובעם כלא למגפה „und im Volke möge aufhören die Pest.“ V. 18 ändert er die Construction nach Parallelst. 18 „gehe und baue“ עלה הקם. V. 20 ist ganz geändert: „Und David sah den Engel, welcher verdarb im Volke, dass er seine Hand zurückzog und nicht ferner verdarb.“ Er scheint עַמּוֹ מְחַבֵּל gelesen zu haben. V. 22 übersetzt er בכסף מלא durch ܒܟܣܦܐ ܡܫܡܠܝܐ ܢܬܠ. Auch das Targ. zur Parallelst. hat בדמין. V. 25 haben wir „und David kaufte von O. jenen Ort der Tenne für fünfzig Stater“ vgl. Parallelst. 24 — בכסף ויקן דויד שקלים חמשים. (Die gewöhnliche Uebersetzung von שֶׁקֶל ist ܡܢܝܐ; II. Kön. 7 wird es mehrfach durch ܡܬܩܠܐ wiedergegeben; ebenso Neh. 5. 15 (so immer von Onkelos.) ܐܣܬܪܐ findet sich ausser an unserer Stelle noch II. Kön. 7 und Neh. 10. 32. Vgl. die im Ârûch s. v. אסתרא angeführten Talmudstellen. V. 26 erwähnt er unter den Opferthieren auch ܐܡܪܐ, die unser Text nicht hat; באש מן השמים verdeutlicht er durch „und es fiel Feuer vom Himmel und verzehrte die Opfer, die auf dem Altare waren“. V. 28 am Schlusse hinzugefügt: ܕܩܘܕܫܐ ܢܘܪܐ. V. 29 am Anfange eingeschoben „und er betete dort“; von ומזבח fehlt. V. 30 beginnt bei בָּעֵת; das Folgende hat er vielleicht באימה gelesen, daher seine Uebersetzung „und in jener Zeit fürchtete sich David sehr“ cet.

Cap. XXII, V. 1. In ויעמד verkennt er die Function des Wâw conversivum und übersetzt daher das Futurum ܘܢܩܘܡ (er hat auch vermuthlich ויעמדו gelesén). V. 4 vor והבית hinzugefügt: ܡܟܬܒܝܢ ܗܘܘ ܐܝܟܢܐ ܕܟܬܝܒܐ vielleicht eine Reminiscenz an ψ. 40. 8 und am Schlusse „und es fehlte an Nichts“. V. 5 ändert er die Construction; er giebt „du wirst bauen das Haus dem Herrn“. V. 10 für לבן — ܐܝܟ ܒܪܐ und für לאב — ܐܝܟ ܐܒܐ, um den Anthropomorphismus zu vermeiden. Man vergl Targ. zu II. Sam. 7. 14. יהי לי דמי כבר. V. 11 giebt er בינה durch ܬܘܩܢܐ wieder. Die ersten Worte von 12 sind noch zu 11

gezogen. V. 12 ist על ישראל erläutert durch ܠܡܫܠܛܘ ܠܐܝܣܪܐܝܠ. V. 13 las er vielleicht אין מספר für אין משקל, dahinter ein Zusatz: „und alle Menschen, die auf der Erde wandeln, vermöchten nicht die Summe seines Gewichtes zu zählen“. V. 14 giebt er weitläufig: „und alles dies habe ich bereitet, alles was nothwendig ist zum Baue des Hauses des Herrn“ בעניי fehlt. V. 15 ist am Anfange zum besseren Verständniss ܘܗܫܐ eingeschoben. V. 16 vor לזהב noch ܒܨܒܝܢ eingefügt; ebenda umschreibt er עמך durch ܡܥܕܪܢܟ, vielleicht weil er darin einen Anthropomorph. witterte. Allerdings haben wir im folgenden Verse anstandslos ܥܡܟܘܢ; indessen steht daneben noch ܘܡܥܕܪ ܠܟܘܢ und so durfte ܥܡܟܘܢ dann ohne Anstoss stehen bleiben. Statt בידי ib. las er vielleicht בידכם, da er ܡܢ ܥܡܟܘܢ übersetzte. V. 19. לדרש ליהוה. Diese in der Chronik so häufige Redensart wird in unserer Uebersetzung durchweg mit ܠܡܬܒܥܘ ܡܢ ܩܕܡ ܡܪܝܐ wiedergegeben. Das Targ. z. St. bietet למתבע מן קדם יהוה wozu רחמין oder אולפן zu ergänzen, vielleicht auch zu corrigiren ist. An der Stelle Gen. 25. 22., in der diese Redensart auch vorkommt, giebt das babylonische Targum למתבע אולפן מן קדם יהוה, während die beiden Recensionen des jerusalemischen Targums es als „beten“ auffassen, dem לדרש aber dadurch gerecht werden, dass sie das Gebet im בֵּית הַמִּדְרָשׁ verrichten lassen. Targ. Jerušalmi I giebt: ואזלת לבי מדרשא דשם רבא למבעי רחמין מן קדם יהוה. Den Schluss umschreibt er „und bauet das Haus wegen seines grossen Namens, der über uns genannt worden ist“.

Cap. XXIII. V. 4 ist stark verändert: „Und David stellte von ihnen (Männer) auf, die Aufseher sein sollten über die Werke des Hauses des Herrn je 24 über 1000 und Schreiber je 6 über 100“. Wie man sieht hat er sich den Text ganz willkürlich zurecht gemacht. Ebenso selbständig ist V. 5 in unserer Uebersetzung: „Dass sie schauen sollten auf den Bau und Stand halten und eifern mit ihrer Kraft und mit ihrem Eifer in ihren Werken und Rechnungen und mit ihrem Vermögen und dass sie mit Almosen speisen sollten die Armen. Und David stellte auf über die Armen und Kranken Oekonomen und Vor-

steher, dass sie kleiden und ernähren sollten die Armen, je einen über zehn, und an nichts sollten sie es ihnen fehlen lassen". Von dieser breiten Auseinandersetzung findet sich im ganzen A. T. nicht eine Spur. Er begeht damit einen starken Anachronismus, dass er die Armenvorsteher von David eingesetzt sein lässt. Man kennt sie erst nach der Zerstörung des Tempels. Sie werden im Talmud Baba bathra f. 8[b] f. 10[a] als גבאי צדקה erwähnt, wo sich weitläufige Vorschriften über Armenpflege finden. Davon aber, dass „je einer über zehn" sein sollte, finden wir dort nichts, und mag er irgendwoher עשרה herausgelesen haben. V. 6 scheint lückenhaft überliefert zu sein. In V. 9 stammt das letzte Wort aus dem folgenden Satze. V. 14 ist איש האלהים absichtlich in ܢܒܝܐ ܘܡܚܙܝܢܐ geändert. V. 17 hat er den Schluss missverstanden. Er hat statt רבו למעלה — ܘܪܫ ܡܫܡܫܢܐ (so schon Ar.). Er hielt also רְבוֹ für einen Namen und למעלה für synonym mit ראש. Indessen kann auch unser Text fehlerhaft sein und ܡܫܡܫܢܗ aus dem vorhergehenden oder folgenden Satze durch Abschreiberversehen eingeschoben. (Echt targumisch ist die Erläuterung ܘܠܐ ܣܓܝܘ zu: „er hatte keine anderen Söhne".) V. 22 ist אחיהם dem Sinne nach richtig durch ܕܕܝܗܘܢ ihre Vettern wiedergegeben. (Nebenbei bemerkt, eine der wenigen Correcturen in Lee's Ausgabe; in der Londoner Polyglotte fehlt das Wort). V. 26 hielt er אין vermuthlich für אִנּוּן „sie". V. 27 las er חמם statt הֵמָּה. V. 28 hat er statt החצרות gelesen החצצרות, daher seine Uebersetzung „über die, welche bliesen auf glatten und gebogenen Hörnern". Ein ebenso merkwürdiges Missverständniss ist ihm V. 29 begegnet, wo er für לכל משורה ומדה las לכל משרר, ומֹדֶה daher übersetzt er: ܘܠܟܠܗ ܕܡܫܡܫܝܢ ܘܡܫܘܕܝܢ. V. 31 erklärt er לחדשים durch ܠܪܝܫ ܝܪܚܐ. V. 32 umschreibt er den Schluss: „wenn sie bedienen mussten im Hause des Herrn".

Cap. XXIV. V. 2 לפני אביהם erläutert durch ܩܕܡܘܗܝ ܕܐܒܘܗܘܢ. V. 5 ist der Zwischensatz von כי היו — האלהים wohl absichtlich ausgelassen. V. 6 scheint er an der zweiten Stelle gelesen zu haben: וְאֶחָד אַחֵר. Die Namen in der folgenden Liste sind wieder theilweise stark verstümmelt. Als 12. tritt

auf ܐܠܚܡܘܙܨ, das ist verderbt aus ܐܠܚܡܡܪ. Der 14. ܐܣܪܐ ist durch ein Abschreibeversehen aus dem folgenden (17.) entstanden. V. 19 ist כמשפטם doppelt übersetzt durch ܐܝܟ ܢܡܘܣܗܘܢ und ܐܝܟ ܕܡܬܦܩܕܐ ܠܗܘܢ. Das zweite wird wohl die Glosse eines Späteren sein. Von V. 25 ist die Reihenfolge des Textes geändert. Es beginnt V. 1 von Cap. XXV wo er שָׂרֵיו statt וְשָׂרֵי liest. Dann fährt er bei V. 30 in der Mitte fort. Den Schluss übersetzt er: „der Jüngere wie sein älterer Bruder“ was הראש לעמת אחיו הקטן wiedergeben soll. Dann fährt er in der Mitte von Cap. XXV V. 1 wieder fort. 27, 28, 29, 30 fehlen ganz.

Zu Cap. XXV ist nur zu bemerken, dass die Namen arg verderbt sind, auch fehlt der Schluss von 4, 5, 6 und der Anfang von 8.

Cap. XXVI. V. 2 steht ܕܨܘܪܐ ursprünglich wohl für ܐܨܘܪܝܐ. Ein Späterer hat dann noch ܐܨܘܪܝܐ hinzugefügt. V. 10 übersetzt er weitläufig: „und sein ältester Sohn war ihm gestorben und es setzte ihn sein Vater nach ihm ein zum Haupte und es nannte ihn sein Vater nicht mit dem Namen des Erstgeborenen“. (Weil im Texte steht, כי לא היה בכור, so folgert er daraus, dass sein Erstgeborner gestorben war. LXX zur St. geben *φυλάσσοντες τὴν ἀρχήν*. Sie haben שֹׁמְרֵי statt שִׁמְרִי gelesen). Cap. XXVII fehlt ganz.

Cap. XXVIII. V. 2 ist der Anthropomorphismus in ולהדם רגלי אלהינו umschrieben durch ܘܠܐܬܪܗ ܕܫܟܝܢܬܗ ܕܐܠܗܢ „und zu dem Orte der Šechina unseres Gottes“. Derselben Aengstlichkeit, mit der er Anthropomorphismen vermeidet ist auch zuzuschreiben, dass er כסא מלכות יהוה ändert in ܟܘܪܣܝܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܐ, um nicht den Schein aufkommen zu lassen, als hätte David in der That den Thron Jahves inne. V. 7 giebt er ܘܐܢܗܘ ܕܠܐ ܢܨܠܐ für אִם יֶחֱזַק; er scheint das merkwürdigerweise im Sinne von „halsstarrig sein“ gefasst zu haben. V. 8 ist ובאזני אלהינו wegen des Anthropomorphismus übers. durch ܘܩܕܡ ܡܪܝܐ, am Schlusse fügt er hinzu: „und dass es nicht zu Grunde gehe“. V. 9 ist דע את אלהי אביך wohl nicht ohne Grund geändert in: „erkenne alles was mir Gott befohlen hat“. Es war ihm vielleicht anstössig, dass angenommen wurde, man könne Gott erkennen. Die

Doppelübersetzung von ובנפש חפצה durch: ܘܒܪܥܝܢܐ ܕܢܦܫܐ und ܘܠܐ ܡܢ ܐܠܨܐ ist kaum ursprünglich; das Erstere wird eine Glosse sein. Das letzte Wort hat er augenscheinlich דיע gelesen und zum folgenden Satze gezogen, daher der Anfang von V. 10 ܕܝ ܣܡܢ. V. 11 ergänzt er zu den חדריו הפנימים noch „und der äusseren Kammern". V. 12 ist stark geändert. Er giebt: „und des Schatzhauses und des Hauses des Dienstes für das Haus des Herrn und des Schlachthauses und des Hauses der Getränke und des Hauses der Lampenanzünder". V. 13 und 14 fehlen. V. 15 scheint er statt ומשקל gelesen zu haben ומקום; daher seine Uebersetzung ܘܡܕܘܟܬܐ. V. 18 und 19 fehlen. (Ar. hat sie, es scheint aber spätere Correctur nach LXX oder dem hebr. Texte zu sein.) V. 21 zur Verdeutlichung vor לכל eingefügt: ܐܡܠܟܗ ܐܢܘܢ und so sind noch mehrfach in diesem Verse Verba eingefügt, der allerdings dadurch, dass er kein einziges Verbum enthielt, ihm unklar vorkommen musste, so vor והשרים — ܗܘܐ ܐܣܡܟܗ ܠܗܘܢ.

Cap. XXIX. V. 1. Hinter אלהים zusätzlich „von allen meinen Söhnen", „weil er ein weiser und verständiger Jüngling ist". Das Folgende ist stark umschrieben: „denn die Arbeit, die ihm gegeben worden ist, ist nicht klein, sondern gross, weil sie dem Menschen so noch nie gegeben ist". Ich muss dahingestellt sein lassen, ob er etwas Anderes las. V. 2 liest er וכל כחי; die edlen Steine fasst er kurz zusammen zu ܟܐܦܐ ܝܩܝܪܬܐ ܘܡܢܚܡܬܐ. V. 3 übersetzt er: „Und alles was das Haus erforderte habe ich gerüstet und eingerichtet dazu aus meiner Armuth (aus I. Chron. XXII. 13. בעניי) und Geld habe ich aufgewendet für die Ausgaben des Hauses aus meiner Armuth." V. 4 macht er aus den drei Tausend eine Million und aus den 7000, — 200000 recht augenscheinlich in der Absicht, den Tempel noch prächtiger erscheinen zu lassen In V. 5. las er einmal falsch und spinnt dann seine falsche Auffassung, ohne auf den Text Rücksicht zu nehmen weiter. Er giebt (von מלאכה an): „und für alle Arbeiten, damit das Werk vollendet würde in seinem Monat, das

Werk solle nicht verzögert werden, sondern vollendet, wie es nach seiner Berechnung nothwendig war". Sein Missverständniss erklärt sich daraus, dass er für ביד חרשים las בירח. V. 6 giebt er am Anfange „und es versammelten sich". Für ואדרכנים רבו giebt er: „gutes Zinn für die Canäle". Ich sehe nicht, wieso er zu dieser Uebersetzung kommt. Dem Erz fügt er das Beiwort „Korinthisches" zu. (Dieselbe Erläuterung findet sich Esra 6. 27.) V. 8 führt er statt der Steine Silber und Gold auf. V. 9 ändert er tendentiös: „weil mit vollem Herzen sie David dem Herrn dargebracht hatte", um David allein als Schenker hinzustellen. V. 11 ist כי כל בשמים ובארץ übersetzt durch: „weil du herrschst im Himmel und auf der Erde"; er las statt כל vielleicht מלך. Die letzten drei Worte, die er vielleicht nicht verstand, übersetzt er: „Weisheit, Kraft und Erkenntniss". V. 12 ist בידך wegen des Anthropomorphismus durch ܩܕܡ, umschrieben, das andere Mal ist es ausgelassen. לכל ist weiter ausgesponnen zu: „alle Geschöpfe, die du erschaffen hast". V. 14 übersetzt er (von עִמִּי an): „weil ich von allen meinen Lehrern gelernt habe, weil dein Lebenspfad mir geholfen hat (Der erste Theil ist aus ψ. 119. 99. מכל מלמדי השכלתי) und du bist unsere Hoffnung". Auch V. 15 ist stark umschrieben: „Weil wir gleichen dem Dampfe des Topfes und weil wir geringe Bewohner sind vor dir auf der Welt" am Schlusse „denn du herrschtest früher über unsere Väter und hast ihnen vorgeschrieben, auf welchem Wege sie wandeln sollen, um zu leben". V. 16 (ohne Rücksicht auf unseren Text): „Und dich grüssen wir Herr unser Gott, dass du uns befreiest von allen Völkern, die uns angreifen und schwächen und uns sagen wo ist euer Gott dem ihr dienet". (Das Letztere Reminiscenz an ψ. 115. 2. למה יאמרו הגוים איה נא אלהיהם.) Unter התנדב V. 17 versteht er das Anstimmen des Gesanges daher ܡܥܢܝܐ und ܡܥܢܝܢ. V. 18 ist זאת erläutert durch: „dies alles was du uns versprochen hast" und die Uebersetzung von והכן לבבם אליך „und wende unser Herz (gegen den Text) deiner Furcht zu" ist wieder

um den Anthropomorphismus zu vermeiden, von ihm gegeben. Vor V. 19 ist eingeschoben: „ich David stimmte an und habe gesagt“ und am Schlusse, damit die ܬܫܒܘܚܬܐ ܕܡܙܡܘܪ auch mit einem Preise schliesse: „damit geheiligt werde dein grosser Name und gepriesen in der Welt, die du geschaffen vor denen die dich fürchten“. V. 20 ist וישתחוו cet.` übersetzt: „und sie fielen nieder und bückten sich vor dem Herrn und segneten auch den König David“. Man sieht, dass der Uebersetzer absichtlich die Construction unseres Textes verlassen hat, um David nicht derselben Ehre theilhaft werden zu lassen. V. 22 fehlt שנית und וימשחו ליהוה לנגיד. V. 23 ist כסא יהוה umschrieben durch: „der Thron der Herrschaft des`Herrn“. V. 24 fehlen die ersten drei Worte. V. 25 umschreibt er den Schluss: „so dass er keinem der Könige Israels die vor ihm waren, glich“. V. 26 hat er: „Und David, der Sohn Israels setzte ein seinen Sohn Salomon in seine Herrschaft über ganz Israel“. V. 27 ist am Schlusse hinzugefügt: „über ganz Israel und Juda“. In V. 28 ist ܗܠܟ sicher als ungehöriges Einschiebsel zu streichen. Es ist nämlich eine Glosse, die das ܥܡܩ̈ܘܡ ܒܨ̈ܐ erklären sollte, da der Plural immerhin bei einem solchen Abstractum etwas Auffälliges hat. „Und war gewachsen im Reichthum der Welt und ihrer Ehre“ ist die Uebersetzung von עשר וכבוד (das er mit ܢܨܒ, wie es scheint, nicht verbinden wollte.) Am Schlusse des Capitels ist hinzugefügt: „Und David that, was schön war, vor dem Herrn und nicht wich er von dem, was er ihm befohlen, alle Tage seines Lebens.“

(Schluss folgt im nächsten Heft.)

Zur Erklärung des Papiasfragments
bei Euseb. hist. eccl. III, 39. § 3. 4.

Von

Prof. Dr. H. Lüdemann in Kiel.

(Schluss.)

Mit jenem Cognomen eng verbunden kam dann der Name jenes Johannes auf die Generation, zu deren Zeit Papias schreibt, und wenn er nunmehr jenes Mannes gedenkt, so ist es ihm bereits unmöglich, ihn anders als ὁ πρεσβύτερος zu nennen. Dass er diese, ihm, wie Eusebius zeigt, völlig geläufig gewordene Verbindung: ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης nicht auflöste, wenn er neben diesem Manne einen anderen nannte, bei welchem sich ein solcher Verschmelzungsprocess des πρεσβύτερος-Namens mit dem nomen proprium historisch nun einmal nicht vollzogen hatte, war nur natürlich, ohne dass deshalb der Schluss erlaubt wäre, Papias würde dem Aristion die Bezeichnung πρεσβύτερος im genealogischen Sinne versagt haben. Er konnte das gar nicht. Aber wenn er im Sinne hatte, sogleich zu schreiben „ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης", so ist es nur zu begreiflich, wenn er nicht unmittelbar vorher schrieb: ὁ πρεσβύτερος Ἀριστίων, weil die Bezeichnung diesem letzteren wohl in dem generellen Sinne, dass er zur Classe οἱ πρεσβύτεροι zählte, nicht aber in dem singulären Sinne wie dem Johannes zukam.

W. wird nun zwar einwenden, die Benennung ὁ πρεσβύτερος bedeute bei diesem Johannes gar keine persönliche Auszeichnung, sondern diene lediglich zu seiner Unterscheidung vom Apostel.[1]) Unter gewissen Voraussetzungen über die kleinasiatische Johannestradition, die W. wenigstens nirgends entschieden ablehnt, kann dieses Dringen auf eine von Papias beabsichtigte Unterscheidung der beiden Johannes nicht ohne Lächeln vernommen werden. Es muss W. selbst sehr fraglich erscheinen, ob bei Papias ein wirkliches Bedürfniss vorlag, den πρεσβύτερος, der bei ihm im hellsten Vordergrunde steht (vergl. Eusebius' Angaben) von der schattenhaften Gestalt seines Apostels Johannes noch besonders zu unterscheiden.[2]) Und auch wenn man der gegenwärtigen Bestreitung der kleinasiatischen Tradition vom Apostel Johannes nicht in allen Einzelheiten zustimmt, so darf mit Rücksicht auf nicht wegzubringende wunderbare Thatsachen innerhalb der nächstfolgenden Literatur heute wohl gefragt werden, ob in Kleinasien während des zweiten Jahrhunderts nicht vielmehr das bewusste oder unbewusste Interesse bestanden habe, die Unterscheidung zwischen den beiden Johannes in den Hintergrund treten und verbleichen zu lassen. Aber abgesehen hiervon: ein Umstand schliesst es direct aus, dass man unsern Johannes durch jenen

---

1) „Papiasfragm." S. 111 u. ö.

2) Der Nachweisung dieser Schattenhaftigkeit, wie sie eins der Hauptresultate Weiffenbachs ist, stimme ich vollkommen bei, wenn ich auch nicht in allen Einzelpunkten, besonders was die Namenreihe betrifft, mit ihm übereinkomme. Doch ist das irrelevant. Jedenfalls ist das Papiasfragment auch meines Erachtens ein Document, welches sich bezüglich der kleinasiatischen Johannestradition wenig über diejenigen Schriftstücke erhebt, die wie der Polykarp-Brief, die späteren kanonischen Schriften, die Ignatianen u. A. den Apostel Johannes vollkommen ignoriren. Bekanntlich treffen die Bestreiter jener Tradition mit den extremsten Vertheidigern derselben in der Behauptung der Einzigkeit des Johannes zusammen. Consequenter als W. behauptet daher schon Zahn (a. a. O. S. 665) ganz ähnlich wie die obige Ausführung, dass dem Johannes der πρεσβ.-Name in ganz singulärem Sinne beigelegt sein müsse. Uebrigens wieder ein Beispiel von der Berührung der Ansichten aus völlig differenten Motiven. —

Beinamen von dem Apostel habe unterscheiden wollen: dies, dass man ihn auch ὁ πρεσβύτερος nannte ohne den Namen Johannes dazu zu setzen. Dies beweist, dass man gar nicht die Absicht hatte, auch Papias nicht, grade zwei Johannes auseinanderzuhalten. Und als blosser ὁ πρεσβύτερος, der auf sich selber steht, erscheint ja, wenigstens meiner Ueberzeugung nach, auch dieselbe Persönlichkeit als angeblicher Verfasser des zweiten und dritten Johannesbriefes noch einmal auf der Bildfläche.[1])

Alle Argumente W.'s, welche er sonst noch gegen unsere Fassung der πρεσβύτεροι vorbringt, betreffen die Ansichten, nach denen unter denselben auch die Apostel befasst sein sollen. Mich treffen sie daher nicht, denn ich bestreite das ebenfalls, und halte W.'s Ausführungen in diesem Punkte für besonders dankenswerth.

Ziehen wir das Resultat, so sind die πρεσβύτεροι des Papias einfach die zur Zeit seiner Erkundigungen noch lebenden „Alten", welche den Anspruch erhoben, dass sie den Herrn oder die Apostel noch selbst gehört hätten, und deshalb bei den Mitlebenden als besondere Lehr- und Traditions-Autoritäten galten. Unter diesen hat Papias sich (in directer und indirecter Weise) an diejenigen gehalten, aus deren Berichten für ihn nach dogmatischer Kritik hervorging, dass sie jenen Anspruch, den Herrn oder die Apostel noch selbst gehört zu haben, mit Recht erhoben.

Dass diese Männer in den Localgemeinden, wo sie ansässig waren, daneben bisweilen auch ein Gemeinde-Amt versahen, ist ja möglich, sogar wahrscheinlich, kommt aber in diesem Zusammenhange nicht im entferntesten in Betracht. Das hohe Alter war an ihnen für die Empfänger der Tradition naturgemäss die wichtigste Eigenschaft. Denn dieses verbürgte die Möglichkeit ihres Hineinragens in die Gründungszeit. —

Der hier eruirte Sinn des fraglichen Worts ist in

---

1) Von der andern Seite erhellt dasselbe, wenn in der bekannten Stelle Const. apost. VII, 46 dieser Johannes ohne den πρεσβ.-Namen neben den Apostel gestellt wird.

der That im Zusammenhange traditionalistischer Ausführungen ein so natürlicher und einfacher, dass es wunderbar wäre, wenn er sich nur bei Papias finden, und in der übrigen patristischen Literatur ganz ohne Analogien sein sollte.

Nach solchem Gebrauch des Ausdrucks aber zu suchen in einer Literatur die entweder wirklich den ersten christlichen Generationen angehört, oder eben diesen Generationen angehören will, wäre freilich von vorn herein thöricht. Und damit ist vor allem das Neue Test. ausgeschlossen, (wo höchstens 2. und 3. Joh. das Wort als Selbstbezeichnung des angeblichen Verf. sich findet), und ebenso die meisten der apostolischen Väter.[1] Immerhin ist auch bezüglich dieser Literatur zu beachten, dass neben dem Amtsnamen das Wort in seinem natürlichen Sinn völlig gangbar bleibt,[2] und somit gleichsam der Naturstoff sich erhält, aus dem bei gegebener traditionalistischer Stimmung sich der entsprechende conventionelle Sinn des Wortes von selbst ergab. Dass bei dem völligen Mangel dieser Stimmung, und bei der gänzlich exoterischen Richtung ihres Bestrebens das Wort im frag-

1) Die Briefe des Clemens und Barnabas verrathen noch keineswegs eine traditionalistische Richtung. Beide reden noch ganz naiv aus eigener Autorität heraus. Hermas erst recht. Derselbe will ausserdem sehr alt sein. Dass ebenso der Verf. der Ignatianen seinen Ignatius, der ihm selbst als ein πρεσβύτερος gelten musste, nicht seinerseits ehrfürchtig zu πρεσβυτέροις aufblicken lässt, ist sehr begreiflich.

2) Hebr. 11, 2 (veteres) Joh. 8, 9 besonders aber 1 Tim. 5, 1 1 Petr. 5, 5 beweisen, dass beide Bedeutungen des Worts sogar hart neben einander ohne Gefahr der Confundirung gebraucht wurden. Ebenso Clem. epist. cp. 1. 3. 21 „die Alten", neben cp. 47. 54. 57. „die Gemeindeältesten". Ferner Hermas Vis. II, 4: ἦλθεν ἡ πρεσβυτέρα καὶ ἠρώτησέ με εἰ ἤδη τὸ βιβλίον δέδωκα τοῖς πρεσβυτέροις. Im Brief von Lugd. und Vienne ist ebenfalls ὁ πρεσβύτερος Ζαχαρίας der Greis Z. gegenüber dem Jüngling Epagathus. Schon hiermit erledigt sich W.'s Behauptung (Abh. S. 372): „Eine solche allbekannte Kategorie in feststehendem Sprachgebrauch waren aber zur Zeit des Papias eben und nur die Presbyter im Sinn von Gemeindeältesten." Genau ebenso feststehend war der Sinn „die Alten."

lichen Sinn auch bei den Apologeten des zweiten Jahrhunderts fehlt, ist leicht erklärlich.[1])

Bei Papias nun aber sind wir in gewisser Beziehung allerdings auf eine singuläre Weise gestellt. Hier haben wir erstlich im Gegensatz zu den Apologeten einen Traditionalisten reinster Sorte, ferner aber gegenüber der Pseudonymliteratur dieser Zeit in seinen Fragmenten gleichsam einen Fleck, wo wir bis auf den wirklichen historischen Boden des älteren zweiten Jahrhunderts hinabsehen, ohne erst eine mehr oder weniger gelungene künstliche Frühfärbung desselben entfernen zu müssen. Hier sehen wir daher auch das unumwundene Eingeständniss der Abhängigkeit von Traditionsvormännern. Und wo eben diese traditionalistische Stimmung und Richtung voll ausgebildet vorliegt, bei den Vätern der altkatholischen Zeit, finden wir auch unsern Begriff der *πρεσβύτεροι* wieder: bei Irenaeus und bei Clemens Alexandrinus.

Bei Irenaeus würde es Niemanden Wunder nehmen können, wenn der ältere natürliche *πρεσβύτεροι*-Begriff von dem katholischen Begriff des kirchlichen Presbyter-Bischofs als Apostelnachfolgers und göttlich geleiteten Traditionswächters aufgesogen worden wäre. Es ist ja bekannt, dass grade Irenaeus diesen von der Noth der gnostischen Kämpfe gezeitigten Begriff in bewusster Weise zur vollen dogmatischen Ausbildung gebracht, und ihm, im Anschluss an Vorgänger wie besonders wohl Hegesipp die nöthige historische Substruction beschafft hat.[2]) Den-

1) Auffallend aber ist allerdings, dass auch der Polykarp-Brief keine Analogien bietet, doch nur falls seine Aechtheit unbezweifelbar sicher steht. Im cp. 1 wäre Gelegenheit zur Verwendung unseres Ausdrucks gewesen. Ist der Brief nicht ächt, so kann bei ihm noch immer dieselbe Erwägung eintreten wie bei den Ignatianen.

Noch merkwürdiger ist, dass auch in der Fragmenten-Literatur des zweiten Jahrhunderts das Wort sich nicht findet. Bei Dionys v. Corinth, Hegesipp, Apollonius, Polykrates, dem kleinen Labyrinth, dem Antimontanisten (Eus. V. 16) wenigstens wäre dasselbe wohl zu erwarten gewesen; doch sind wir eben durch den fragmentarischen Charakter dieser Reste gehindert sichere Schlüsse auf den Sprachgebrauch der Verfasser zu ziehen.

2) Vgl. III, 2. 3. 4. IV, 26. 32, 1. 33, 8. V, 20, 1.

noch lässt sich von diesen auf Stärkung des grosskirchlichen Bewusstseins abzielenden Bestrebungen bei Irenaeus eine naivere Betrachtungs- und Ausdrucksweise unterscheiden, und in diese gehören auch die Berufungen auf jene „*οἱ πρεσβύτεροι, τῶν ἀποστόλων μαθηταί*“ hinein, welche wir II, 22, 5. V, 5, 1. V, 33, 3. V, 36, 1 finden. Es wäre freilich ein aussichtsloses Unternehmen, nachweisen zu wollen, dass Irenaeus diese als bloss die „Alten“ von officiellen Presbyter-Bischöfen immer bestimmt unterschieden habe. Bei der Stärke der katholisch-kirchlichen Tendenz des Irenaeus, und seiner Art das kirchliche Amt der Traditionsbewachung möglichst unmittelbar an das Apostolat anzuheften, ist vielmehr sicher, dass er auf die bestimmte Frage ob jene Alten auch Kirchenbeamte gewesen seien eine bejahende Antwort gegeben haben würde. Worauf es aber allein ankommt ist, auf welches Merkmal er bei diesen *πρεσβύτεροι* unwillkürlich und durch die Sache selbst geleitet den Hauptnachdruck gelegt hat, ob auf das Amt oder auf die Alterthümlichkeit, und hier kann die Entscheidung nicht zweifelhaft sein.

An den Stellen wo Irenaeus die Prärogative der unfehlbar richtigen Tradition allein den officiellen Presbytern vindicirt, ist nämlich zu beachten, dass er hier mit Vorliebe ausdrücklich die „episcopi“ der Vergangenheit und der Gegenwart, legitimirt durch den historischen Nachweis ihrer streng geschlossenen apostolischen Succession, einführt; ferner aber, dass diese Ausführungen sich stets nur da finden, wo es sich um die principiellsten christlichen Grunddogmen (die Einheit des Weltschöpfers und Gesetzgebers mit dem höchsten Gott, wie die Identität Christi) gegenüber den groben Abweichungen der Gnostiker handelt. An allen Stellen dagegen wo jene „*πρεσβύτεροι*“ auftreten, handelt es sich um Nebenfragen, um theologische Hülfsassumtionen, und subtilere Beweismittel, deren Bestätigung gesucht wird. Es sind stets Fragen, bei welchen der amtliche Charakter der Gewährsmänner wenig helfen konnte, sondern vor allem ihre Autopsie ausschlaggebend war. Daher rührt es auch, dass es dem

Irenaeus an Stellen die mit diesen auf gleicher Stufe stehen auf den Ausdruck *πρεσβύτεροι* nicht besonders ankommt, wenn ihm andere Ausdrücke, das Alter oder die Apostelschülerschaft bezeichnend, näher liegen. Dies war nicht möglich, wenn Irenaeus bei diesen Alten grade auf dem Amt bestand.[1]) Besonders ist in dieser Beziehung zu verweisen auf V, 30, 1, wo es offenbar von denselben Personen die sonst *πρεσβύτεροι* heissen, bloss lautet: *μαρτυρούντων αὐτῶν ἐκείνων τῶν κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότων.* Wie seltsam, wenn Irenaeus sich hier so allgemein ausdrückte, dagegen sich sonst nur diejenigen Apostelschüler hätte heraussuchen wollen, die auch ein Gemeindeamt bekleideten.[2]) Dass übrigens dieser alte Pa-

---

1) I, 15, 6. *ὁ θεῖος πρεσβύτης καὶ κήρυξ τῆς ἀληθείας* und *ὁ θεοφιλὴς πρεσβύτης*. III, 23, 3: ex veteribus quidam ait. IV, 41, 2 quidam ante nos dixit. V, 17, 4: *ἔφη τις τῶν προβεβηκότων*. Vgl übrigens hierzu schon Zahn a. a. O. S. 654.

2) Nicht ganz zu verschmähen ist auch das Zeugniss des alten Interpreten. Ist derselbe auch nicht durchgängig consequent in der Wiedergabe dieser Stellen, so ist doch zu beachten, dass er, wo bloss von den kirchlichen presbyteris und episcopis die Rede ist, nie den Ausdruck „seniores" wählt. Dagegen übersetzt er mit senior und seniores die Ausdrücke *πρεσβύτης* (I, 15, 6) *προβεβηκότες* (V, 17, 4), das *πρεσβύτερος* der LXX Gen. 19, 31 (IV, 31, 1), das *πρεσβύται* der LXX Jer. 31, 10 (V. 34, 3). Ebenso aber übersetzt er auch II, 22, 5 das *πρεσβύτεροι — οἱ — Ἰωαννῇ — συμβεβληκότες* mit seniores, nachdem er eben vorher das höhere Alter als aetas senior bezeichnet hat. Er hat also unter denselben dort noch einfach „Greise" verstanden. Im fünften Buch freilich nach den Ausführungen des dritten und vierten Buchs über die Wichtigkeit der „presbyteri" als Traditionswächter, ist er davon abgegangen, und hat vielleicht sogar V, 5, 1 („dicunt presbyteri, qui sunt apostolorum discipuli") irregeleitet durch das Präsens *λέγουσιν* die Kirchen-Presbyter der Gegenwart als Vertreter der Apostellehre verstanden.

Auch die jüdischen Aeltesten (III, 12, 4. 21, 2. 3. 4. IV, 12, 1) bezeichnet er als seniores, ausgenommen IV, 12, 4. Offenbar hat er bei den jüdischen Aeltesten das eigentliche Altsein für wesentlicher erachtet, als bei den christlichen Presbytern.

Was den sonstigen Sprachgebrauch des Interpreten angeht, so giebt er mit „antiquus" wieder *ἀρχαῖος* (Mtth. 5, 27. IV, 13, 1. IV, 33, 8. V, 1. 2); mit „vetus" ebenfalls *ἀρχαῖος* (V, 30, 1. V, 33, 4)

pianische πρεσβύτεροι-Begriff bei Irenaeus die Concurrenz mit dem Presbyter-Begriff des katholischen Traditions-Dogma's überhaupt aushält, erklärt sich meines Erachtens vor allem daraus, dass ihn Irenaeus in fest geprägter Gestalt schriftlich überliefert erhalten hat. Es ist nämlich auf den ersten Blick ganz wunderbar, dass Irenaeus an 5 Stellen jene *πρεσβύτεροι, τῶν ἀποστόλων μαθηταί* im Präsens citirt.[1]) Eine solche Citationsweise ist nur möglich wenn entweder die redend Eingeführten als noch lebend dargestellt werden sollen, oder wenn eine schriftlich vorliegende Aeusserung herangezogen wird. Ersterer Fall ist hier selbstverständlich ausgeschlossen. Im zweiten Fall ist freilich das Präteritum ebenso möglich (IV, 6, 2. *φησί.* V, 26, 2 *ἔφη* Buchcitate aus Justin. V, 33, 4 „adjecit" von Papias). Steht aber einmal das Präsens, wenn notorisch Verstorbene citirt werden, so ist meines Erachtens das Vorliegen schriftlicher Quellen zweifellos.[2])

---

und das neutest. *παλαιός* (Mt. 13, 52, IV, 9. 1. Lc. 5, 36. 37. IV, 35, 2. Col. 3, 9. V, 12, 4).

Was darauf zu geben ist, dass der Armenier bei Pitra (Spicilegium I, S. 1) das presbyteri V, 33, 3 einfach mit „senes" zu übersetzen scheint, entzieht sich meiner Beurtheilung.

Tertullian nennt die Kirchenpresbyter meines Wissens immer nur presbyteri. Nur einmal Apolog. 39 braucht er seniores, aber um das ehrwürdige Alter der zum Vorsitz berufenen zu bezeichnen: „praesident probati quique seniores."

1) II, 22, 5: *καὶ πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωαννῇ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες* — — Quidam autem eorum — — et testantur de hujusmodi relatione. — V, 5, 1: *διὸ καὶ λέγουσιν οἱ πρεσβύτεροι, τῶν ἀποστόλων μαθηταί.* V, 36, 1: *ὡς οἱ πρεσβύτεροι λέγουσιν.* — dicunt presbyteri apostolorum discipuli. V, 33, 3: quemadmodum presbyteri meminerunt, qui Joannem discipulum domini viderunt. Diesem meminerunt entspricht natürlich im Griechischen kein Präteritum, sondern das Präsens *μνημονεύουσιν.* Vgl. II, 22. 3: nach Anführung von Joh. 2, 23: sicut Joannes domini discipulus meminit. IV, 10, 1: Joannes meminit dominum dicentem. = *μνημονεύει*, schriftlich erwähnen.

2) Allerdings hat man verschiedentlich versucht, dieses Präsens hier anders zu erklären. Zahn a. a. O. S. 662 vergleicht dasselbe mit dem *λέγουσιν* im Papiasfragment, giebt zu, dass zur Zeit als Papias resp. Irenaeus schrieben, ihre Gewährsmänner längst todt

Das Buch, welchem Irenaeus diese πρεσβύτεροι-Zeugnisse entnahm, braucht, wie ich glaube, in keinem einzigen der Fälle das Papias-Werk selbst gewesen zu sein, sondern die Schrift eines Verfassers, der schon einer vorgeschritteneren Zeit angehörte, und namentlich schon selbst mit beiden Füssen in der kleinasiatischen Johannestradition drinn stand. Eine auffallende Erscheinung in dem Abschnitt IV, 27—32 mag uns auf die Spur leiten. Hier führt Irenaeus nämlich einen presbyter ein, (und zwar zweifellos einen Kirchenpresbyter der allernächsten Vergangenheit, s. unten), den er als Schüler von Aposteljüngern beschreibt,[1]) ein Signalement, das Irenaeus, mit Rücksicht auf seine Ansicht von Polykarp, auch auf sich

waren, meint aber: „Es muss nur eine Zeit gegeben haben, in welcher sich diese Redeweise für Irenaeus in Bezug auf seine seniores, für Papias in Bezug auf Aristion und Johannes naturgemäss bilden und zur Gewohnheit werden konnte." Für Irenaeus hat es eine solche Zeit jedenfalls nie gegeben, da er von Aposteljüngern höchstens noch in seiner frühen Jugend den Polykarp gekannt haben will. Bei Papias erklärt sich das Präsens weit einfacher dadurch, dass er sich lebhaft in die Zeit zurückversetzt, wo er nach den Worten der damals noch lebenden Männer gefragt hat. Gesehen hat er selbst keinen von ihnen. Ewalds wunderbare Berufung auf „das bekanntlich in solchen Fällen bei Anführung von Reden gebräuchliche λέγει oder λέγουσιν" (Gött. Anz. 1875) passt vielleicht auf sprüchwörtlich gewordene „geflügelte Worte" Verstorbener, aber auf die Stellen bei Papias und bei Irenaeus nicht im entferntesten. Von anderer Seite ist dieses Präsens direct gegen die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Irenaeus gewendet. Ziegler (Irenaeus 1871 S. 126) Holtzmann (Prot. K.-Ztg. 1872 S. 59 ff.) Scholten (Der Ap. Joh. in Kleinas. 1872 S. 43 ff.) fassen das Präsens, als ob Iren. insinuiren wolle, dass jene Johannesschüler jetzt da er schreibt noch am Leben seien. Ziegler besonders meint, Iren. verrathe IV, 27, 1 er wisse recht gut, dass sie nur Schüler von Apostelschülern gewesen seien. Ich glaube indess nicht, dass Irenaeus sich so ohne Weiteres zum einfältigen Aufschneider stempeln lässt. Die betreffenden Vorkommnisse lassen eine andere Erklärung zu. Siehe unten. —

1) Quemadmodum audivi a quodam presbytero, qui audierat ab his, qui apostolos viderant, et ab his qui didicerant." Leimbachs Versuch, diesen letzten Worten die Apostel selbst zu entpressen, bedarf meines Erachtens keiner Widerlegung.

selbst hätte anwenden können.[2]) Mit jener Einführung stehen nun bekanntlich die übrigen Citationsformeln des Abschnitts nicht alle im Einklang. Die Formeln „sicut dixit presbyter“ (27, 1) „sicut et presbyter dicebat“ (30, 1) „enarrans de antiquis, presbyter — dicebat“ (31, 1) passen zwar wenigstens scheinbar noch. Es wechseln damit aber andere wie „inquit ille senior“ (27, 2) „ostendebant presbyteri“ (28, 1) „senior apostolorum discipulus disputabat“ (32, 1). Dass hier Klarheit herrsche wird niemand behaupten. Obwohl nun Irenaeus thut als referire er über alle diese Ausführungen, als mündliche, nur aus dem Gedächtniss und daher hier in allen Citationsformeln das Präteritum gebraucht, halte ich es doch, wie andere, für überwiegend wahrscheinlich, dass diese ausgedehnten Citate einer Schrift entstammen, wenn auch Irenaeus deren Verfasser vielleicht ausserdem persönlich gekannt hat. Dann aber würde sich jener Wechsel der Citationsformeln sehr einfach daraus erklären, dass jenes Buch, ähnlich dem Werk des Papias gewisse *πρεσβύτεροι* und einen *πρεσβύτερος* oder *πρεσβύτης* (senior) redend einführte, während Irenaeus den Verfasser mit diesen Gewährsleuten desselben mehrfach durcheinandergeworfen hätte. Eben dieses Werk könnte es auch gewesen sein, in dem Irenaeus die übrigen Aussagen der „*πρεσβύτεροι*“ schriftlich vorfand; auch die chiliastische Stelle V, 33, 3. Denn nur wenn hier seine Quelle nicht unmittelbar das Papiasbuch war, erklärt sich jenes *καὶ*, womit er nachträglich den Papias selbst zur Bestätigung und Ergänzung heranzieht, und über welches man bisher immer nur hinweggehüpft ist, ohne es zu erklären.

Hiernach könnte es gradezu eine das Papiasbuch für das Bedürfniss einer vorgeschrittenen Zeit redigirende Umarbeitung desselben gewesen sein, der namentlich auch die Stelle V, 36, 1. 2 würde angehören können, die mit der Anspielung auf Joh. 14, 2, vor allem aber mit der

---

2) Vgl. Euseb. h. e. V, 20 über Irenaeus Aeusserung in der Schrift *περὶ ὀγδοάδος*.

schon ganz katholischen Heranziehung des Paulus über Papias selbst ebenso entschieden hinausweist, wie die Stücke in IV, 27—32, deren antimarcionitische Tendenz auf die Zwecke dieser Bearbeitung noch ein weiteres Licht werfen würde. Eben diese Tendenz aber würde auch wahrscheinlich machen, dass die *πρεσβύτεροι* des Papias hier nicht bloss eine amplificirende zweite Auflage erlebt, sondern auch schon jüngere Brüder bekommen hatten. Wenn dann u. A. auch auf Papias selbst darin verwiesen war, würde es sich so am leichtesten erklären, dass Irenaeus grade ihn ohne weiteres als einen jener „presbyteri, qui Joannem discipulum domini viderunt" beschreibt[1]) und auch die Trübungen der Tradition, wie sie II, 22, 5 (das Alter Jesu) und V, 30 (die Apokalypse) unläugbar vorliegen, würden durch Einschiebung eines Mittelsmanns vor Irenaeus leichter begreiflich. Denn bekanntlich steigen in einer Traditionskette die Chancen für Trübung der Ueberlieferung mit jedem neuen Gliede in geometrischer Progression.

Wie unverändert der alte *πρεσβύτεροι*-Begriff aus der Papianischen Zeit in diese Bearbeitung übergegangen war und so auch an Irenaeus gelangte, zeigt sich in überraschender Weise darin dass er auch für diesen noch einfach ein Wechselbegriff für *οἱ τῶν ἀποστόλων μαθηταί* geblieben ist; so sehr, dass Männer, welche wie Papias dem späteren Auge des Irenaeus bereits ebenfalls als solche *πρεσβύτεροι* erscheinen, für ihn dadurch ipso facto auch zu Hörern der Apostel werden. Zugleich aber zeigt grade wieder das Beispiel des Papias, des *ἀρχαῖος ἀνήρ* (V, 33, 4) an dessen Bischofsamt Irenaeus hier gar nicht denkt, dass ihm jene *πρεσβύτεροι* in erster Linie einfach die veteres, *οἱ ἀρχαῖοι,* waren. Dahér sie denn auch bei ihm stets als eine bestimmte Kategorie, mit dem bestimmten Artikel versehen, auftreten (*οἱ πρεσβύτεροι*).

Den muthmasslichen Verfasser jener Bearbeitung des Papiasbuchs dagegen, jenen presbyter von IV, 27, 1, qui

1) Dass er dies thut, betont richtig bereits Holtzmann Bibellex. III, S. 355.

audierat ab his, qui apostolos viderant, gebe ich Weiffenbach bereitwillig als gewöhnlichen Kirchenpresbyter preis. Die Stelle ist von den bisher behandelten charakteristisch verschieden. Vor allem folgt sie unmittelbar auf eine jener Ausführungen über die Sicherung der Lehrtradition durch die richtig eingesetzten Presbyter-Bischöfe; sodann handelt es sich hier grade um die Identität des alt- und neutestamentlichen Gottes; und der Schluss des 26. Capitels redet von den Presbytern, die „scripturas sine periculo nobis exponunt, neque deum blasphemantes, neque patriarchas exhonorantes, neque prophetas contemnentes“. Dann heisst es sofort weiter: „Quemadmodum audivi a quodam presbytero, qui audierat etc.“ Die folgende Ausführung, in deren Dienst die Presbyter-Citate stehen, erweist sich nun ziemlich lange, bis 33,15, durch jenen Schlussgedanken von Cap. 26 bestimmt; hieraus ergiebt sich meines Erachtens unzweifelhaft, dass jener Presbyter, der als geistiger Enkel der Apostel nur ist, was Irenaeus selbst zu sein sich rühmte, einfach als kirchlicher Presbyter-Bischof eingeführt wird, der da lehrt, wie es apostolisch und recht ist. Ich stimme daher den Speculationen, die häufig an diese Stelle geknüpft werden, um zu erweisen, dass für Irenaeus schon die Enkel der Apostel sind, was für Papias die Söhne — nämlich „*πρεσβύτεροι*, Alte“ — keineswegs bei. Auch für Irenaeus noch sind jene *πρεσβύτεροι* nur unmittelbare Apostelschüler, wenn er zu diesen auch schon solche rechnet, die thatsächlich nur Enkel der Apostel waren.

Treffen nun unsere obigen Combinationen das Richtige, ist das Werk, welches Irenaeus hier auszog eine von jenem Presbyter verfasste, auch das Papiasbuch (wegen V, 33,3) bereits benutzende aber weiterführende Traditionensammlung; und hat Irenaeus den Verfasser hier zeitweilig hinter denen auf die derselbe sich berief (hi, qui apostolos viderant, et — qui didicerant) zurücktreten lassen: so beweist der Abschnitt IV, 27—32 nur, wie nahe es noch dem Irenaeus lag, einerseits die künstliche Autorität des Amtes durch nachdrückliche Hervorhebung eines continuirlichen Zu-

sammenhangs mit der christlichen Urzeit zu stärken; andererseits aber auch von eben dieser mit dem Traditionsdogma erst geschaffenen künstlichen Autorität des Amts auf die natürliche Autorität der Alten und Autopten zurückzugehen (senior, apostolorum discipulus).

Ist dagegen die bisherige Erklärung im Recht, nach welcher Irenaeus auch in diesem Presbyter einen besonders Alten einführen wollte, und ihn selbst mit dem senior apostolorum discipulus bezeichnete, so bewiese der Abschnitt zwar einerseits, dass dem Irenaeus unter Umständen im Begriff des *πρεσβύτερος* mit der Autorität des Alters auch die des Amtes zusammenfliessen konnte[2]), andererseits aber hätte der hiesige Fall mit dem des Irenaeischen Papias die grösste Aehnlichkeit. Er würde beweisen dass dem Irenaeus der Begriff des Presbyters, wenn es sich um Traditionen handelt, die als besonders authentisch gelten sollen, unversehens völlig in den alten Begriff des *πρεσβύτερος τῶν ἀποστόλων μαθητής*, des Alten und Autopten, zurückschnellen konnte.

Noch interessanter als diese Vergleichung des Irenaeus, dürfte die von verschiedenen Stellen bei Clemens Alexandrinus sein. Die Situation dieses Vaters wie er sie selbst schildert, hat mit der des Papias die auffallendste Aehnlichkeit. Strom. I, 11 berichtet er bekanntlich, dass er in diesen Büchern die Lehren jener verehrten Männer niederlegen wolle, die er zu hören gewürdigt worden sei. Er zählt unter ihnen Angehörige der verschiedensten Nationen auf, betont ihren engen Zusammenhang mit den Aposteln, und behauptet, dass sie mit Gottes Beistand bis in seine Zeit hineingeragt hätten, um jenen vorelterlichen, apostolischen Samen zu überliefern.[1]) Er sagt ferner § 14 dass er sich, obgleich er

---

2) Was von vornherein zuzugeben ist, und auf welche Stufe der *πρεσβύτερος*-Begriff in den Briefen an Victor und Florinus ohnehin zu stellen sein wird.

1) (Ed. Klotz Vol. II, p. 10; Potter p. 322): „*ἀλλ' οἱ μὲν τὴν ἀληθῆ τῆς μακαρίας σώζοντες διδασκαλίας παράδοσιν εὐθὺς ἀπὸ Πέτρου τε καὶ Ιακώβου, Ιωάννου τε καὶ Παύλου τῶν ἁγίων ἀπο-*

wohl wisse, dass bei der Länge der Zeit ihm vieles entfallen sei, weil es nicht aufgeschrieben worden, nunmehr doch entschlossen habe, seinem Gedächtniss zu Hülfe zu kommen, und es diesem Buche anzuvertrauen — mit Vorsicht freilich, da es sich hier um Geheimtraditionen handele, die nicht jeder vertrage.[1])

Mit dieser Stelle wird es erlaubt sein, eine andere zu combiniren. In den *ἐκλογαὶ ἐκ τῶν προφητικῶν* ist uns unter den Werken des Clemens ein etwas wüster Trümmerhaufe von exegetischen Fragmenten überkommen, in denen augenscheinlich Clemens selbst nach einer Vorrede über die Art der Ueberlieferung und den Werth der „Gnosis" aus den Erklärungen dritter oder eines dritten zu a. t. Büchern Mittheilungen macht, resp. Notizen giebt. Im Allgemeinen passt auf diese Trümmerstücke, was Eusebius über die *ὑποτυπώσεις* des Clemens sagt. Ob sie aber aus diesen letzteren herrühren, bleibt zweifelhaft. Wir haben hier Anmerkungen zum Anfang der Genesis, und zum 18. und 19. Psalm. Mitten hinein in die ebenfalls durcheinandergeworfenen Erklärungen zu Gen. 1, 1—3 ist ein Stück der Einleitung gerathen, wo Clemens sein Unternehmen ganz ähnlich rechtfertigt wie in Strom. I, 11—14. Die „*πρεσβύτεροι*" nämlich, heisst es hier § 27 hätten nicht selbst geschrieben, um nicht die Sorge und Zeit, welche sie der Ueberlieferung widmen konnten, der Schriftstellerei zuzuwenden. Diese letztere erfordere sowohl andere Gaben, als auch versehe sie einen anderen Dienst. Es sei aber gleichsam eine schriftliche Bestätigung der Lehre, wenn so mittelst der Schriftstellerei auch zu den

---

στόλων, παῖς παρὰ πατρὸς ἐκδεχόμενος (ὀλίγοι δὲ οἱ πατράσιν ὅμοιοι) ἧκον δὴ σὺν θεῷ καὶ εἰς ἡμᾶς, τὰ προγονικὰ ἐκεῖνα καὶ ἀποστολικὰ καταθησόμενοι σπέρματα."

1) (Potter p. 324) *πολλὰ δὲ εὖ οἶδα παρερρύηκεν ἡμᾶς χρόνου μήκει ἀγράφως διαπέσοντα. ὅθεν τὸ ἀσθενὲς τῆς μνήμης τῆς ἐμῆς ἐπικουφίζων, κεφαλαίων· συστηματικὴν ἔκθεσιν, μνήμης ὑπόμνημα σωτήριον πορίζων ἐμαυτῷ, ἀναγκαίως κέχρημαι τῇδε τῇ ὑποτυπώσει· ἔστι μὲν οὖν τινὰ μηδὲ ἀπομνημονευθέντα ἡμῖν, πολλὴ γὰρ ἡ παρὰ τοῖς μακαρίοις δύναμις ἦν ἀνδράσιν κτλ.*

Spätgeborenen das Wort weitergesandt werde.[1]) Dass hier nicht von der Ueberlieferung im Allgemeinen, sondern von der ältesten Ueberlieferung innerhalb der christlichen Kreise die Rede ist, ergiebt sich aus dem ganzen Standort der Stelle, und schon aus dem Nächstfolgenden. Ohne Zweifel sind es Personen derselben Art wie die Strom. I, § 11 beschriebenen, welche hier als *οἱ πρεσβύτεροι* zusammengefasst werden. Und dass das Wort hier einfach „die Alten" bedeutet, ergiebt sich unbestreitbar aus dem Gegensatz der *ὀψίγονοι*. Zugleich erhellt aus Strom. I, § 11 dass sie als nächste, oder nahe Erben der Apostel erscheinen sollen.

Auch in der antimarcionitischen Episode eclog. § 9—11 (Pott. S. 991) spricht Clemens von *πρεσβύτεροι*, alten Gewährsmännern, deren Meinung von besonderer Autorität ist. Dass das Moment des Alters völlig überwiegt, ergiebt sich, wenn genau wie bei Irenaeus ein solcher Gewährsmann eclog. § 50 (Pott. S. 1001) gradezu citirt wird: „*ἔλεγεν πρεσβύτης*.[2]) Bekanntlich wird eclog. § 56 (Pott. S. 1002) auch **Pantaenus** als Autorität genannt. Es ist fast allgemein angenommen, dass Clemens **ihn** Strom. I,

1) (Potter p. 996): „*Οὐκ ἔγραφον δὲ οἱ πρεσβύτεροι μήτε ἀπασχολεῖν βουλόμενοι τὴν διδασκαλικὴν τῆς παραδόσεως φροντίδα τῇ περὶ τὸ γράφειν ἄλλῃ φροντίδι, μήδε μὴν τὸν τοῦ προσκέπτεσθαι τὰ λεχθησόμενα καιρὸν καταναλίσκοντες εἰς γραφήν. τάχα δὲ οὐδὲ τῆς αὐτῆς φύσεως κατόρθωμα τὸ συντακτικὸν καὶ διδασκαλικὸν εἶδος εἶναι πεπεισμένοι τοῖς εἰς τοῦτο πεφυκόσι συνεχώρουν. τὸ μὲν γὰρ ἀκωλύτως καὶ μετὰ ῥύμης φέρεται ῥεῦμα τοῦ λέγοντος καί που τάχα καὶ συναρπάσαι δυνάμενον, τὸ δὲ ὑπὸ τῶν ἐντυγχανόντων ἑκάστοτε βασανιζόμενον ἀκριβῶς τῆς ἐξετάσεως τυγχάνον ἄκρας καὶ τῆς ἐπιμελείας ἀξιοῦται, καὶ ἔστιν οἷον εἰπεῖν ἔγγραφος διδασκαλίας βεβαίωσις καὶ εἰς τοὺς ὀψιγόνους οὕτως διὰ τῆς συντάξεως παραπεμπομένης τῆς φωνῆς. ἡ γὰρ τῶν πρεσβυτέρων παρακαταθήκη διὰ τῆς γραφῆς λαλοῦσα ὑπουργῷ χρῆται τῷ γράφοντι πρὸς τὴν παράδοσιν τῶν ἐντευξομένων.*"

2) Es scheint bei den Kirchenvätern fast zum Anstand zu gehören, immer so einen „Alten" in der Hinterhand zu haben: Schon Justin hat seine Weisheit von so einem, „*παλαιός τις πρεσβύτης*. (dialog. c. Tryph. cp. 3). Epiphanius haer. 42, 1. sagt von Marcion „*καὶ τοῖς ἔτι πρεσβύταις περιοῦσι καὶ ἀπὸ τῶν μαθητῶν τῶν ἀποστόλων ὁρμωμένοις συμβαλὼν ἤτει συναχθῆναι κ. τ. λ.*

11 unter der in Aegypten verborgenen sicilianischen Biene versteht, und ebenso, dass jener *μακάριος πρεσβύτερος* von dem Clemens nach Euseb. h. e. VI, 14, seine Nachricht über den Hebräerbrief hat, Pantaenus sein solle. Dass Pantaenus Kirchenpresbyter gewesen sei, ist indess, soviel ich weiss, nirgends überliefert. Ist er jener *πρεσβύτερος*, so heisst er im Munde des Clemens lediglich so als alter Traditionszeuge.[1]) Vielleicht aber ist Pantaenus hier überhaupt fernzuhalten, besonders weil er unter die nichtschreibenden *πρεσβύτεροι* gar nicht passt. Er hat bekanntlich auch viel geschrieben. (Euseb. h. e. V, 10).[2])

Offenbar hat auch Eusebius noch sehr wohl herausgefühlt, dass es dem Clemens bei seinen *πρεσβύτεροι* ganz vorwiegend um ihre Alterthümlichkeit zu thun ist. Nach ihm hat Clemens sich auch in den Hypotyposen und der Schrift vom Passah[3]) auf sie berufen. Nun findet freilich

1) Doch ist bei der Redewendung *ὁ μακάριος πρεσβύτερος*, wie ich gestehe, dieser Sinn nicht immer durchstehend. Es ist auch der hergebrachte Amtstitel. Vergl. Alexander v. Jerus. (Euseb. h. e VI, 11) „er sende den Brief *διὰ Κλήμεντος τοῦ μακαρίου πρεσβυτέρου*.“ In den Philosophumena VI, 42 heisst einmal Irenaeus „*καὶ γὰρ καὶ ὁ μακάριος πρεσβύτερος Εἰρηναῖος*. Der Verf. musste wissen, dass Irenaeus auch Bischof gewesen war, und hat bekanntlich sonst von dem Unterschied zwischen der Bischofs- und Presbyter-Würde ein ausserordentlich lebhaftes Bewusstsein.

2) Im Uebrigen braucht Clemens das Wort *πρεσβύτερος* im Sinn von „veteres“ (Protrept. cp. 11. §. 113. Potter p. 87); als Aequivalent für *ἐπίσκοπος* (*τίς ὁ σωζ. πλούσ.* Pott. p. 959); Kirchenältester (Strom. VI, 13. Pott. p. 793.); Angehöriger der älteren lebenden Generation (Strom. VII, 1. Pott. p. 829.); major natu, (fragm. Pott. p. 1018.)

3) Eus. h. c. VI, 13 — *ὑποτυπώσεων αὐτοῦ λόγοι, ἐν οἷς ὀνομαστὶ ὡς διδασκάλου τοῦ Πανταίνου μνημονεύει, ἐκδοχάς τε αὐτοῦ γραφῶν καὶ παραδόσεις ἐκτιθέμενος*. Diese Angabe ähnelt übrigens sehr dem Referat über Papias III, 39.

ibid: Im ersten Buch der Hypotyposen spreche Clemens *περὶ ἑαυτοῦ — ὡς ἔγγιστα τῆς τῶν ἀποστόλων γενομένου διαδοχῆς*. Eusebius scheint also an die Apostelschülerschaft der Gewährsmänner des Clemens wirklich geglaubt zu haben. In diesem Zusammenhang sagt er dann: *καὶ ἐν τῷ λόγῳ δὲ αὐτοῦ τῷ περὶ τοῦ πάσχα ἐκβιασθῆναι ὁμολογεῖ πρὸς τῶν ἑταίρων, ἃς ἔτυχε παρὰ τῶν ἀρχαίων πρεσβυτέρων ἀκηκοὼς παραδόσεις, γραφῇ τοῖς μετὰ ταῦτα παραδοῦναι.*

Eusebius nöthig diese *πρεσβύτεροι* mit Beiwörtern (*ἀρχαῖοι, ἀνέκαθεν*) zu versehen. Dass er sie aber so nicht bloss von seinem, sondern auch vom Standpunkt des Clemens aus als alt charakterisiren will, geht daraus hervor, dass er h. e. VI, 13 von denselben z. B. den Melito, Irenaeus u. A., die Clemens auch erwähne, wohl unterscheidet. Gleichwohl macht die Thatsache, dass Eusebius es bereits nöthig findet, da wo dem Clemens der Ausdruck *πρεσβύτεροι* noch allein genügt, jene Beiwörter hinzuzufügen, es zweifelhaft, ob der frühere Sinn des Wortes dem Eusebius noch geläufig war. Selbst bei Papias zeigt er ja schon Unsicherheit, da er zwar die *πρεσβύτεροι* im eminenten Sinne als die „Alten" versteht, indem er sogar die Apostel dazu rechnet, dagegen den *πρεσβύτερος Ἰωάννης* augenscheinlich als Gemeindebeamten vom Apostel unterschieden sein lässt.[1])

Ich darf hiernach den patristischen Beweis für die Möglichkeit die *πρεσβύτεροι* bei Papias so zu verstehen wie ich gethan, wohl als erbracht ansehen[2]) und

---

VI, 14: *αὖθις δ' ἐν τοῖς αὐτοῖς ὁ Κλήμης βιβλίοις περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων τέθειται.*

1) Auch die in meiner Recension aus Eusebius citirte Stelle III, 3, 1. 4. kann anders verstanden werden (*ταύτῃ* (1 Petr.) *δὲ καὶ οἱ πάλαι πρεσβύτεροι ὡς ἀναμφιλέκτῳ ἐν τοῖς σφῶν αὐτῶν κατακέχρηνται συγγράμμασι.*) wenn man sie vergleicht mit V, 8: *Ἐπεὶ δὲ ἀρχόμενοι τῆς πραγματείας ὑπόσχεσιν πεποιήμεθα παραθήσεσθαι κατὰ καιρὸν εἰπόντες τὰς τῶν ἀρχαίων ἐκκλησιαστικῶν πρεσβυτέρων τε καὶ συγγραφέων φωνάς, ἐν αἷς τὰς περὶ τῶν ἐνδιαθήκων γραφῶν εἰς αὐτοὺς κατελθούσας παραδόσεις γραφῇ παραδεδώκασιν.* Das *ἐκκλησιαστικῶν* freilich bezeichnet diese Männer lediglich als Angehörige der grosskirchlichen Partei.

Dass aber Eusebius den in Traditionsverhältnissen natürlichsten Gebrauch des Wortes noch ebensogut für seine Zeit, wie Papias früher, kennt, beweist VI, 33, wo er am Schluss seines Referats über Origenes sagt: *καὶ ἄλλα μὲν οὖν μυρία Ὠριγένους πέρι μνημῇ παραδιδόασι τῶν καθ' ἡμᾶς οἱ πρεσβύτεροι.* —

2) In der gesammten ältesten Literatur wüsste ich dagegen keine Stelle zu nennen, welche auch nur den Schatten eines Rechts geben könnte den Ausdruck *πρεσβύτεροι* auch auf die Apostel auszudehnen. In der altkatholischen Literatur ist die eximirte Stellung der Apostel

wende mich daher nunmehr zu den Controversen, welche bezüglich des dritten Satzes unseres Fragmentes noch schweben.

3. Die Differenz welche mich hier von W.'s Erklärung trennt, hat zwar kein brennendes, immerhin aber doch ein erhebliches exegetisches Interesse. Einverstanden bin ich mit ihm vorzugsweise in dem Hauptpunkte: der Construction des τί — εἶπεν als Object zu λόγους, aus dem einfachen Grunde, weil mir sowohl als Weiffenbach die πρεσβύτεροι und die Apostel verschiedene Personen sind. Einverstanden bin ich ebenfalls in dem Resultat, dass Papias keinen der sämmtlichen 9 genannten Männer persönlich gekannt hat. Um was es sich handelt ist allein die Construction des ἅ τε — — λέγουσιν. Soll es mit W. dem τί — εἶπεν parallel, als zweites Object zu λόγους, oder dem λόγους parallel als zweites Object zu ἀνέκρινον gezogen werden?

W. meint, dass seine Construction von der überwiegenden Mehrzahl der Ausleger getheilt werde, während die zweite ihre Vertreter nur in Holtzmann und mir finde.

ohnehin selbstverständlich. Höchstens auf die im Kanon vertretenen „Apostolici" lässt Tertullian z. B. noch die apostolische Autorität mit übergehen. Schon die Heranziehung des Barnabas aber als Verf. des Hebräerbriefs umgiebt er mit Cautelen. Auch Irenaeus beweist erst die Autorität des Marcus u. Lucas. Clemens Strom. IV, 21 vindicirt allein den Aposteln die Fülle der χαρίσματα. Serapion (Euseb. VI, 12) sagt: ἡμεῖς γὰρ ἀδελφοὶ καὶ Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστόν. Aber auch für die Aelteren beweist Hegesipp's ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χορός den Euseb. III, 32 doch wohl von ihm hat, dasselbe. Nur Jacobus der Gerechte drang in diesen Kreis ein. Das Gerede von einem in der ältesten Zeit herrschenden „Sprachgebrauch" wonach der Ausdruck πρεσβ. die Aposteljünger sammt den Aposteln umfasst, oder gar die letzern allein bezeichnet habe, ist mir völlig räthselhaft; grade für die ältere Zeit. Für die späteren Väter wie Eusebius war ein solches Missverstehen des Ausdrucks bei den Alten nur deshalb eher möglich, weil in ihren Augen diese letzteren wie Papias, Polykarp u. A. schon zum Range von ἄνδρες ἀποστολικοί aufgestiegen waren, und es daher ihnen möglich scheinen konnte, dass eben diese die Apostel einfach als ihre πρεσβύτεροι bezeichnet hätten. Eusebius ist speciell bei Papias dazu durch seine Identificirung der τῶν πρεσβυτέρων λόγοι mit dem τί Ἀνδρέας — εἶπεν veranlasst worden (s. unten).

Thatsächlich steht die Sache so, dass keineswegs alle Ausleger über die Frage sich ausdrücklich erklären, und unter denen die sich erklären eine ziemliche Zersplitterung der Stimmen herrscht [ich erinnere nur kurz an die ganz ausspurigen Erklärungen von Ewald (ἅτε = nämlich) und Leimbach (ἅ Object von τίς ἕτερος sc. εἶπεν, und τε zu Aristion gezogen)]. Oberflächlich angesehen construiren indess wie Weiffenbach: Steitz und die, welche ihm folgen. Auf der anderen Seite aber construiren wie Holtzmann und ich hier auch Zahn und Riggenbach. Bei dem heutigen Stande der Ansichten, von dem wenige Beispiele schon ein Bild geben, das in jedem Fall mehr komisch als erfreulich ist[1]), ist es gewiss gerathener sich so wenig als möglich

1) Die Verfilzung der Ansichten mit einander ist eben an diesem Punkte eine besonders hochgradige. Um die sehr verschiedenen Interessen blosszulegen, die zu der beiderseitigen scheinbaren Uebereinstimmung führen, muss man daran erinnern dass mit den πρεσβυτέροις vor λόγους Steitz alle 9 Männer identificirt, Riggenbach nur die 7 Apostel (mit πρεσβ. Ἰωάνν.) Weiffenbach keinen von allen neun, Holtzmann nur Aristion und den πρεσβ. Johannes. In der Construction können nun Steitz und Weiffenbach äusserlich zusammengehen, weil sie beide als Object von ἀνέκρινον nur ansehen: τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους, und unter diese subsummiren a) τί-εἶπεν. b) ἅ τε-λέγουσιν. Nur, wohlgemerkt: Steitz als Explicationen von λόγους, Weiffenbach als Objecte von λόγους. Und hierüber gerathen sie dann in Streit. Steitz sieht vermöge seiner Construction in beidem geradezu Aeusserungen, λόγοι, der πρεσβ., Weiffenbach sieht vermöge seiner Construction in keinem von beiden Aeusserungen von πρεσβ. sondern die Objecte von Referaten (λόγοι) der πρεσβ. Gegen Steitz argumentirt er dann u. a. daraus, dass Aristion keinenfalls πρεσβ. sei: hier trifft er mit Riggenbach zusammen und bedient sich für einen Moment seiner Waffen.

Auf der andern Seite kommen Holtzmann und auch ich mit Zahn und Riggenbach in der Construction des ἅ τε deshalb überein, weil auf beiden Seiten ein Interesse daran besteht, mit dem ἅ τε ein von τί-εἶπεν wesentlich verschiedenes Satzglied beginnen zu lassen: bei Z. und R., um in demselben über Johannes etwas neues (die Gegenwärtigkeit) aussagen zu lassen, und so seine nochmalige Erwähnung zu motiviren; bei Holtzmann und mir, um Aristion und Joh. Presbyter wirksam von den Aposteln zu trennen, und sie mit den obigen πρεσβύτεροι, sei es, zu identificiren (Holtzmann) sei es, nur in eine Kategorie zu bringen (ich). Nur dass Z. und R. bei dieser directen

auf Andere zu berufen, sondern unbeirrt den eigenen Weg zu verfolgen. Was nun mich hindern sollte, bei meiner Construction zu beharren, vermag ich auch nach Weiffenbachs Antwort (Abh. S. 406—409) nicht einzusehen. Ich habe W. schon zu erkennen gegeben, dass ich die besondere Ansicht Holtzmanns, wonach die πρεσβύτεροι, die Papias erst persönlich, dann in ihren Schülern befragt, nur Aristion und Johannes sein sollen, nicht theile.[1]) Wenn nun auch Holtzmann seine Construction, der ich zustimme, in Verbindung mit dieser Ansicht vorgetragen hat, so ist doch für jeden klar, dass beides nicht solidarisch verbunden ist. Ich stimme sogar Weiffenbach's Gründen gegen jene Ansicht zu, und könnte dieselben noch vermehren. Mit allem aber, was er in seiner Schrift S. 103—106 in dieser Beziehung vorbringt, ist bezüglich jener Construction gar nichts ausgerichtet. Nur ein Punkt ist es, wie W. jetzt richtig hervorhebt, wo jene Construction mit Holtzmann's obiger Ansicht zusammenhängt, und wo auch ich mich mit der letzteren berühre. Sind es nämlich „Presbyter"-Schüler, denen Papias erstlich die λόγοι über die Apostelaussagen, zweitens auch die eigenen Aussagen des Ar. und Joh. πρεσβ. verdankt, so müssten allerdings diese beiden, so muss auch Aristion, eben „Presbyter" gewesen sein. Dies mag nun bei W.'s Auffassung des Wortes πρεσβύτερος bedenklich sein, bei der meinigen dagegen ist es, wie oben ausgeführt, selbstverständlich und daher auch kein Hinderniss für meine Construction. Es ist wie ich in meiner Recension in aller Kürze sagte, nicht nöthig, den Aristion zum Gemeinde-

---

Beziehung des ἅ τε zu ἀνέκρινον nicht ein Anfragen bei den παρηκολουθηκότες über des Ar. und Joh. Aussagen, sondern ein unmittelbares Befragen dieser, besonders des Joh. selbst verstehen, Zahn ohne dies irgendwie exegetisch zu ermöglichen, Rigg. indem er nochmals ἀνέκρινον ergänzt.

1) Noch weniger freilich die Meinung Keim's (Protest. Kirchenztung 1875 S. 1051.), dass „jeder pünktliche Exeget des Papias sie theilen müsse." Dagegen die Art wie Holtzmann seine Construction Bibellex. III S. 395 motivirt, (Wechsel des Tempus und Pronomens) halte ich nach wie vor für die allein richtige.

ältesten, (d. h. zum πρεσβύτερος in W.'s Sinn, denn nur hiergegen kann er vernünftigerweise polemisiren) zu machen, um bei jener Construction zu beharren. Lässt man es nur beim πρεσβύτερος dem „Alten" bewenden, so ist gar nichts im Wege.

W.'s zweites Argument gegen mich lautet dahin, dass wenn die Herrnschüler beide „Presbyter" waren, und es sich bei dem ἀνακρίνειν also beidemal um Presbyteraussagen als Object handelte, jene beiden aus der grösseren Zahl der Presbyter durch ein „insbesondere" oder dergl. von Papias wären herausgehoben worden. Allein sie sind schon genügend durch Nennung ihrer Namen, und besonders durch Charakterisirung als directe Referenten über Herrenworte, im Unterschied von den andern πρεσβ. den blossen Referenten über Apostelworte ausgezeichnet. Papias konnte sich also daran genügen lassen.

W. sagt (Schrift S. 111) von seiner Construction, (was ich jetzt von der meinigen sagen möchte): „was sonst gegen dieselbe sprechen sollte, kann ich mir zur Zeit nicht vorstellen" Ich glaubte es ihm gesagt zu haben. In seiner Schrift S. 96 meint W.: sowohl seine als Holtzmanns Construction seien grammatisch möglich; entscheiden müsse vor allem die innere sachliche Angemessenheit". Alle nun, die W.'s Construction des Satzes scheinbar annehmen, aber so, dass sie das τί-εἶπεν und ἅ τε-λέγουσιν nur als Inhaltsangaben der λόγοι fassen, sind eben hierdurch mindestens in die Lage versetzt, den Papias sich über Aristion und Johannes Presbyter aus zweiter Hand, durch ihre directen Schüler unterrichten zu lassen. Mit seiner Art der Construction aber, wonach W. den Papias bei den Schülern gewisser Gemeindeältesten sich darüber unterrichten lässt, was diese Gemeindeältesten von den Aussagen der Apostel und der beiden Herrenschüler erzählt haben, geräth er in die Lage, noch bei Lebzeiten dieser Herrnschüler den Papias sich über sie aus dritter Hand orientiren zu lassen. Ich habe das nicht für „innerlich und sachlich angemessen" erachten können. Ich habe es

vielmehr als „höchst unwahrscheinlich“ bezeichnet. An diesem Ausdruck nimmt W. den grössten Anstoss (S. 408), eignet sich Keim's (ursprünglich gegen ihn selbst und Leimbach gemünzte) Worte über das „Operiren in der müssigsten Possibilitätsfrage“ an und vergisst dabei völlig, dass eben dadurch nur getroffen wird, was er selbst S. 343, 351, 356 in „Wahrscheinlichkeiten“ geleistet hat und sofort wieder zu leisten im Begriff steht (S. 409). Gegen diese Leistungen gehalten war meine Berufung auf innere Unwahrscheinlichkeiten äusserst harmlos. Sie kann aber verstärkt werden, und das mag geschehen: ich halte also jene Vorstellung W.'s über das Verfahren des Papias nicht bloss für innerlich unwahrscheinlich, sondern gradezu für absurd. Ein Mann der sich danach umthut alles zu erfahren, was für ihn aus der ersten Generation noch irgend erreichbar ist, sollte sich dabei aufgehalten haben zu erfragen, was gewisse Leute wieder von anderen Leuten über das erfahren haben, was zwei noch lebende Männer der ersten Generation zu lehren und zu erzählen pflegten? Papias sollte keine unmittelbaren Schüler dieser Männer mehr haben sprechen können, während sie selbst noch am Leben waren? Es ist schon verwunderlich genug, dass er sie nicht selbst aufsuchte, zumal wenigstens die Tradition den Johannes in seine Nähe versetzt. Nur zwingende exegetische Gründe hindern uns, hierin des Eusebius Meinung zu sein. Und diese Wunderlichkeit sollten wir noch verstärken, indem wir ein zweites Traditionsglied einfügen, während uns bei richtiger Fassung der *πρεσβύτεροι* schlechterdings garnichts dazu nöthigt?

Ferner aber muss ich, W.'s Vorwurf der „Unrichtigkeit“ gegenüber dabei beharren, dass Männer wie Aristion und Johannes, eben weil sie nicht Apostel waren, grade für Zeitgenossen auch eine solche Autorität nicht besitzen konnten, um ihre Aussagen zum Gegenstand einer sorgsam fortgepflanzten Heilsbelehrung werden zu lassen. Mochte ihnen, namentlich dem Johannes, unter den Zeugen der Urzeit immerhin der erste Rang zukommen: die Geschichte selbst liefert ja den besten Beweis für meine

„unrichtige“ Auffassung: während man von Aposteln sich sehr bald Aussagen und Diegesen gradezu erdichtete, wenn man sie nicht hatte, und sie aufs sorgfältigste zu erhalten strebte, wenn man sie besass oder zu besitzen glaubte, sind diese beiden Herrnschüler sehr bald der Vergessenheit anheimgefallen. Und sollte es auch richtig sein, dass der Presbyter-Johannes aus dieser Nacht der Vergessenheit, zum Apostel verklärt, wieder auferstanden sei, so ist doch eben dadurch klar, dass man mit seiner Herrnschüler-Autorität nicht weit reichte, sondern ihr sehr bald die des Apostels substituiren musste.[1])

Wenn endlich W. für „wahrscheinlich“ hält, dass die Zeitgenossenschaft des Papias mit Aristion und Johannes nur kurz gedauert habe, so ist sie doch jedenfalls noch in die Zeit von Papias' Erkundigungen gefallen, und kann immerhin jahrelang gedauert haben. Ausserdem würde diese Auskunft wohl begreifen lassen, dass Papias die Beiden selbst nicht mehr zu Gesicht bekam, aber doch gewiss nicht, dass es ihm nicht habe gelingen können, auch nur eines einzigen ihrer unmittelbaren Schüler habhaft zu werden.

4. Der letzte Punkt, den ich hier zu erörtern habe, ist die Ansicht von dem Urtheil des Eusebius.

Nach W. fasst Eusebius das Fragment in keinem Punkte anders auf, als er selbst, ausgenommen das Eine, dass Eusebius den Aristion und Johannes zu unmittelbaren Lehrern des Papias macht, während W. den letzteren erst durch zwei Traditionsglieder zu den Aeusserungen seiner Zeitgenossen gelangen lässt. In diesem Punkte tritt also

1) Die Sonderbarkeit von W.'s Vorstellung wird noch gesteigert, wenn auch nur einer der Beiden mit den übrigen πρεσβύτεροι noch durch Amtsgenossenschaft verbunden und so ihr „College“ war, wie ich in der Rec. sage. Jetzt allerdings soll diese Collegialität eifrigst ferngehalten werden. W. selbst hat sie geschaffen. Ich habe nichts dagegen, sie wieder in Abgang zu decretiren. Nur die Gemeinschaft innerhalb der Kategorie der ausserapostolischen πρεσβύτεροι „Alten“ muss bleiben. Wenn ich unter dieser Voraussetzung sagte, die παρηκολουθηκότες der übrigen πρεσβ. würden auch die ihrigen gewesen sein, so war das selbstverständlich nicht von der Identität der Personen sondern der Kategorien gemeint.

W. mit Eusebius geradezu in einen diametralen Gegensatz. Das Wunderbarste dabei ist dies, dass Eusebius den dritten Satz genau so wie W. construirt haben, sich also vollkommen klar darüber gewesen sein soll, dass Papias direct behauptet, nur durch dritte Hand von Ar. und Joh. Kunde erhalten zu haben, und dennoch auf Grund seiner eigenen Beobachtungen versichert, dass Papias sie unmittelbar befragt habe. Wie ein so harter Widerspruch mit seiner eigenen Auffassung des Fragments bei Eusebius möglich sein soll, darüber findet man bei W. keine auch nur annähernd genügende Auskunft. Durch seine Construction des dritten Satzes, und vollends dadurch, dass er auch Eusebius dieselbe zuschreibt, raubt W. sich jede Möglichkeit den Fehler des Eusebius, welchen er selbst hervorhebt, irgendwie zu erklären.

Meines Erachtens muss Eusebius, wenn er auch nur durch anderweitige Beobachtungen zu der Behauptung kam, dass Papias *αὐτήκοος* des Ar. und Joh. gewesen sei, den dritten Satz des Fragments so construirt haben, dass dabei jenes Verhältniss immer noch möglich blieb. Er kann daher keine längere Traditionskette zwischen Papias und den beiden Greisen eingeschoben haben; er musste daher mindestens das *ἅ τε* so construiren, dass er es als unmittelbares Object zu *ἀνέκρινον* zog. Wenn er sich dadurch berechtigt glaubte, eine directe Befragung der beiden durch Papias zu behaupten, so bleibt freilich noch eine Ungenauigkeit auf seinem Conto, sofern er übersah, dass das persönliche Object zu *ἀνέκρινον* zunächst nur die *παρηκολουθηκότες* waren. Ich habe mir die Frage vorgelegt, wie er dazu gekommen sein mag, und habe geglaubt, es sei die natürliche Folge davon, dass er, die *πρεσβύτεροι* für Apostel nehmend, den ganzen in Papias', drittem Satz beschriebenen Vorgang um eine Generation zu hoch hinaufschiebt. Kommt er mit den *παρηκολουθηκότες* dadurch in die zweite Generation, so lag es um so näher bei Ar. und Joh. eine directe Berührung des Papias mit diesen seinen Zeitgenossen anzunehmen.[1])

1) Die betreffende Ausführung meiner Recension fand sogleich

W. läugnet nun aber aufs Entschiedenste, dass Eusebius, worauf zuerst Holtzmann (Bibellex. III S. 354) hinwies, in den πρεσβύτεροι des dritten Satzes die Apostel gesehen habe. Im § 7 des Cap. 39, welcher dies am unmittelbarsten an die Hand zu geben scheint, soll Eusebius lediglich seine Bemerkung von § 2, dass Papias bloss bei den γνώριμοι der Apostel Hörer gewesen sei, wieder aufnehmen, und lediglich das παρὰ τῶν πρεσβυτέρων des ersten Fragmentsatzes damit umschreiben. Er spricht, das liegt ja am Tage, § 2 wie § 7 bezüglich der Apostel nur von einem Forschen des Papias aus zweiter Hand, und da nun W. überzeugt ist, dass von einem solchen nur im ersten Satz die Rede sei, so dürfen sich auch des Eusebius Bemerkungen nur auf diesen Theil des Fragments beziehen. Und der dritte Satz, oder § 4 —? in welchem von dem Schöpfen des Papias aus dritter Hand — nach W. sowohl von den Aposteln als von den beiden Herrnschülern her — die Rede ist? Von diesem Satze des Papias spricht Eusebius nach W. mit keiner Sylbe. Ohne auch nur einen Versuch zu machen, sich mit dieser Angabe des Papias auseinanderzusetzen, soll Eusebius ohne Weiteres auf Grund des übrigen Buches die Hörerschaft des Papias bei Ar. und Joh. behaupten. Eusebius hat also entweder dieses Schöpfen des Papias aus dritter Hand absichtlich ignorirt, oder unabsichtlich übersehen. In jedem Fall liegt dann hier ein zweiter Fehler des Eusebius vor, der unter W.'s Voraussetzungen sogar als ein ausserordentlich grober bezeichnet werden muss.

Allein hat eine solche völlige Uebergehung jenes Fragmentsatzes seitens des Eusebius wirklich stattgefunden? Meine Ansicht tritt hier der von W. auf's schärfste gegenüber: Eusebius hat vielmehr den dritten Satz für den eigentlichen Kern des Fragments gehalten, redet eigentlich nur von diesem Satz, und sieht lediglich in ihm den Beleg seiner Behauptung, dass Papias im Gegensatz zu der Be-

---

dankenswerthe Zustimmung bei Holtzmann Zeitschr. f. wiss. Theologie 1875 S. 446, vergl. Jahrbb. für protest. Theol. 1875 S. 585.

hauptung des Irenaeus, nicht Hörer der Apostel, sondern nur Hörer der Apostelschüler gewesen sei. Wäre eine Möglichkeit, der Annahme zu entgehen, dass Eusebius die *πρεσβύτεροι* des Papias für Apostel nahm, so würde ich sie gewiss ergreifen. Die Läugnung derselben hat Stützen, die W. gar nicht geltend macht, und auf die ich daher selbst hinweise: einerseits den eigenen Sprachgebrauch des Eusebius, andererseits die Thatsache, dass Eusebius grade den zweiten Johannes als *πρεσβύτερος* vom Apostel unterschieden sieht. Wenn ich trotzdem diesen Indicien nicht folge, und mir namentlich das letztere so erkläre, dass Eusebius beim Johannes das *πρεσβύτερος* für den Amtstitel nahm,[1]) so liegt für mich das zwingende Motiv dazu in dem Wortlaut des § 7. Ich behaupte, Eusebius spricht §§ 5, 6, 7, nur vom dritten Satz des Fragments und zwar §§ 5, 6 bloss von der Unterscheidung der zwei Johannes, dann weiter § 7:

Eusebius:	Papias:
καὶ ὁ νῦν δὲ ἡμῖν δηλούμενος Παπίας τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων ὁμολογεῖ παρειληφέναι, Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτόν φησι γενέσθαι.	*εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν — — ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν.*

Ich weiss in der That nicht, wie man sich diesem Wortlautbeweis entziehen will. Eusebius giebt gradezu eine Paraphrase der Papiasworte, und setzt dabei in den Papianischen Text statt des Worts *πρεσβύτεροι* das Wort *ἀπόστολοι* ein. Und das nennt W. einen „ziemlich leichtwiegenden Grund".[2]) Eusebius kann, wie aus seiner

1) Ebenso wie Steitz St. und Krit 1868 S. 75, der überhaupt mit Eusebius hier in völlig gleicher Lage ist.

2) Derselbe ist vielmehr so schwerwiegend, dass er bekanntlich schon Scholten's Conjectur veranlasste. Gegen dieselbe s. ausser Weiffenbach besonders schon Holtzmann Protst. Kirchenztg. 1872 S. 58.

eigenen Bemerkung mit voller Evidenz hervorgeht, den Satz des Papias nicht anders construirt haben, als wie ich angab: dass er das τί-εἶπεν mit dem λόγους identisch nahm, und das ἅ τε-λέγουσιν als zweites nachgebrachtes Object direct zum ἀνέκρινον zog. Die λόγοι der Apostel selbst hat Papias nach ihm von den παρηκολουθηκότες derselben erfragt, was Ar. und Joh. „λέγουσιν" hat er von diesen selbst gehört[1]); das Schöpfen des Papias aus dritter Hand hat Eusebius also nicht etwa richtig erkannt, aber trotzdem ignorirt, sondern es ist ihm vollständig entgangen. Das αὐτήκοον γενέσθαι glaubte er dann durch sonstige Beobachtungen bestätigt zu finden.[2])

Dass nun Eusebius hier die πρεσβύτεροι für Apostel nimmt, bringt ihn natürlich in Widerspruch mit dem Papianischen παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον im ersten Satz, wenn man dieselben dort für Apostelschüler nimmt. Ich habe es in meiner Recension dahingestellt sein lassen, wie Eusebius sich mit diesem Widerspruch abgefunden haben mag. Später hat sich mir diese Frage bestimmter gestellt. Ein Widerspruch konnte hier dem Eusebius nur zum Bewusstsein kommen, wenn er gleichfalls die πρεσβ. des ersten Satzes für Apostelschüler nahm. Dies vorauszusetzen wird man leicht veranlasst, wenn man annimmt, das eben vorhergehende παρὰ τῶν ἐκείνοις γνωρίμων des Eusebius solle seine Bestätigung schon mit dem Anfang des Citats in dem παρὰ τῶν πρεσβυτέρων erhalten. Bezieht man dann, wie oben geschehen, § 7 allein auf den dritten Satz des Fragments, so ergiebt sich allerdings ein harter Widerspruch in der Exegese des Eusebius. Offen-

1) Richtig wohl auch Weizsäcker, theol. Literaturzeitung 1876 S. 111: dies (das αὐτήκοον γενέσθαι) schliesst Eusebius offenbar aus dem Wechsel von εἶπεν und λέγουσιν." Und zwar nach Wzs. mit Recht. Vergl. auch Langen Theol. Lit. Blatt 1875 S. 99: ἅ τε trete als dritte selbstständige Quelle auf. Wie das grammatisch herauszubringen, sieht man nicht.

2) Wenn Weiffenbach aus dem γοῦν schliessen zu können glaubt, dass Eusebius seine Behauptung nur auf diese Beobachtungen stütze, so ist dagegen auf das ausdrückliche φησί § 7 zu verweisen.

bar aber können seine eigenen Ausdrücke *οἱ ἐκείνοις* (*τοῖς ἀποστόλοις*) *γνώριμοι* § 2, und *οἱ αὐτοῖς* (*τοῖς ἀποστόλοις*) *παρηκολουθηκότες* § 7, für ihn selbst nicht verschiedene Ausdrücke des Papias umschreiben. Versteht er nun unter letzteren die *παρηκολουθηκότες τοῖς πρεσβυτέροις* des Papias, so muss er eben dieselben auch unter seinen *οἱ ἐκείνοις γνώριμοι* verstehen, kann also nicht mit diesen die *πρεσβύτεροι* selbst meinen. Hieraus ergiebt sich, dass Eusebius den gesuchten Beleg für seine anti-Irenäische Behauptung nicht schon im Anfang des Fragments, sondern erst da erblickte, wo er die Apostelnamen direct und deutlich hervortreten sah, dass ihm also der beweiskräftige Kern des Fragments lediglich im dritten Satze zu liegen schien, während ihm das vorhergehende nur als Einleitung galt. Sonach geht von den Aeusserungen des Eusebius in § 2 und § 7 keine auf den ersten, sondern beide lediglich auf den dritten Satz des Fragments. Unter dieser Voraussetzung erhebt sich um so schärfer die Frage, wie Eusebius das *παρὰ τῶν πρεσβυτέρων — ἔμαθον* verstanden habe.[1]) Am einfachsten wird man annehmen, dass er zwar auch in den *πρεσβύτεροι* des ersten Satzes die Apostel gesehen, dabei aber, wie es noch heute mehrere Erklärer thun, das *παρὰ* nicht im Sinn directen Verkehrs, sondern indirecter Traditionsverbindung genommen hat.[2]) So habe ich später (in der Rec. über Leimbach's Schrift) meine Auffassung von Eusebius' Urtheil näher präcisirt, und insofern allerdings Eusebius von einem Selbstwiderspruche ent-

1) Wohl nicht mit Recht hält Keim Protest. Kirchenzeitung 1875 S. 1051 die Lösung dieses Widerspruchs bei Eusebius für unnöthig. Uebrigens theilte Keim denselben, bis er Geschichte Jesu, dritte Bearbeitung 2te Auflage S. 48 seine frühere Identificirung der *πρεσβ.* des 3ten Satzes mit den Aposteln aufgab.

2) Ebenso urtheilt über Eusebius' Ansicht in diesem Punkt, wenn auch von andern Voraussetzungen aus, Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1875 S. 251. — Mit Eusebius stimmt bezüglich des *παρὰ* überein besonders Weizsäcker. Gegen ihn s. Zahn. a. a. O. S. 659. Die *πρεσβύτεροι* halten beide für die Apostel. Weizsäcker folgt übrigens der oben dargelegten Ansicht des Eusebius in allen Punkten Theol. Lit. Ztg. 1876 p. 111.

lastet, während ich nach wie vor behaupten muss, dass Eusebius in wesentlichen Punkten den Sinn des Fragments verfehlt habe. —

Dass aber dies überhaupt möglich war, bei einem Manne, dem das Werk noch selbst vorlag, erlaubt einen Schluss auf die Unklarheit und Verworrenheit dieses Buches, wodurch die Hoffnungen sehr herabgestimmt werden, die man an eine Wiederentdeckung desselben zu knüpfen geneigt sein möchte. Insbesondere was das Verhältniss der Papiasschrift zum vierten Evangelium anbelangt, dürften in dem beregten Falle beiden heute streitenden Parteien die erheblichsten Enttäuschungen aufbehalten sein. Ich halte es durchaus nicht für unmöglich, dass das Buch noch mehr scheinbare Berührungen mit jenem Evangelium aufweisen würde, als sie das Fragment bereits aufweist. Dass diese scheinbaren Berührungen hier vorhanden sind, sollte man auf kritischer Seite nicht so standhaft in Abrede stellen. Es ist nie wohlgethan, wenn der Streit über die Erklärung von Thatsachen in einen Streit über die Existenz von Thatsachen ausartet. Jede Frage die auf diesen Weg geräth, eilt der „Versumpfung" unrettbar entgegen. Thatsache aber ist, dass das Papiasfragment sich sowohl in den Ausdrücken ἐντολαί und ἀλήθεια (auch wenn dies ebenso wenig Christus bedeutet wie z. B. 2. Joh. 1—3) mit der „johanneischen" Redeweise, als in dem Anfang der Namenreihe mit dem vierten Evangelium berührt. Sind, wie es meines Erachtens der Fall ist, die Namen der Apostel in der Reihenfolge genannt, wie nach den Papias zugänglichen mündlichen und schriftlichen Traditionen *ihre Berufung* erzählt wurde, so ist klar, dass diese Traditionen in Betreff der drei ersten mit dem vierten Evangelium, wie in Betreff der drei letzten mit den synoptischen Evangelien zusammentreffen, eben so wie freilich klar ist, dass der ungenannte Jünger beim vierten Evangelisten, wie das unwillkommene Hineinschneien des Thomas bei Papias jeden Versuch scheitern lässt, diese Reihenfolge etwa aus unsern heutigen Evangelien selbst *herleiten* zu wollen. „Zeugnisse" dieser Art für das vierte Evan-

gelium würde man in dem Papiasbuch eventuell in noch grösserer Anzahl finden. Berührungen wie Iren. adv. haer. II, 22, 5 (das höhere Alter Jesu betreffend) sie darbieten würde, falls diese Stelle mit dem Papiasbuch zusammenhängt, und Irenaeus nicht zufällig Joh. 8, 57 als Bestätigung dazu citirt, ja selbst eine Berührung wie zwischen adv. haer. V, 36, 2 und Joh. 14, 2, wo das Wort von den *μοναὶ πολλαί* beiderseits doch in charakteristisch verschiedener Umgebung steht, könnte man noch dahin rechnen. Alle solche Berührungen — wozu sollte man sie läugnen? Aber auch — was würden sie für die Existenz des 4. Evangeliums beweisen? Wie neckende Schatten entgleiten sie unsern Händen, und sinken herab auf dieselbe Stufe mit allen jenen schattenhaften „Zeugnissen" in dem Schriftthum vor Mitte des zweiten Jahrhunderts, die das vierte Evangelium wie Herolde gleichsam seines Erscheinens vor sich hersendet. Sind schon diese für eine besonnene Kritik nur Beweise davon, dass in dem christlichen Kreise, aus welchem die johanneischen Schriften hervorgingen, schon seit längerer Zeit eine Rede- und Denkweise heimisch war, die bereits ehe sie in den johanneischen Briefen und dem Evangelium zur schönsten Entfaltung kam, ihren Einfluss auf die Zeitgenossenschaft leiser oder stärker ausübte, während andererseits der Verfasser des Evangeliums aus seiner Umgebung und ihrer mündlichen und schriftlichen Tradition sich vieles aneignete und in eigenthümlicher Weise verarbeitete, dem wir dann in seinem Evangelium wieder begegnen, — was sollte uns hindern zwischen Papias und der johanneischen Literatur ein ähnliches Wechsel-Verhältniss anzunehmen? Beiderlei Literaturerzeugnisse müssten doch nach allen Erhebungen der Kritik ungefähr um dieselbe Zeit (120—140), dazu in derselben Landschaft, unter Einwirkung des gleichen Ueberlieferungsstromes entstanden sein. Schon a priori ist unwahrscheinlich, dass beide in keinem Punkte Verwandtes aufweisen sollten. Würde es zu kühn sein, das Papiasbuch den Briefen und dem Evangelium um einige Jahre voraufgehen zu lassen und als eines der Mittelglieder zwischen der Apokalypse und

den deuterojohanneischen Schriften zu betrachten? An die Beeinflussung des Papias durch eine Benutzung dieser letztern ist ohnehin nicht zu denken. Seine ganze Geistesart ist eine so völlig verschiedene, dass, hätte er diese Schriften bereits gekannt, als er schrieb, er sie abgelehnt haben würde. Aber durch das antignostische Interesse war doch auch er schon diesem christlichen Kreise verbunden, und dass aus dessen Redeweise mancher Ausdruck auch in seine Sprache überging, ist bei der nahen localen Berührung nur zu natürlich. Auf das Vorkommen derartiger Wendungen, die dann später im 1. Joh. Briefe sich ebenfalls wiederfanden, würde des Eusebius Meinung von einer Benutzung des letzteren bei Papias zurückzuführen sein.[1] Ebenso würden sie die Entstehung und hartnäckige Erhaltung des Irrthums von seiner Johannes-Schülerschaft mit erklären können. Aber es ist klar, dass solche Redeweisen bei ihm in ganz anderem Geiste verwendet sein konnten als nachher in den Johanneischen Schriften. Es ist denkbar, dass, wenn Papias nach Abschluss seines Werkes, in diesen Schriften, die noch bei seinen Lebzeiten aufgetaucht sein müssen, manchen ihm geläufig gewordenen Ausdruck, manches ihm schon früher bekannt gewesene Wort Christi (z. B. Joh. 14, 2) wiederfand, ihn die ganze Geistesart, in der sie verwerthet wurden, der ganze Zusammenhang, in welchen er sie verwebt sah, unsympathisch berührte und fremdartig anmuthete.

Andererseits aber konnte in den Kreisen des vierten

---

1) Sehr ähnlich wie über Papias drückt Euseb. h. e. IV, 14 sich über den Polykarp-Brief aus: „κέχρηται τισι μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Πέτρου προτέρας ἐπιστολῆς. Ist die Analogie mit dem Polykarp-Briefe massgebend, so würde Papias den ersten Petrusbrief wohl schon eigentlich benutzt haben. Der Polykarpbrief zeigt dagegen nur eine scheinbare Berührung mit 1 Joh.: Polyk. cap. VII πᾶς γὰρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ιησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἀντίχριστός ἐστιν. Fanden solcher festgeprägten Formeln, die längst gebildet sein konnten, ehe die johanneische Literatur selbst existirte, sich bei Papias noch mehr, so würde sich Eusebius' Angabe schon erklären.

Evangelisten grade durch die geistlose und plumpe Art, wie man bei Papias den Traditionenschatz, den man theils selbst schon früher gekannt hatte, theils vielleicht durch Papias noch vollständiger kennen lernte, verarbeitet sah, der Plan gezeitigt werden, die eigne christliche Richtung nunmehr durch geeignete Schriftwerke zu umfassenderer Geltung zu bringen. Und wenn es bereits bei Papias der *πρεσβύτερος* Johannes war, der im Vordergrunde stand, dessen Mittheilungen und Aussagen einen Hauptheil des Stoffes bildeten, so lag es nahe, grade diese Figur zunächst zum Träger der neuen Ideen zu machen und grade unter ihrem Schilde dem krass-sinnlichen Chiliasmus entgegenzutreten, zu dessen Protector ihn Papias zu erniedrigen schien. Unter dieser Voraussetzung, und indem ich es für ein richtiges Resultat der Kritik halte, dass die johanneischen Briefe nicht matte und unmotivirte Nachklänge, sondern ankündigende Vorboten des Evangeliums seien, würden grade die beiden kleinen Briefe des *πρεσβύτερος* die ersten, noch vorsichtigen Versuche darstellen, die durch Papias auf unwillkommene Weise in das Schriftthum eingeführte Person dieses Mannes als innerlich wesentlich anders geartet zu schildern, und seine Autorität in den Dienst einer reineren Geistesrichtung zu ziehen. Die dabei gebotene Anlehnung an die aus Papias bekannten äusseren Züge jener *πρεσβύτεροι* überhaupt ist grade im 2. und 3. Joh. Briefe nicht zu verkennen, obwohl bisher wenig beachtet.

Schon dass der *πρεσβύτερος* der *ἐκλεκτῇ κυρίᾳ* schreibt, erinnert an das Papiasbuch. Unter derselben ist nichts anderes zu verstehen als die Kirche. Die seltsame Allgemeinheit dieser Adresse, die v. 13 doch wieder eine Einzelgemeinde bezeichnen soll, zeigt, dass dieser Brief ins Allgemeine hinausgeworfen ist, und doch das Gewand eines concret veranlassten Gemeindebriefes bewahren will. Die Wahl des Ausdrucks selbst aber muss uns unwillkürlich ins Gedächtniss rufen, dass nach Anastasius Sinaita grade im Papiasbuch jene allegorische Deutung des Sechstagewerkes auf Christum und die Kirche sich fand (Routh,

Fragm. IX) welcher die Anschauung eines Syzygienverhältnisses beider (ähnlich wie Eph. 5, 31) muss zu Grunde gelegen haben. Auf demselben Boden aber muss der Ausdruck *ἐκλεκτὴ κυρία* erwachsen sein. — Wenn ferner Papias sich nur halten wollte an die *τἀληθῆ διδάσκοντες*, so versichert hier der *πρεσβύτερος* v. 1—3 wie er im Element der *ἀλήθεια* lebt, und wenn Papias die Wahrheit fast hypostasirt (*ἀπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας*) so spricht auch der *πρεσβύτερος* hier von der *ἀλήθεια ἡ μένουσα ἐν ἡμῖν* — — *εἰς τὸν αἰῶνα*. Sofort dann erweist sich der *πρεσβύτερος* als ein solcher, der nicht etwa lehrt wie die, vor welchen Papias schon warnt. Vielmehr im strictesten Gegensatz zu den *τὰ πολλὰ λέγοντες* spricht er nur von einer „*ἐντολή*" und dringt auf ihre Befolgung, und in deutlichem Gegensatz zu den *ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύοντες* sagt er ausdrücklich „*οὐχ ὡς ἐντολὴν γράφων σοι καινήν, ἀλλὰ ἣν εἴχομεν ἀπ' ἀρχῆς*.[1]) Und wenn Papias sagte, dass *οἱ πολλοὶ* sich freuten an den Irrlehrern, so bestätigt der *πρεσβύτερος*, dass schon *πολλοὶ πλάνοι εἰςῆλθον εἰς τὸν κόσμον*, welche jenes fleischlose Christenthum verbreiteten, in dessen Ablehnung der „johanneische" Kreis mit Papias einig ist, wenn er auch das Fleisch nicht will wie jener als verewigte Sinnlichkeit, sondern nur als Thaterweis unbezweifelbarer Wirklichkeit des Heils, gegenüber allem gnostischen Spiritualismus. Wenn ferner Papias ein Leben daran gesetzt hatte, die *λόγια τοῦ κυρίου* zu sammeln und zu erläutern, so erkennt auch der *πρεσβύτερος* hier an, welche grundlegende Bedeutung eben die *διδαχὴ τοῦ Χριστοῦ* hat, wie man ohne sie auch Gott nicht hat, mit ihr aber sowohl den Vater als den Sohn. (Schon klingt hier ein Grundton dieser christlichen Richtung durch.) — Papias ferner benutzte jede Gelegenheit *εἴ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι* durch ihn sich über die wahre Lehre zu unterrichten, wohl sich vorsehend, welcher Art jene *πρεσβύτεροι* und

1) Uebrigens bekanntlich zum Stichwort dieser Literatur geworden. (1 Joh. 2, 7. 8. 3, 11. cf. Joh. 13, 34.)

ihre Schüler waren. Der *πρεσβύτερος* warnt seine Leser: *εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει, μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν, καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε.* Berichten die *ἐρχόμενοι* diese Lehre, so berichten sie auch getreulich *ἃ ὁ πρεσβύτερος λέγει.* Wie aber endlich Papias kein Freund von vielen Büchern und vielem Geschreibsel war, sondern die *ζῶσα φωνὴ καὶ μένουσα* allem Geschriebenen vorzog, so konnte er auch hierin nur dem Geschmack seiner Vormänner gefolgt sein. Und wenn von diesen in der That nur die lebendige Tradition, aber nichts Geschriebenes vorhanden war, so musste auch der *πρεσβύτερος* wenn er ja einmal schrieb, sich des lästigen Geschäftes baldmöglichst entledigt haben. Es durfte bei aller Fülle des Stoffs über den er gebot wenigstens fürs erste nur ein kleines Briefchen sein, was sich vorfand, und dieses schloss daher auch mit den Worten: *πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν, οὐκ ἠβουλήθην διὰ χάρτου καὶ μέλανος. ἀλλὰ ἐλπίζω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι, ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη.* Man sieht, er ist und bleibt vor allem der „*λέγων*“.

Die Uebereinstimmung liegt vor Augen. Nicht weniger, auf welcher Seite die Anlehnung zu suchen ist. Der völlig selbständige, ganz im Dienst eines speziellen schriftstellerischen Planes stehende Gedankenzug des Papias schliesst seine Abhängigkeit aus, die, wenn ihm wirklich derartige Schriftstücke schon bekannt waren, in ganz anderer Weise hätte zu Tage treten müssen. Damit aber ist eo ipso gegeben, dass der Brief es ist, der nach vorliegendem Modell gearbeitet wurde, da eben das auffällige Zusammentreffen die Hypothese einer beiderseitigen Selbständigkeit nicht aufkommen lässt.

Der dritte Brief würde das zweite der auf diesem Wege ins Dasein gerufenen Documente sein. Dasselbe charakterisirt sich seiner ganzen Haltung nach als ein Rückzug, ja es ist, wenn man es nicht für ächt hält, überhaupt nicht anders zu erklären. Denn wann hätte man sonst in der Pseudonym-Schriftstellerei durch eine alte Autorität sich zu decken gesucht, und dieselbe zugleich das Einge-

ständniss machen lassen, dass sie sich nicht durchzusetzen gewusst habe? Dies muss in der Situation, in der man sich hier befand, ganz besondere Gründe gehabt haben.

Wiederum ist es der *πρεσβύτερος* der auf den Plan tritt, aber schon wendet er sich nicht mehr an eine Gesammtgemeinde, sondern an einen einzelnen Freund, *Γάϊος*, (ein farbloser Name, dessen wirklicher Träger zum voraus schwer zu identificiren war). Der *πρεσβύτερος* erscheint noch als das Haupt des Kreises, zu dem auch der *Γάϊος* gehört. Einstige Jünger des *πρεσβύτερος* sind in den benachbarten Gemeinden zerstreut. Er beobachtet und begünstigt den Verkehr unter diesen Gemeinden, und es ist ein vielfältiges Kommen und Gehen unter denen die zum *πρεσβύτερος* halten. Allein — die Kehrseite fehlt nicht; zu welchem Zweck aber wird sie gezeigt? Wenn man damals als diese Briefe auftauchten, die der *πρεσβύτερος* einst geschrieben haben sollte, sich befremdet fühlte von seinem Bilde, das der in den Umgebungen des Papias verbreiteten Vorstellung von ihm bei aller Aehnlichkeit doch so wenig gleich sah, so gar nicht apokalyptisch, so ganz einfach, so ohne interessante Abenteuerlichkeit war, nur auf Einschärfung des Gebots der Liebe und Abwehr der einen Irrlehre bedacht — so will dieser Brief zeigen, dass der *πρεσβύτερος* so wie er wirklich war, bereits bei seinen Lebzeiten nicht allen Leuten zusagte, dass daher wer heute zu seinen Gegnern zählt, an keinem andern seinen Genossen hat, als an jenem ehrgeizigen Diotrephes, der den Anhängern des *πρεσβύτερος* einst gar die Kirchengemeinschaft kündigte, ihn selbst aber schändlich verläumdete. Damit zeigte man jedoch zugleich, dass wenn der Gegensatz gegen den *πρεσβύτερος* schon so alt war, es umsoweniger zu verwundern sei, wenn seine Autorität auch jetzt nicht vermögend war, für die Richtung, in deren Dienst man ihn stellte, durchschlagend zu wirken. Aber für seine Freunde thue sie es gleichwohl. Sie wissen, dass sein Zeugniss wahr, so gut wie *ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας* ist (v. 12). Noch einmal dann, nach kurzem Briefe das Flüchten des schreibescheuen Alten

zur freien Rede *στόμα πρὸς στόμα*. Und jetzt bemüht man ihn nicht wieder. Er hat seine Probe doch nicht bestanden. Solche kurze Brieflein — und waren es deren auch noch mehr als diese zwei, längere aber ist er, soll er nicht ganz aus der Rolle fallen, zu leisten nicht im Stande — sind nicht vermögend sein anderweitig beglaubigtes Bild zu verdrängen, und die reinere Richtung wirksam zu fördern. Man lässt ihn fallen. Seiner Autorität, der man zu viel anvertraute, wird die eines Grösseren, eines geheimnissvollen Grossen substituirt, und mit dem ersten Johannesbriefe beginnt dann jenes merkwürdige leise und allmähliche Hinüberschwanken der Figur dieses *πρεσβύτερος* in das Bild eines andern, der doch nie genannt wird. Es sind dieselben Ideen zu deren Träger derselbe gemacht wird, aber charakteristisch für das ganz allmähliche Vorschreiten dieser Richtung ist, dass es (abgesehen von ihren positiven Zwecken) im 1. Joh.-Briefe nur noch der ihr mit Papias gemeinsame Gegensatz gegen den aufblühenden Gnosticismus ist, was im Vordergrunde steht, während erst im Evangelium nicht bloss dieser, sondern nun auch die zu verdrängende chiliastisch-sinnliche Richtung zum Gegenstand unzweideutiger Bestreitung gemacht wird. Nach wie vor ist es ein Jünger des Herrn, der redend eingeführt wird. Aber bis zu Ende aus dauert das geheimnissvolle Doppelspiel des „Zeugen" dessen Zeugniss bezeugt wird (19, 35), und auch der Anhang im 21. Kapitel weckt noch einmal die Erinnerung an den *πρεσβύτερος* von dessen Zeugniss seine *τέκνα* wissen, dass es wahr ist, (Joh. 21, 24. 3. Joh. 12), ebenso wie die Stellen Joh. 20, 30 und 21, 25 wiederum anklingen an des letzteren Grundsatz nicht mehr zu schreiben, als dringend erforderlich, verbunden mit der abenteuerlichen Furcht, durch zu viele Bücher wohl gar den Raum für freie Bewegung in der Welt beeinträchtigt zu sehen. Dass dieses Hinüberschillern des Lieblingsjüngers in das Bild des *πρεσβύτερος* und umgekehrt, ohne dass es zur Klarheit darüber kommt, welcher von beiden eigentlich gemeint sein soll, in den geschichtlichen und localen Bedingungen seinen Grund

haben muss, unter welchen diese „johanneische“ Literatur entstand, dürfte unzweifelhaft sein. Dass ferner die Richtung, von welcher dieselbe ausging, darauf angewiesen war, für's erste zu temporisiren, und nur theils im Bunde, theils im Kampfe mit der in Kleinasien seit dem Apokalyptiker herrschend gewordenen Partei eine idealere Form des christlichen Bewusstseins glaubte zum Durchbruch bringen zu können, geht schon aus dem bekannten, ebenfalls höchst eigenthümlichen Verhältniss des Evangeliums zur Apokalypse hervor. Das Verhältniss zur Papianischen Richtung muss aber ein ganz ähnliches gewesen sein, und ich möchte glauben, im Obigen eine nicht unhaltbare Vorstellung davon gegeben zu haben, wie grade auch das an die apokalyptische Richtung sich anschliessende Papiasbuch halbwegs zur Grundlage und halbwegs zum Bestreitungsobject genommen werden konnte von einer Partei, welche nicht, wie der Gnosticismus, revolutionär, sondern im Anschluss an das Gegebene die kirchliche Gesammtheit zu höheren Ideenkreisen überführen wollte.

Dass speciell das Evangelium auch dem Papiasbuch manche Traditionen entlehnen, und mitverarbeiten konnte, wird nicht zu leugnen sein. Bei der gegnerischen Richtung überhaupt, speciell bei den Kreisen, welchen das Hebräerevangelium angehörte, hat es ja wirklich solche Anleihen gemacht, wie längst anerkannt ist.[1]) Auch bei Papias war das Hebräerevangelium benutzt. So wäre das vierte Evangelium bereits durch Quellengemeinschaft mit ihm verbunden. War man aber in den Kreisen des Evangelisten einmal auf den Weg gerathen, die Geltendmach-

1) Holtzmann Protst. Kirchenzeitung 1872 S. 20: „Auch ich habe mich noch bis zur Stunde nicht davon überzeugen können, dass dem vierten Evangelium, so sicher dasselbe im zweiten Jahrhundert seine Entstehung gefunden hat, nicht noch neben den synoptischen andere Elemente zu Grunde liegen sollten, welche seine Aufschrift „nach Johannes“ in irgend einem Sinne rechtfertigen. Allerdings aber gehören zu diesen weiteren Stoffen auch solche Christusworte, welche wie Joh. 3, 3. einem Zweige der Familie der Hebräer-Evangelien angehören, der zwar älter ist als unser viertes, aber doch selbst nur aufgepfropft auf die Synoptiker.“

ung der neuen Ideen an den Namen eines Johannes zu knüpfen, so lag es nahe grade die *παραδόσεις* des *πρεσβυτέρου Ἰωάννου* auf ihre Verwendbarkeit näher anzusehen, und mit ein- vielleicht auch umzuschmelzen. Traditionen, wie z. B. die von der zuerst erfolgten Berufung der Andreas, Petrus, Philippus konnten so vom vierten Evangelisten aus Papias aufgenommen und eigenthümlich verarbeitet werden, während die Thomasfigur bei dem mit seinem Stoff sehr frei schaltenden Verfasser anders verwendet ward, und er mit seinem räthselhaften Nathanael vollends aus allen bekannten Spuren heraustrat.

Ich würde keinen Anstand nehmen, die vorgetragene Hypothese für eine solche zu erklären, welche die uns fragmentarisch vorliegenden Thatsachen einheitlich erklärt, wenn ich im Stande wäre, in dem heutigen Streite über die Historicität der kleinasiatischen Johannestradition mich noch mit voller Sicherheit auf die Seite derer zu stellen, welche den Apostel Kleinasiens nicht schlechthin durch den Presbyter ersetzen, sondern auch ihm neben oder vor dem letzteren seine geschichtliche Existenz erhalten wissen wollen. Aber immer scheint mir diese letztere Annahme den Thatsachen die bis jetzt eruirt sind, noch am meisten gerecht zu werden. Gewiss darf man sich den schweren Bedenken nicht verschliessen, welche das Schweigen der späteren kanonischen Schriften und der apostolischen Väter erwecken muss. Gewiss ist ja vollkommen evident, dass Irenaeus wenigstens bei Papias den Presbyter mit dem Apostel verwechselt hat. Aber keineswegs genügend entkräftet scheint bis jetzt das Zeugniss des Irenaeus für die Johannesschülerschaft des Polykarp, und immer noch scheint es möglich, dass Irenaeus grade durch das Wissen von dieser zu der gleichen Annahme bei Papias verführt ist, zumal wenn er des letzteren Buch nur nebenher benutzte, (wie oben wahrscheinlich gemacht wurde) und etwa durch die als möglich erwiesenen Anklänge an das vierte Evangelium in seiner Annahme bestärkt wurde.[1]) Gewiss

1) Wie leichtsinnig die Kirchenväter in der Behauptung solcher

ferner ist sicher, dass Irenaeus im Grunde verzweifelt wenig von Johannes weiss (besonders merkwürdig ist, wie er III, 12, 15 nur von ihm erzählen kann, was aus Gal. und Act. zu entnehmen war). Aber dies bewiese noch nicht die Ungeschichtlichkeit des kleinasiatischen Aufenthalts überhaupt, sondern nur, dass die Wirksamkeit des Apostels und die Bedeutung seiner Persönlichkeit in dem Bewusstsein der Generationen bis Polykrates hin, grade durch das inzwischen erfolgte Auftauchen der johanneischen Literatur und den Kampf um ihre Geltung Dimensionen angenommen hatte, die über die wirkliche historische Kunde weit hinausgingen. Irgend welche Basis aber mussten diese Vergrösserungen doch haben und jede Verwechselungshypothese verliert meines Erachtens den Boden unter den Füssen, wenn durch die Berufungen auf Georgios Hamartolos und Heracleon wirklich der Märtyrertod des Apostels schon vor 70 und in Palästina erwiesen werden könnte. Es ist und bleibt mir völlig unverständlich, wie man von dem Verschwinden des Presbyters Johannes im Schatten des „grossen Apostels" sprechen kann, wenn von dieser „Grösse" in der thatsächlichen Geschichte keine Spur vorhanden war; wenn Johannes für die Folgezeit ganz dieselbe stumme Person blieb, als welche er im Gal.-Brief und in der Apostelgeschichte sein unbedeutendes Dasein fristet. Wie kam man dazu, grade diesen Apostel in so grandioser Weise auf den Schild zu heben, wie es geschehen? Ferner aber, wie kam man dazu, dies zugleich mit so ungemeiner Vorsicht zu thun, dass man das Bild des Lieblingsjüngers zuerst in dichtester Verschleierung einführte, und erst nach Jahrzehnten, erst nach Papias', Polykarp's, Justin's Tode offen aussprach: Johannes soll es sein. Die oben vorgetragene Hypothese beruht auf der Voraussetzung, dass man zuerst sogar Scheu getragen habe, sich der Autorität des Apostels für die eigenen Zwecke zu bemächtigen, vielmehr erst den andern Johannes wählte, der eben durch

Beziehungen zu sein pflegten beweisen noch die Worte des Hieronymus ad Theodoram: Refert Irenaeus, Papiae, auditoris evangelistae Joannis, discipulus."

Papias in besonderer Weise wieder zur Verfügung gestellt worden war.

Allein ich gestehe offen, dass dennoch schon durch die bisherige Bestreitung der Johannestradition, und namentlich durch die Bestreitung der Apokalypse als apostolischer Schrift, das Terrain auf dem wir uns hier bewegen einstweilen vollkommen unsicher geworden ist, und jeder gut thut seine Vorstellungen über diese dunkeln Dinge mit all der Reserve zu umgeben, welche hier geboten ist. Aber nicht leicht widersteht man dem Reiz, in das Trümmerchaos das man hier vor sich sieht, für einen Augenblick wenigstens Sinn und Ordnung hineinzuschauen, auch wenn man sich bewusst ist, dass die Mittel der exacten Forschung nicht mehr — oder noch nicht — ausreichen, das wirkliche Zusammentreffen der im Geiste gezogenen Umrisse mit denen der zerstörten Wirklichkeit für den Dritten zu erweisen.

In ähnlicher Lage aber sind wir vielfach auch bei dem Papiasfragment selbst. Die Zustimmung des Andern zu den eigenen Resultaten zu erzwingen ist hier nicht überall möglich, und der Subjectivität wird einstweilen auch ihr Spielraum belassen bleiben müssen.

Für Papias dürfte daher zunächst genug geschehen sein. Die Meinungen über ihn sind und bleiben getheilt; bleibe denn jeder bei seiner Meinung, bis einmal neues Material zu Gebote steht, sei es, dass wir noch weitere Fragmente des Buches finden, sei es, dass ein unverhofft gütiges Geschick uns das Ganze wieder entdecken lässt.

Das Dogma von der Kirche als der Mutter der Gläubigen.

Von

Pastor **O. Eissfeldt** in Holzminden.

Sobald man innerhalb und ausserhalb der heranwachsenden christlichen Gemeinden die christlichen Lehren nicht mehr einfach bekannte oder anfeindete, sondern anfing, sie einer Erörterung zu unterziehen, musste die Frage aufgeworfen und beantwortet werden, wie das Verhältniss des einzelnen Christen zu diesen auftauchenden Meinungen sei, ob ihm die Freiheit der Wahl gestattet, oder ob er gezwungen sei, sich, ausser im allgemeinen zu Christo, auch zu bestimmten Lehrmeinungen über Christus und die Art der Heilserlangung zu bekennen, sowie im letzteren Falle, welche der verschiedenen Lehrmeinungen die nothwendig festzuhaltenden seien? Die alte Zeit beantwortete diese Frage dahin, dass ausschliesslich durch die Mitgliedschaft der katholischen Kirche und durch völlige Unterwerfung unter ihre Lehren dem Einzelnen das Heil verbürgt und vermittelt werden könne, sie sei die Mutter, durch welche allein der Gläubige, das Kind Gottes, geboren werden könne. — Als im Laufe der Zeit die Einheit der Kirche dahinfiel, hätte, sollte man meinen, das Dogma von der Gnadenvermittlung allein durch die Mutter Kirche von selbst fallen müssen; indessen die rö-

mische Kirche, sich nach wie vor die katholische nennend, hielt es fest, ja wir nehmen in unserer Zeit, innerhalb der evangelischen Kirche, eine Strömung wahr, durch welche die Kirche wieder als eine Macht über den christlichen Gemeinden hingestellt werden soll, von welcher der einzelne Christ sein Heil oder seine Verdammniss zu empfangen hat. Einen demgemäss ausgebildeten Kirchenbegriff zur Herrschaft zu bringen, der, wenn er zur Herrschaft gelangt wäre, Wissenschaft und Gewissensfreiheit von neuem in alte Fesseln schlagend, alle Errungenschaften der Reformation ersticken würde, das ist das Ziel, welchem zahlreiche bekannte und obscure Kirchenzeitungen, grössere und kleinere kirchliche Versammlungen nachstreben. Beklagenswerth ist dabei besonders, dass nicht blos machtlustige Hierarchen, welche sich und ihre eigentlichen Ziele recht wohl kennen, diesen Tendenzen huldigen, sondern dass auch wahrheitsliebende, ernste Männer von ihnen fortgerissen werden. Diese letzteren, weil sie in dem verhängnissvollen Irrthume begriffen sind, das einzige Heilmittel für alle von ihnen beklagten socialen und sittlichen Schäden der Zeit, läge in der Wiederaufrichtung eines straffen äussern Kirchenbegriffs. So erleben wir jetzt das Schauspiel, dass die Repristination eines Kirchenbegriffs, der den Zeiten, die über der Reformation hinausliegen, entnommen ist, nicht nur versucht wird, sondern auch, dass dieser Versuch die lebhafte Zustimmung zahlloser protestantischer Geistlichen und Laien, ja sogar solcher Männer findet, denen es Beruf sein sollte, Namens der protestantischen Theologie dagegen zu protestiren.

Die Aufgabe dieser Zeilen soll nun darin bestehen, auf die Entstehung dieser Anschauungsweise hinzublicken und letztere als dem Geiste des Christenthums und speciell den Principien der Reformation zuwiderlaufend nachzuweisen.

Die ersten Christengemeinden hatten durchaus noch noch keinen Grund, zwischen einer innern Zugehörigkeit zu Christo und einer äussern zu der Kirche zu unterscheiden. Es wäre unbegreiflich, warum damals sich Je-

mand zu der Gemeinschaft der Christen hätte halten wollen, ohne sich durch den Glauben an Christus dazu getrieben zu fühlen, oder warum er sich von dieser Gemeinschaft hätte trennen wollen, wenn er an Christus glaubte. Die Hauptgedanken dieser Zeit waren: In Christo allein ist das Heil, wer ihn durch den heiligen Geist seinen Herrn nennt und bekennt, dass er Christus sei, der ist sein Eigenthum, ist aus Gott geboren und tritt eben um dieses Bekenntnisses willen mit den andern Bekennern in Lebens- und Liebesgemeinschaft. Diese Gemeinschaft der durch den Glauben zur Kindschaft Gottes Gelangten ist die Kirche, der Gegensatz zu ihr ist: die Welt, die nicht an Christus glaubt. Damals war diese Gemeinschaft alleinige Trägerin christlichen Lebens, und zu fragen, ob nicht schon zu dieser Zeit Jemand habe können Gott zum Vater haben durch den Glauben an Christus, ohne am Gemeinschaftsleben sich zu betheiligen, ist spitzfindig und müssig. Zwar war man sich mancher Gegensätze schon früh bewusst — der Unterschied zwischen Juden- und Heiden-Christen war mindestens so bedeutend, wie der zwischen manchen heutigen Kirchen und Secten — aber dieser Unterschied hat die Kirche nicht getrennt, das Bewusstsein, durch das Bekenntniss zu Christo der Welt gegenüber zu eng verbunden zu sein, um wegen der Modalitäten der Aeusserung dieses Bekenntnisses auseinander zu gehen, überwog (Act. 15. 11, mag dieser Bericht als Geschichte oder als Ausgleichsentwurf gefasst werden). Auch die Parteiungen zu Corinth, so sehr sie das Gemeindeleben schädigen mochten, haben das Bewusstsein der Gemeinschaft nicht aufgehoben, zu welcher das einfache Bekenntniss zu Christo Alle verband.

Aber schon vom Beginn des zweiten Jahrhunderts an ist eine allmälige Aenderung des Kirchenbegriffs merkbar. Als das Christenthum durch die grössere Ausbreitung mit den Weisheitslehren jener Zeit in Berührung trat, als entgegengesetzte philosophische Meinungen die Grenzen des Christenthums zu verwischen, die Gemeinden selbst zu spalten drohten; als die Gnostiker sich auf das Dasein

einer esoterischen apostolischen Tradition beriefen, da war es allerdings nothwendig, lehrhaft festzustellen, was man als christliche Lehre ansehen wolle, was nicht. Eine bestimmte Lehrform und die sich zu ihr bekennende *ἐκκλησία καθολική* begann sich zu bilden. Das einfache Bekenntniss des Glaubens an Christum genügte nicht mehr, es wurde gefragt, in welchem Sinne man glaube, ob man übereinstimme mit der Lehre der *ἐκκλησία καθολική*? Die Kirche war also aus der Christum bekennenden Gemeinde die zu bestimmter Lehrmeinung sich bekennende Gemeinde geworden. Damit war aber ein bedenklicher Schritt gethan; menschlich definirte Lehrmeinungen wurden mehr und mehr in den Vordergrund geschoben und von der Uebereinstimmung mit ihnen die Zugehörigkeit zur Kirche abhängig gemacht. Vorläufig jedoch wurde dieses weder allgemein aufgestellt, noch wurden die Consequenzen daraus gezogen. Wie früh alle Prämissen zu dem spätern Dogma von der Kirche bei den einzelnen Kirchenvätern sich finden, zeigt ein ganz kurzer Blick auf einige ihrer Schriften.

Schon aus den ignatianischen Briefen, auch wenn wir sie als unecht erst in die Mitte des zweiten Jarhunderts setzen, treten uns die frühen Keime der später von Cyprian ausgebildeten Lehre entgegen; selbst von der nothwendigen Unterordnung unter den Bischof ist schon die Rede. So ad Ephes. c. 5, p. 13 *Μηδεὶς πλανάσθω· ἐὰν μήτος ᾖ ἐντός τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ Θεοῦ. Σπουδάσωμεν οὖν, μὴ ἀντιτάσσεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ, ἵνα ὦμεν Θεῷ ὑποτασσάμενοι*; u. ä. St. Aehnliche Sätze finden wir bereits bei Clemens Romanus und im Hirten. Nie aber ist diese Anschauung zu dieser Zeit systematisch durchgeführt, nie als allgemein anerkannt bezeichnet. Bei denselben Vätern, die schon nach Massgabe einiger Sätze, ganz auf dem Wege nach Cyprian scheinen, finden wir Stellen, die eine weit freiere Denkweise bekunden. So erscheint es dem Justin noch unverfänglich, Sokrates und geistesverwandte Männer des Alterthums einfach zu den Christen zu rechnen, ihm ist also die Möglichkeit einer innern Gemein-

schaft mit Christo denkbar auch ohne die Vermittlung gerade der in der „katholischen“ Kirche recipirten Formen. — Ein bedeutender Schritt weiter aber geschieht durch Irenäus. Hier begegnen wir der von da ab festgehaltenen und massgebend gewordenen Vorstellung, die katholische Kirche sei die Mutter, die alleinige Mutter aller, die Christo gehören. Wer nicht die nur in ihrem Schosse befindlichen göttlichen Heilsmittel benutzt, wird das Heil verlieren. „Ubi enim ecclesia ibi et spiritus dei, et ubi spiritus Dei illic ecclesia. Adv. Haeres. l. III c. 24 § 1 . . . . . et omnis gratia. Spiritus autem veritas. Quapropter qui non participant eum, neque a mammulis matris nutriuntur in vitam, neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem, sed effodiunt sibi lacus detritos de fossis terrenis, cet. lib. IV. c. 33 § 7. Iudicabit autem eos, qui sunt extra veritatem, id est, qui sunt extra ecclesiam. Trotzdem wurde die Kirche noch immer überwiegend als Heilsgemeinschaft, nicht als Heilsanstalt betrachtet, sie wurde, wie Ritschl es ausdrückt, nicht politisch, sondern religiös begründet. Die Bischöfe galten weil sie unter der regula fidei standen, nicht umgekehrt. Aber es blieb nicht so. Die „Mutter“ Kirche findet sich von jetzt an fast bei allen Vätern. Tertullian redet von der „mater Ecclesia“. Clemens v. Alexandrien: *μία δὲ μόνη γίνεται μήτηρ παρθένος. Ἐκκλησίαν ἐμοὶ φίλον καλεῖν.* (Paedag. l. I c. 6.)

Nun aber ist es interessant zu sehen, wie die durch Fortgehen auf dem begonnenen falschen Wege zu solchen Sätzen gedrängten Väter, durch ihr christliches Gefühl angetrieben, ihren eigenen Lehren die Spitze abzubrechen suchen. Es regen sich Zweifel, ob wirklich all die Prädikate der „Einheit, Ausschliesslichkeit, Heiligkeit“ bei der empirischen Kirche in Harmonie zu finden seien? Dieselben Väter, welche hier die Ausschliesslichkeit stark betonen und das Bild der Mütterlichkeit fest halten, suchen dort nach praktischer Milderung ihrer Theorie.

Clemens v. A. macht mit der Verlegung der „heiligen“ Kirche in den Himmel einen leisen Anfang zu etwas Aehn-

lichem, wie man später durch die „sichtbare und unsichtbare“ Kirche bezeichnen wollte; derselbe hascht nach Möglichkeiten, wenigstens einen Theil der von ihm theoretisch verdammten Ketzer zu retten. Origenes erstrebt dasselbe auf anderem Wege, indem er alles Unreine als nicht der eigentlichen Kirche angehörig betrachtet und den bessern Juden und Heiden einen gewissen Antheil an der Seligkeit zugesteht. Selbst die Montanisten und Novatianer wagen es nicht den wegen Todsünden aus der Kirche unbedingt Ausgeschlossenen jede Hoffnung auf Erlangung des Heils abzuschneiden. Wir sehen, das christliche Gefühl stösst überall die Consequenzen des falschen Dogmas, selbst bei den Urhebern desselben, über den Haufen und damit dieses selbst. Die ausschliesslich seligmachende Kraft der Kirche wird immer fester behauptet und dennoch wagt man nie die Möglichkeit der Erlangung eines nicht durch die Kirche vermittelten Heiles zu leugnen. Diese Erscheinung zieht sich bis in die Gegenwart durch die ganze Kirchengeschichte zugleich mit der andern, dass man sich nicht entschliessen kann die Lehre selbst, deren Consequenzen man nicht zu ziehen wagt, als falsch fallen zu lassen; eine Inconsequenz deren unheilvolle Folgen jedes Blatt der Kirchengeschichte erzählt. Vorläufig jedoch musste, da die falsche Bahn einmal betreten und die Unterordnung unter äussere Autoritäten als Erweisung der Christlichkeit gefordert war, theoretisch die consequente Ansicht durch alle Zweifel und Halbheiten hindurch ausgebildet werden. Die Zeit, in deren Geiste diese Forderung lag, fand auch den Mann, der sie erfüllte. Cyprian bebte nicht davor zurück mit einer bis dahin von keinem Vorgänger bewiesenen Schärfe auf dieses Ziel loszugehen. Die Veranlassung waren für hn die Parteikämpfe, welche ihn umwogten. Bis jetzt hatte man es im Allgemeinen gelten lassen, dass Jeder zur Kirche gehöre, der ihre Lehre theilte. Novatianus aber stand mit Cyprian im Punkte der Lehre zusammen, und doch war, wenn dessen Anhänger als rechte Christen sollten anerkannt werden, die Einheit der Kirche gefährdet; diese aber sollte um jeden Preis gerettet werden. So

musste denn der Begriff der Kirche noch enger gefasst werden. Das geschah dadurch, dass Cyprian als Kennzeichen der Kirche den Episkopat in seiner apostolischen Succession aufstellte und die Novatianer für Häretiker erklärte, weil — sie sich von ihrem Bischofe getrennt hatten. Die Kirche ist nur da, wo die rechtmässigen Bischöfe sind, die Schismatiker, mögen sie so rechtgläubig sein, als sie wollen, sind nicht in der Kirche. Das ist freilich eine gegen die apostolische Zeit völlig geänderte Auffassung der Kirche und des geistlichen Amtes. 1. Petr. 5. 3 bedeutet κλῆρος alle Christen, so auch noch bei Ignatius. Tertullian bezeichnet damit schon die Geistlichkeit, bei Cyprian erscheint der Clerus und vor allem dessen Spitze, der Bischof, als die Kirche. Die Lehren Cyprians über diesen Punkt sind in seinen Briefen, namentlich aber in der leidenschaftlichen Schrift: de unitate ecclesiae enthalten, einer Schrift, die den Stempel des Parteischreibens in Inhalt und Sprache an der Stirn trägt. Hier nun heisst es: „habere jam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem“. In diesem Satze ist das Dogma von der Mutter Kirche zum Abschluss gekommen. Weiter sagt er: Novatianus in ecclesia non est nec episcopus computari potest, qui evangelica et apostolica traditione contemta nemini succedens a se ipso ortus est. Habere namque tenere ecclesiam nullo modo potest, qui ordinatus in ecclesia non est. (ep. 69. 3). . . . unde scire debes, episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo, ut si quis cum episcopo non sit, in ecclesia non esse. (ep. 66, 8). Aus diesen und ähnlichen Stellen ergiebt sich als Cyprian's Ansicht: „Niemand kann Gott zum Vater haben, der nicht anerkanntes Mitglied der durch gemeinschaftliche Lehre verbundenen, durch die rechtmässigen Bischöfe, als die nothwendigen Vermittler des Heils, vertretenen Kirche ist und sich dieser d. h. der Lehre der Bischöfe unbedingt fügt.“ Ohne die Vermittlung der Kirche d. h. der Bischöfe kann also der heil. Geist keinen Gläubigen hervorbringen, daher ist die Kirche die Mutter der Gläubigen. Eine in die politische Gestalt

der Theokratie gefasste Gemeinschaft war aus der äussern Verbindung derer geworden, welche sich zu dem bekannten, der einst gesprochen hatte: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“

Diese von Cyprian aufgestellte Ansicht bleibt von jetzt an gültig. Besonders Augustin bildet noch die Vorstellung von der Mütterlichkeit der Kirche aus; dass derselbe daneben Sätze ausgesprochen hat, welche mit dieser Vorstellung durchaus nicht im Einklange stehen, thut nichts zur Sache. Die Lehre kommt in cyprianischer Fassung in die Symbole und gilt bis heute in der römischen Kirche.

Wenn stets einzelne Stimmen sich gegen diese Anschauungen erhoben haben, wenn Tichonius und namentlich der römische Mönch Jovinian fast schon reformatorisch von der Rechtfertigung durch den Glauben und von der Unterscheidung einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche reden, so ist das wiederum nur die naturgemässe Reaction des christlichen Bewusstseins gegen das finstere, des Geistes Christi spottende cyprianische Dogma.

So sind wir bei dem Abschlusse des Dogmas angelangt, dass die Bischofskirche das einzige Gefäss sei, in welches hinein Gott die Fülle seiner Gnade geschüttet habe, und dass nur aus ihrem Schoosse das Gotteskind hervorgehen könne. Wir bleiben einen Augenblick stehen und bemerken zu diesem Standpunkte der Entwicklung zweierlei.

Erstens sahen wir, dass man zu diesem Dogma nur gelangen konnte, indem man sich Schritt für Schritt von den ursprünglich christlichen Anschauungen entfernte. Das Band der Einheit, welches früher ein innerliches war, nämlich trotz äusserer Verschiedenheiten in der innern Gemeinschaft mit dem Erlöser bestand, wurde im Laufe der Zeit ein rein äusseres. Die Zugehörigkeit zu Gott und Christo war nicht mehr innerlich sondern äusserlich bedingt. Unser Dogma in seiner schroffen Gestalt als recipirte Kirchenlehre ist demnach eine Neuerung des dritten Jahrhunderts; der Geist aus dem es herrührte

nicht mehr die Fortsetzung des Geistes, der in der ältesten Kirche wehte. Diesen Punkt sucht namentlich Ritschl[1] in seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche“ in ausführlicher Untersuchung klar zu legen, davon ausgehend, dass bisher die Aenderung der Grundanschauung entweder nicht erkannt oder falsch hergeleitet und charakterisirt sei. Mögen wir nun, den Resultaten seiner höchst interessanten Monographie folgend, annehmen, dass die katholische Kirche des dritten und der späteren Jahrhunderte lediglich eine Stufe des Heidenchristenthums im Gegensatze zum Judenchristenthume sei, die jedoch, obgleich ursprünglich von der Absicht geleitet, die paulinischen Ideen festzuhalten, dazu nicht im Stande, unfähig, die nur aus dem alten Testamente verständlichen Grundvorstellungen der Apostel von der Person und den Heilsthaten Christi richtig aufzufassen, unfähig ferner, die Idee der Rechtfertigung durch den Glauben und die darauf gegründete Idee von der Wiedergeburt festzuhalten, dabei anlangte, Christum als neuen Gesetzgeber aufzufassen; oder mögen wir einfach mit Neander einen Rückschlag aus der paulinischen Freiheit ins Judenthum, also eine Art Atavismus, annehmen; oder Schwegler beistimmen und im nachapostolischen Zeitalter aus dem jüdischen Gedanken, dass Jesus der Messias sei, die katholische Kirche sich entwickeln lassen, oder uns sonst wie die Entwicklung der ersten drei Jahrhunderte beeinflusst denken, stets werden wir zugeben müssen, dass zwischen der Zeit Cyprians und der der Apostel, ja des Ignatius und Irenäus ein klaffender principieller Unterschied in der Grundauffassung der Kirche und damit des Christenthums besteht, dass also unser Dogma einer Zeit entstammt, die, und das ist höchst wichtig, innerlich gar nicht die Fortentwicklung der apostolischen Anfänge ist. Die Wege des Urchristenthums sind völlig verlassen, die Menschheit hatte sich auf der geistigen Höhe des Christenthums nicht zu erhalten vermocht, die Zugehörigkeit zu Gott wieder abhängig gemacht von der Erfüllung äusserer Bedingungen und Gott selbst die Wege vorschreiben zu müssen geglaubt, auf

welchen er sein Heil zu den Menschen gelangen lassen dürfe.

Zweitens aber dürfen wir, trotzdem dieses entschieden verwerfende Urtheil über das zu solchem Abschlusse gelangte Dogma gefällt werden muss, nicht vergessen, wie sehr die Lage der Dinge diesen Abschluss zu fordern schien, wenn wir nicht die Männer, durch welche er sich vollzog, ungerecht beurtheilen wollen. Die Veranlassung zu diesem tiefen Falle des Christenthums lag eben in der Gefahr von Seiten der Häretiker und Schismatiker. Der Gnosticismus drohte die Kirche in eine Reihe theosophischer Schulen aufzulösen, der Montanismus brachte die Gefahr des Zwiespaltes nahe, kurz innere und äusere Feinde drohten der Kirche den Untergang, wenn sie nicht zu einem festen, auch den weltlichen Machthabern imponirenden Organismus sich zusammenschloss; so war es der Instinct der Selbsterhaltung, der Gedanken, wie die Cyprians zum Gemeinbewusstsein des grössten Theils der Kirche machte. Dazu kam die innere Berechtigung, dass in der That damals den meisten Häretikern und Schismatikern vorgeworfen werden konnte: Eigenwille, Leidenschaft, Selbstsucht seien die Ursachen ihrer Sonderstellung, denn so ausgebildet und zwingend waren damals die Lehren der Kirche noch nicht, dass so leicht Jemand um des Gewissens willen gezwungen gewesen wäre, die Gemeinschaft mit der Kirche zu brechen, um die mit Christo zu retten. So war denn wirklich damals, trotz aller einzelnen Schismen u. s. w. die Kirche ein einheitlicher imposanter Organismus, wie das besonders Bauer in seiner Kirchengeschichte dargelegt hat, namentlich aber kann man nicht läugnen, dass sie in der That noch alles Christliche, ja in immer steigendem Masse alles höhere Geistesleben überhaupt in sich umschloss. Es lag eine Wahrheit darin, wenn sie, namentlich so lange der Gegensatz des immer mehr sinkenden Heidenthums da war, behauptete, wer nicht an dem durch sie allein repräsentirten Geistesleben Antheil habe, habe am christlichen Heil überhaupt keinen Antheil. Wenn es auch schon in damaliger Zeit, nach

Hase's Ausdrucke, möglich war, dass aus der Kirche statt des Unchristlichen die Minorität ausgeschlossen wurde, so war doch die Lehrentwicklung im Ganzen noch eine von christlichem Geiste beherrschte. Daher konnte, wenn Jemand frug, wo denn diese Mutter Kirche sei, die allein die Vereinigung mit Gott vermitteln könne? hingewiesen werden auf die grossartig sich entfaltende und gegliederte damalige katholische Kirche, auf das nur in ihr aufblühende Geistesleben, auf die nur in ihr sich findende Energie des sittlichen Lebens, und wer möchte diesem Hinweise für jene Zeiten die Berechtigung absprechen? Ein relatives Recht, die Kirche als die Mutter hinzustellen, lag demnach vor; zur starken Betonung der Einheit drängten die Schismatiker; dass nun die Entwicklung des Kirchenbegriffs in einer so einseitigen, mit Irrthum stark vermischten Weise geschah, ist demnach bedauernswerth, aber erklärlich. War es in gewissem Sinne nöthig, dass die Kirche diese Entwicklung durchmachte, so war es Aufgabe einer spätern Zeit, welche auf die Gefahren, die im Zeitalter Cyprians den Abschluss unseres Dogmas veranlassten, als auf überwundene zurückblickte, das Irrthümliche aus der Lehre von der Kirche auszuscheiden und über die ganze katholische Zeit hinaus auf diejenige zurückzugreifen, in welcher man unter „Kirche" noch nicht die Hierarchie verstand, von der man sich durch Erfüllung eines äussern Ritus den Passagirschein zum Himmel lösen konnte.

Aus dem bisher Gesagten dürfte erhellen, dass wenn wir auch die Entstehung unseres Dogmas begreifen und in gewissem Sinne entschuldbar finden können, wir das Dogma selbst, im Sinne seiner Zeit verstanden, dennoch unbedingt verwerfen müssen. Wir sahen, wie früh man anfing, statt „Christus" „Kirche" zu sagen, wie man unter „Kirche" immer weniger eine Gemeinschaft und immer mehr eine Anstalt erblickte, zuletzt die apostolische Succession der Bischöfe für nöthig erklärte. Von der Mutterschaft dieser Kirche hat sich der Protestantismus feierlich losgesagt, er hat gerade seinen Glauben unabhängig von ihr gestalten wollen, und wenn wir nicht den ganzen Protestan-

tismus negiren und etwa die Rathschläge des H. Superint. Morich befolgen wollen („Des heiligen Apostels Petrus Leben und Lehre“), d. h. gut katholisch werden, so müssen wir uns dieser Lossagung anschliessen.

Luther konnte aber die Berechtigung zum völligen Bruche mit der römischen Kirche nur aufrecht erhalten, wenn er dasjenige, wohin gegen Ausgang des Mittelalters schon die Pariser Universität, die Vorreformatoren u. A. gezielt hatten, völlig erschütterte, nämlich den römischen Kirchenbegriff selbst. Er musste denselben für falsch erklären, denn ihn annehmen und mit dieser Kirche dennoch brechen, hiess sich selbst verdammen. Wollte er ferner nicht in der Negation dieses Begriffes verharren, so müsste er entweder das Dasein einer Kirche überhaupt für unberechtigt erklären, oder einen neuen Kirchenbegriff aufstellen. Das Erstere ist den Reformatoren nicht in den Sinn gekommen, das Letztere haben sie versucht. Wir stehen also nunmehr der Frage gegenüber: Gilt der Satz, dass die Kirche die Mutter der Gläubigen sei, etwa dann, wenn wir den protestantischen Kirchenbegriff zu Grunde legen? Oder: Kann der einzelne Mensch zum Glauben nicht anders gelangen, als durch Vermittlung der Kirche? So und nicht anders muss die Frage gestellt werden, weil die Bezeichnung der Kirche als Mutter auf eine unerlässlich nothwendige Vermittlung hindeutet, und weil Alle, welche dieses Dogma verfochten haben, stets nur eine solche im Auge gehabt haben.

Es wäre also zunächst festzustellen, was denn die Kirche nach den Grundsätzen des Protestantismus sei? So einfach die Frage erscheint, so schwierig ist die Antwort. In den Versuchen, den Begriff der Kirche und das Verhältniss des Einzelnen zu ihr festzustellen herrscht eine grosse Verwirrung. Wäre in den Schriften des neuen Testamentes eine unbestreitbare Antwort gegeben, so wäre damit für Jeden, der an dem formalen Principe festhält, die Sache entschieden, aber das ist keineswegs der Fall. Zwar ist uns der Ausdruck *ἐκκλησία* zweimal als von Christus, sehr häufig als von den Aposteln gebraucht

überliefert, aber aus all diesen Stellen geht zunächst nur hervor, dass jene überhaupt die bestimmte Absicht hatten, eine Kircht zu gründen, nicht aber, was sie darunter verstanden. Denn so zweifellos es ist, dass Mtth. 16. 18 und 18. 17 (welches auch die Auslegung der ersten Stelle sein mag), dass auch in den epistolischen Stellen im Allgemeinen die Vereinigung aller Gläubigen mit Christo als ihrem Haupte und unter einander in thätiger Liebesgemeinschaft, also zugleich etwas unsichtbares und etwas sichtbares gemeint sei, so wird doch unsere jetzige Frage, was eigentlich die Kirche nach evangelischer Lehre sei, damit nicht unmittelbar entschieden. Das Ziel, nach welchem Alles und Jedes, was sich Kirche nennt, streben muss, ist dadurch allerdings klar gezeigt, aber jede einzelne Frage im Streite der Dinge, die heute „Kirche" genannt werden, findet nicht sofortige Beantwortung. Wir halten es daher für unnöthig, hier näher auf die betreffenden neutestamentlichen Stellen einzugehen. Nur soviel sei gesagt, dass wir die meisten derselben, z. B. auch die, wo sie „Leib Christi" genannt wird, auf die äussere Kirche nicht beziehen können.

So sind wir denn zur Entscheidung unserer Frage zunächst auf die Documente der Reformation hingewiesen. Da muss es zunächst auffallen, dass es schon grosse Schwierigkeit hat, den Unterschied zwischen dem katholischen und protestantischen Kirchenbegriffe festzustellen. Ja man hat vielfach gesagt und namentlich in neuerer Zeit, von den verschiedensten Heerlagern aus, oft triumphirend wiederholt, unser lutherischer Kirchenbegriff sei wesentlich derselbe wie der der päpstlichen Kirche. A. Kraus, („das Dogma von der unsichtbaren Kirche") meint, der Gegensatz zu Rom in der Augustana bestände, da die evangelischen Stände zu Augsburg noch vorausgesetzt hätten, mit den Gegnern zu der Einen allgemeinen Kirche zu gehören, in der Ausschliessung des Klerus, als entscheidenden Merkmals der Kirche und statt dessen in der Setzung der Duplicität der „Merkmale" (Wort Gottes und Sacramente). Damit scheint uns doch die Meinung

der Augustana (s. u.) kaum getroffen zu sein. Denn indem sie beginnt: Est autem ecclesia communio sanctorum, will sie einen tieferen Gegensatz berühren. Möhler nennt sogar „Luthers Begriff von der Kirche nicht falsch, obgleich er einseitig ist"; er fasst die Differenz beider Betrachtungsweisen in den Worten zusammen: „Die Katholiken lehren: die sichtbare Kirche ist zuerst, dann kömmt die unsichtbare. Die Lutheraner umgekehrt." Diese Unterscheidung trifft die Sache nicht. Von den Vertretern des modernen Lutherthums kann man es von den Dächern predigen hören, im Begriffe von der Kirche müssen wir mit den Katholiken gehen, d. h. also, wir müssen katholisch werden.

Aus alle dem geht hervor, dass der Gedanke, welcher der Reformation zum Grunde lag, schon in den symbolischen Büchern keinen genügenden Ausdruck gefunden hat. Denn wir sahen: Ohne das Vorhandensein eines tiefen, durchgreifenden Gegensatzes in der Grundauffassung von der Kirche ist die Thatsache der Reformation, insofern sie in einer entschiedenen Trennung von der päpstlichen Kirche bestand, weder berechtigt noch erklärlich. Die ganze Reformation ruht auf einer absichtlichen Unterscheidung von Evangelium und Kirche und auf der Voraussetzung, dass man das eine ohne die andere (wie sie damals war) haben könne. Von dieser Voraussetzung aus wäre nun zweierlei möglich gewesen. Entweder man erklärte, dass aus der Zugehörigkeit zu einer äussern Kirchengemeinschaft überhaupt kein Glaubenszwang zu machen sei, vielmehr jeder Christ einer jeden sich äusserlich in Cultus und Verfassung darstellenden Kirche gegenüber dasselbe Recht habe, welches man sich der Papstkirche gegenüber genommen hatte; oder man behauptete die alleinige Schriftgemässheit des eignen Kirchenbegriffs und machte die Zugehörigkeit zu dieser Kirche zur unabweislichen Glaubenspflicht. Hiermit wäre man jedoch, wenn man auch eine relativ reinere Kirche dargestellt hätte, principiell in den Fehler des Papismus zurückgefallen, indem man, die Vermittlung oder Mutterschaft der

eignen Kirche für nothwendig erklärend, jedem Aussenstehenden den „Glauben“ hätte absprechen müssen. Als dem Principe der Reformation gemäss können wir also nur die erste Möglichkeit betrachten. Aber — die Consequenz wurde nicht gezogen, der Gegensatz nicht klar ausgesprochen; brachte es die katholische Kirche nur zu einem „politisch-juristischen und nicht zu einem theologisch-dogmatischen“ Kirchenbegriffe, so brachte es die evangelische Kirche zu gar keinem. All den späteren Verirrungen war somit Thür und Thor geöffnet. Daher ist es auch erklärlich, dass der Gegensatz, ja die Nothwendigkeit desselben, Vielen nie zum klaren Bewusstsein gekommen ist, und ein gutes Theil der romanisirenden Tendenzen unserer Tage ist auf diese Ursache zurückzuführen. Die Thatsache des Gegensatzes aber leugnen zu wollen, heisst den der Reformation zu Grunde liegenden Geist selbst verleugnen.

Zum näheren Nachweise dieser Behauptungen wollen wir einen Blick auf die officiell fixirten Lehrmeinungen des Protestantismus werfen. Wir werden sehen, dass sie alle an dem Mangel eines klaren Gedankens laboriren und daher voll Schwankungen und Unbestimmtheiten in den Definitionen des Kirchenbegriffs sind.

Die Hauptdefinition findet sich C. A. VII. Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Man kann diese Definition verschiedentlich angreifen. Ecclesia est communio sanctorum — gut, das wäre wenigstens eine bestimmte Definition, über deren Sinn, wenn man andere Stellen der symb. Bl. z. B. Cat. maj. p. 498 ss. ed. Hase, hinzunähme, nicht zweifelhaft sein könnte. Die Worte „communio sanctorum“ im Apostolikum sind demnach blos Glosse zu „ecclesiam“, und durch beide Ausdrücke wird die Gemeinde der wahren Christen bezeichnet. Zu derselben kommt man wie Luther Cat. m. a. a. O. sagt: durch den heiligen Geist vermittelst des Wortes Gottes (von Sacramenten ist an dieser Stelle nicht die Rede). Diese Gemeinde ist nur für den Glauben sichtbar (sanctam christianorum ecclesiam comm. sanctorum Fides no-

minat). Wäre man hierbei stehen geblieben, so wäre wenigstens ein bestimmter Gegensatz gegen die Papstkirche ausgesprochen. Aber schon mit dem Nachsatze betritt man die falsche Bahn. — Gegen diese beiden Merkmale (in qua cett.) lässt sich zunächst erinnern, dass dadurch das Wesen der Gemeinde der wahren Christen gar nicht charakterisirt wird. Sie ist etwas ganz anderes, als sie hiernach zu sein scheint. Diese Hervorhebung der „reinen Lehre" lässt eher auf eine philosophische Schule schliessen, aber worin nach Christi Willen das Eigenthümliche seiner Nachfolger bestehen soll, ist nicht angedeutet. Die Definition Luthers im dritten Hauptstück: „Wo das Wort Gottes lauter und rein gelehrt wird und wir auch heilig als die Kinder Gottes darnach leben", ist viel geeigneter eine richtige Vorstellung von der wahren Kirche zu erwecken. J. H. Böhmer hat J. P. I, II die Bemerkung: „Rectius meo judicio Ictus pius, Schilter, asserens, notam verae ac purae ecclesiae esse zelum atque studium perfectionis in praxi Christianismi et charitate erga proximum, et hanc partem a Deo adeo requiri, ut, ea deficiente sola doctrinae puritas et evitatio sclerum externorum non possit declinare interminatam poenam extinguendo lucis Evangelicae." — Die beiden notae sind ferner gar keine Merkmale der communio sanctorum, sondern der später sog. sichtbaren Kirche. Wenn ich irgendwo reine Lehre und Sacramentsverwaltung zu treffen glaube (das Urtheil hierüber bleibt immer subjectiv), so kann ich daraus nur das Dasein einer äusserlich sich zu Christo bekennenden richtig lehrenden Gemeinde entnehmen, keineswegs aber mit Sicherheit schliessen, dass dort auch die communio sanctorum sei. Denn die „reine Lehre" eint uns an sich ebenso wenig mit Christo, als die schriftgemässe Sacramentsverwaltung. Wollte man aber hiergegen mit Luther sagen: „Man könne unbedingt überzeugt sein, dass, wo rechte Lehre u. s. w. sei, der Geist Gottes auch rechte Christen wirke", so ist das eine sehr unbestimmte Sache. Es ist auch denkbar, dass eine ganze Gemeinde aus „Heuchlern und Gottlosen" besteht trotz reiner Lehre, selbst

wenn man unter letzterer mehr an die Lehre des Evangeliums, als an das denken will, was man später meist unter reiner Lehre verstand. Jedenfalls ist auf die Frage: Wo und was ist die Kirche? die traditionelle Antwort: Wo das Wort u. s. w. völlig ungenügend. Christus hat nie gesagt: daran wird Jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr richtig docirt und die Sacramente ordnungsmässig verwaltet, und er hätte auch niemals so sprechen können. Es ist im Gegentheil recht gut möglich, dass wir irgendwo die communio sanctorum zu finden fest überzeugt sind, ohne von reiner Lehre und Sacramenten etwas wahrzunehmen. Der mehrfach gemachte Vorwurf, es seien in der Definition der Augustana zwei verschiedene Kirchenbegriffe vermengt, oder „Prädikate verschiedener Subjecte zu einem Subjecte coordinirt, ist ganz begründet.

Die Unklarheit der ersten beiden Sätze des Art. VII findet sich auch im weiteren Verlaufe. Eben ist gesagt: Ecclesia est congregatio sanctorum; gleich darauf art. VIII: Quamquam ecclesia proprie sit congregatio sanctorum, tamen cett. Ist nun die Kirche die Gemeinde der Heiligen oder ist sie es nicht? Nach Art. 7 Ja; nach Art. 8: Nein. Nach letzterem scheint sie eher zu sein: Congregatio omnium, qui profitentur Evangelium et non sunt excommunicati. — Auch die Auseinandersetzungen der Apologie leiden an denselben Fehlern. Das Bemühen mit dem einen Ausdrucke ecclesia sowohl die äussere Gemeinschaft, als auch die Gemeinde der Heiligen bezeichnen zu wollen, lähmt die ganze Argumentation. Wenn z. B. gesagt wird p. 144 s. Ecclesia non est tantum societas externarum rerum .... sed principaliter est societas fidei et spiritus Sancti in cordibus .... so weiss man wieder nicht, woran man sich halten soll. Wir können zugeben, dass die societas Sp. Sancti äussere Merkmale hat, aber diese sind nicht zu objectiver Evidenz zu bringen und bestehen nicht in reiner Lehre und Sakramenten, sondern in ethischen Erweisungen. Wenn nun fortgefahren wird: Et haec ecclesia sola dicitur corpus Christi .... so geht

aus diesen und ähnlichen Stellen deutlich hervor, dass die Apologie immer nahe daran ist, auf die erste Bestimmung unter ecclesia die comm. sanctorum zu verstehen, zurückzukommen. Man vergleiche auch art. Smalc. VII, wo ecclesia als die „credentes", die sanctitas als in verbo Dei et fide consistens definirt wird. Aber weil dieser Gedanke nicht zum bestimmten Durchbruch kommt, so gelangt der ganze Kirchenbegriff nicht zu klarer Gestaltung. Indessen wird es richtig sein, wenn man sagt: Ueberall wo in den symb. Bb. von der ecclesia schlechthin geredet wird, ist die ecclesia proprie dicta, die comm. sanctorum gemeint, so dass man nicht die auf die ecclesia bezüglichen Aussprüche ohne Weiteres auf die empirischen Kirchengestalten übertragen kann. Die Unterscheidung „sichtbare und unsichtbare Kirche" ist den Symbolen noch fremd, auch der Sache nach, denn auch die ecclesia proprie dicta soll ihrer Meinung nach, sie betonen das ja fortwährend, sichtbar sein. Das, was später sichtbare Kirche genannt wurde, nennen die symb. Bb. stets anders, z. B. externa politia, externa observatio certorum rituum und unterscheiden das von der eigentlichen Kirche sehr entschieden. Zu ihr gehören die hypocritae und impii nicht, sondern zum Teufel. Das Theilnehmen am Cultus und Dienst macht sie nicht zu Gliedern der Kirche. Das mit Unkraut gemischte Weizenfeld ist nicht die Kirche, auch nicht die sichtbare, sondern die Welt. Bei der Verwahrung vor dem „platonischen Staate" ist nur bedenklich, dass die notae nie an einem bestimmten Orte als wirklich vorhanden objectiv nachgewiesen werden können. Illa est proprie ecclesia quae habet spiritum sanctum. Ohne allen Zweifel. Aber wo ist dieselbe? Wenn der heilige Vater zu Rom die Landkarte abflucht, so sagt er, er habe den heiligen Geist; wenn das Vatikanum unfehlbare Halbgötter schafft, so hat es nach seiner Aussage auch den heiligen Geist. Luther würde in seiner einfachen schlichten Weise sagen: sie haben den Teufel. Hengstenberg sagt, er habe „zarte Beziehungen" zu diesem Geiste der römischen Kirche; nun, wir wollen's ihm nicht abstreiten.

Also: Was die symb. Bb. Kirche nennen ist Gegenstand des Glaubens, nicht des Schauens und kann nur im Glauben erkannt, nie andemonstrirt werden; daher ist es falsch, ohne Weiteres zu sagen, sie habe externas notas; das klingt, als ob dieselben auch für Ungläubige erkennbar und sichtbar seien. (Vgl. Ritschl, Stud. u. Krit. 1859. 2.) Wäre das der Fall, so müsste das Vorhandensein der wahren Kirche an einem bestimmten Orte mathematisch zweifellos demonstrirt werden können. Ohne nähere Erläuterung von einer unsichtbaren Kirche reden, die sichtbare Zeichen hat (was zwar die symb. Bl. nicht, wohl aber spätere Dogmatiker thun) ist unrichtig, da sie nur in ganz bestimmtem Sinne sichtbar sind.

Wir verfolgen dies nicht weiter, haben überhaupt durch die Rücksichtnahme auf die symb. Bb. nur die Ansicht aussprechen wollen, dass die mangelhaften Begriffsbestimmungen in denselben viel zu der Verwirrung des ganzen Kirchenbegriffs beigetragen haben. Im Uebrigen gilt von den einzelnen Symbolen, was von den Schriften Luther's und der Reformatoren überhaupt gilt. Fast alle Definitionen der „Kirche“ sind casuistische, wie die Schriften, in welchen sie enthalten sind in gewissem Sinne Gelegenheitsschriften sind, insofern sie mit polemischer Tendenz einen bestimmten Gegner in's Auge fassen und nun die Seite des Begriffs stark hervortreten lassen, die gerade diesen Gegner schlagen soll. So betont Luther gegen die katholiche Kirche, dass die Kirche Gegenstand des Glaubens sei und nicht des Sehens. Gegen Schwarmgeister, Wiedertäufer u. s. w. betont er die Nothwendigkeit äusserer Formen u. s. w. So ergiebt sich manches scheinbar und manches wirklich Widersprechende. Derartiges wird sich stets einstellen, wenn eine neue Idee erst dunkel auftaucht und allmälig durch Abgrenzung gegen die Gegner sich zur Klarheit gestalten muss. Sache der auf die Reformation folgenden Zeit wäre es gewesen, nach lutherischen und protestantischen Grundsätzen aus den von den Reformatoren gelieferten Bausteinen das Gebäude zusammenzufügen, aber das geistige Band fehlte leider immer

mehr. Ueberall ferner, wo für ein grosses Gebiet geistigen und zugleich äussern Lebens ein Wort gebraucht wird, kann es nicht ausbleiben, dass die Anwendung desselben scheinbar widersprechende Sätze hervorruft. So kann man über den Begriff „Glauben“ hundert Sätze hinstellen, die alle in gewisser Weise richtig sind, aber unter einander unvereinbar erscheinen. Noch mehr gilt dies für den Begriff „Kirche“ wenn damit sowohl das Reich Gottes, die Gemeinde der Heiligen, der Geistesbund aller Gotteskinder, als auch die fürstlich Lippe'sche Landeskirche bezeichnet wird.

Wie willkürlich nun die Setzung der beiden notae in der Augustana war, geht aus dem weiteren Verlauf der Lehrentwicklung hervor. Wären die notae mit innerer Nothwendigkeit aus dem Begriffe der ecclesia hervorgegangen, so wäre es nicht möglich gewesen, fortwährend nach subjectivem Ermessen an ihnen zu ändern. So aber ändern schon die symb. Bb. selbst; man vergleiche Art. Sm. VII. Melanchthon ändert in den verschiedenen Ausgaben seiner Loci fortwährend. 1543 setzt er als dritte nota das ministerium ecclesiasticum. Dass damit der ganze Kirchenbegriff principiell geändert ist, leuchtet ein. Luther stellt in der Schrift von Concilien und Kirchen 7 notae auf; die Reformirten nehmen seit Petrus Martyr die Kirchenzucht als nota hinzu. Es ist in all diesen Verschiedenheiten eine Rückneigung zu dem katholischen Kirchenbegriff wahrzunehmen, bei Melanchthon mehr als bei Luther, in weiterem Verlaufe noch entschiedener. Ritschl, (a. a. O.), Kraus, (a. a. O.) haben diese Punkte eingehend behandelt und die offenbare Abweichung der späteren lutherischen Dogmatik von der ursprünglich reformatorischen Lehrtradition überzeugend nachgewiesen. Ein Blick auf die äussere Kirchengeschichte würde uns diese Gestaltung ebenso erklären, wie ein solcher auf die Zeit Cyprian's uns die des katholischen Dogmas erklärt hat, doch ist es unnöthig, Bekanntes ausführlich darzulegen. — Von grössester Bedeutung wurde nun die Aufnahme der Unterscheidung zwischen sichtbarer und un-

sichtbarer Kirche aus der zwinglischen in die lutherische Dogmatik. Man begegnet häufig dem Irrthume, Zwingli habe nur ausgesprochen, was dem Sinne nach in den symb. Bb. der lutherischen Kirche bereits enthalten sei, diese hätten die Sache, aber nicht den Namen. Diese Meinung ist unrichtig. Vielmehr ist diese Lehre von der ecclesia visibilis und invisibilis dem Geiste jener Schriften völlig heterogen.

An sich zwar hätte jene Unterscheidung nichst Anstössiges, wäre sogar geeignet, Klarheit in die Sache zu bringen, sobald man etwa gesagt hätte: Die ecclesia invisibilis ist die communio sanctorum, sie ist invisibilis, weil das die Zugehörigkeit zu ihr Bedingende im Herzen wohnt, doch wird sie an ethischen Erweisungen im Leben dem Glauben, nie aber dem Verstande, sichtbar. Nur diese Kirche ist gemeint, wenn es heisst: „Credo in unam sanctam cett.“ Wir nennen aber die äusserlich sich als christlich bekennenden, in bestimmten Culten und Verfassungen sich darstellenden Gemeinden auch Kirche, das ist die ecclesia visibilis, dieselbe hat mit dem Heilsglauben nichts zu schaffen und gehört zu den Ceremonieen und Gebräuchen, in denen Freiheit zu geben ist. Das wäre wenigstens dem ursprünglich reformatorischen Geiste angemessener gewesen, als wenn man die „Kirche“ zerlegte in a) sichtbare b) unsichtbare, und, indem die „Kirche“ Glaubensgegenstand war, im Handumdrehen auch die sichtbare zu einem solchen machte, wodurch der reformatorische Geist völlig verloren ging. Kommen nun noch einige calvinische Anschauungen hinzu, so wird die Kirche durch Amt, Sacramente und dergl. eine den Gläubigen gegenüberstehende äussere Macht, die reformatorische Bahn ist verlassen, von Luther keine Spur mehr, man glaubt wieder an die sichtbare Kirche und von diesem Augenblicke an ist es richtig, dass der katholische Kirchenbegriff in der lutherischen Kirche nicht wesentlich geändert ist. Wenn man dann, der wieder erlangten amtlichen Machtherrlichkeit so recht von Herzen froh, von diesem Standpunkte aus 8 Bücher von der Kirche schreibt (Kliefoth 1854), den

Papst nicht mehr Papst, sondern „Amt“ nennt, sich selbst aber für einen lutherischen Theologen ansehen lässt, so hat man „der Propheten Gräber gebaut und der Gerechten Gräber geschmückt,“ von dem Geiste aber, der in ihnen mächtig war, ist man verlassen.

Fassen wir zusammen: Luther will dem, was die Katholiken Kirche nennen, eine geistige ideale Macht gegenüberstellen, nicht als einen Traum, sondern als Wirklichkeit, die überall da zu finden ist, wo Christi Geist lebendig geworden ist in den Herzen der Gläubigen und wo der Menschen Geist in Kraft des Evangeliums zu Gott dem Vater emporsteigt. Aber, früh verkümmert im Streite der Parteien, ist diese Anschauung gänzlich verloren gegangen in der nachlutherischen Dogmatik. Heute liegt die Sache so, dass gerade das mit Vorliebe Kirche genannt und als Gegenstand des Heilsglaubens bezeichnet wird, was nach ursprünglich lutherischer Ansicht gar nicht Kirche zu nennen, sondern unter die äussern Bräuche und Cermonieen zu verweisen ist.

Wie wir oben aussprachen, dass die Zeit Cyprian's in der Auffassung von Kirche und Christenthum gar nicht die Fortentwicklung der apostolischen Anfänge wäre, sondern in ihr ein entschiedener Abfall vom Geiste Christi vorläge, so müssen wir hier sagen, die spätere Zeit der evangelischen Kirche ist in ihrer Auffassung von der Kirche nicht die Fortentwicklung der reformatorischen Anfänge, sondern ein Rückfall in die römischen Irrthümer. In Bezug auf unsere Zeit aber kann man sagen: „Auf Luthers Stuhle sitzt der Geist Cyprians und des römischen Papstthums.“

Die Errungenschaft der Reformation ist allerdings geblieben, dass man wenigstens gelernt hat, zwischen der Zugehörigkeit zu Christo oder zur communio sanctorum und der zur äussern Kirche zu unterscheiden. Sonach müssen wir, dem herrschenden Sprachgebrauche uns anbequemend, im Fortgange unserer Untersuchung nunmehr die Frage beantworten: Ist die Erlangung des Glaubens

von der Zugehörigkeit zur unsichtbaren oder von der zur sichtbaren Kirche nothwendig abhängig?

Die erste Frage beantwortet sich leicht. — Wenn die unsichtbare Kirche die vom heiligen Geiste erfüllte, wahre Christenheit ist, so können wir nicht zum Glauben gelangt sein, ohne in Gemeinschaft mit ihr zu stehen. Denn nur soweit der heilige Geist uns erfüllt, und wir in Kraft desselben Theil an Christo haben und Gott zum Vater, sind wir des Glaubens theilhaftig. Meistens wird es auch zumal unter christlichen Völkern, der Fall sein, dass durch die Berührung mit solchen Lebenserscheinungen, welche von der wahren Kirche ausgehen, auch uns das Evangelium oder der heilige Geist und durch denselben der Glaube vermittelt wird. Nothwendig ist jedoch diese Art der Vermittlung keineswegs. Wir können sehr wohl durch die alleinige Kraft des „Wortes" (s. u.) zum Glauben gelangen, gehören dann zwar vermöge unsres Glaubens zur wahren Kirche, aber nicht durch die wahre Kirche zu den Gläubigen. Wollen wir also den Satz, dass die Kirche die Mutter der Gläubigen sei, von der wahren Kirche gelten lassen, weil wir meistens von ihr die Erweckung zum Glauben erlangen und nur in Gemeinschaft mit ihr denselben bewähren können, so darf doch das nur etwa in dem Sinne geschehen, in welchem Paulus Gal. 4. 26 von dem himmlischen Jerusalem sagt: *ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν*. In Bezug auf diese Mitgliedschaft darf aber nicht vergessen werden, dass nur Gott, der die Herzen kennt, wissen kann, ob Jemand und in wie weit der wahren Kirche angehört. Sittliche Erweisungen müssen da sein, aber nur Gott ist deren letzter Richter. Untrügliche äussere Zeichen ob Jemand den Glauben und Antheil an der wahren Kirche hat, giebt es nicht. Wenn daher nach Calvin das „Liebesurtheil" der Einzelnen im Stande sein soll, die einzelnen „Erwählten" „wenigstens mit Wahrscheinlichkeit" zu erkennen, wenn Philippi (Lehre von der Heilsordnung, Gütersloh 1875 § 6) „mit Fingern" auf die Verleugner und Irrlehrer „will hinweisen können", so sind das, um nicht mehr zu sagen, gefährliche Grundsätze.

Schwieriger erscheint die weitere Frage: In wie fern ist die Vermittlung der sichtbaren (äusserlich in bestimmten Cultusformen und bestimmter Verfassung sich darstellenden) Kirche zum Glauben nothwendig? Entschieden hat Christus eine äussere Gemeinschaft gewollt. Aber wo ist sie? Es giebt keine äussere Kirchengemeinschaft, sondern nur sehr viele solcher Gemeinschaften. Wir halten die lutherische Kirche, abgesehen davon, dass es (wir sprechen hier nur von der äussern Kirche) keine lutherische Kirche, sondern wiederum nur solche Kirchen, die Landes- und separirten Kirchen, giebt, nicht für alleinseligmachend, also können wir die Zugehörigkeit zu ihr nicht als nothwendige Bedingung des Heilsglaubens hinstellen. Nun könnten wir, unter Aufzählung sämmtlicher Kirchen, obige Frage stets wiederholen, worauf die stete Antwort: Die Vermittlung dieser Kirche ist nicht nothwendig, erfolgen müsse. Es könnte jedoch gesagt werden, daraus folge nur das Recht, sich nach bester Ueberzeugung eine der Kirchen auszusuchen, eventuell eine neue zu gründen, nicht aber das, jedes äussere Kirchenthum zu meiden. Daher ist die modificirte Frage zu beantworten: Ist es für den Glauben nothwendig, irgend eine äussere Kirche zur Mutter zu haben?

Die Frage ist nun schon etwas eigenthümlich geworden und klingt sehr vermessen, da wir dadurch die Wege der göttlichen Gnade durch unsre Landeskirchen ziehen zu wollen scheinen. Wer uns aber hier einwerfen wollte, wenn wahre und äussere Kirche in dieser Weise getrennt und zu zwei ganz verschiedenen Dingen gemacht würden, so werde allerdings die „wahre" Kirche zu einem unfassbaren Gedankendinge, einem platonischen Staate; es entspräche das aber weder der Meinung Luthers, noch den symbolischen Büchern, noch der Sache selbst, denn die wahre Kirche müsse äussere Erweisungen haben, und wenn auch alle äussere Kirchen unvollkommen sein, so seien sie doch nothwendig — dem entgegnen wir: Ohne das, was man nach jetzigem Sprachgebrauch äussere oder sichtbare Kirche nennen muss, kann die wahre Kirche

allerdings sein. Dass sie nicht ohne äussere Erweisungen überhaupt sein kann, haben wir schon gesehen, aber diese können in Dingen bestehen, die vom äussern Kirchenthume unabhängig sind.

Zur Beantwortung der Frage nach der Nothwendigkeit des äussern Kirchenthums, ist es nothwendig, dieses in die Theile zu zerlegen, in denen es uns hauptsächlich entgegen tritt und bei jedem einzelnen Theile obige Frage zu wiederholen.

Die meisten Dinge, die uns als äusseres Kirchenthum, resp. als Theile desselben entgegentreten z. B. Kirchenregiment, K.-Ordnungen u. s. w. werden, von Kliefoth u. A. die sie „von vornherein als von Gott gestiftet und geordnet“ ansehen, abgesehen, allgemein als institutiones humanae betrachtet und zur Erlangung des Glaubens von besonnenen Leuten nicht für nothwendig gehalten werden. Um so fester würde man aber vielleicht das halten müssen, was im äussern Kirchenthum als institutio divina betrachtet wird, also vor Allem die Gnadenmittel und das s. g. Gnadenmittelamt. Wir erinnern daran, wie die Unklarheit der gängigen Kirchenbegriffe hier wieder deutlich zu Tage tritt. Die Gnadenmittel sind Wort und Sacrament, diese sollten ja eigentlich die notae der wahren Kirche sein. Wenn wir sie hier als Theile des äussern Kirchenthums betrachten, so ist das das allein der Sache Entsprechende. Uebrigens behandeln sie schon Melanchthons loci als Merkmale der wieder einseitig als Heilsanstalt gefassten sichtbaren Kirche, weil diese Anstalt sichere Zeichen der Heilsvermittlung haben sollte. Später haben die Dogmatiker die Sacramente ganz als Zeichen der sichtbaren Kirche gefasst. Buddeus: sichtbare Kirche ist da, wo Wort Gottes und Sacramente sind; wahre sichtbare Kirche, wo beide recht sind; lutherische Kirche gleich der wahren sichtbaren Kirche. Nun ist allerdings richtig, Wort Gottes und Sacramente sollen nicht ohne weiteres, sondern in ihrer Reinheit Erweisungen der wahren Kirche sein. Aber wie ist diese Reinheit zu erweisen? Nirgends treten uns die Sacramente „rein“, sondern stets

in dem Gewande entgegen, welches eine äussere Kirchengemeinschaft ihnen gegeben hat. Daher können sie nur als Merkmale der äussern Kirche besprochen werden.

Wie steht es also mit der Nothwendigkeit des ersten Gnadenmittels, des Wortes Gottes? Unsere Kirche verwirft die vocatio immediata als Schwärmerei. Obgleich diese Verwerfung keineswegs unanfechtbar ist, so wollen wir sie doch, weil sie im Allgemeinen das Richtige treffen wird, als richtig annehmen. So bleibt denn das Wort Gottes in der That ein zum Glauben absolut nothwendiges Mittel. Zu wem nie und in keiner Weise Gottes Wort gebracht ist, der kann nicht in Gemeinschaft mit ihm stehen, nicht zum Glauben gelangen. Da nun die Bewahrung und Ueberlieferung des göttlichen Wortes, soweit es in der heiligen Schrift enthalten ist, eben Sache der äussern Kirche ist, so kann man die Nothwendigkeit derselben als Lehranstalt zugeben, insofern ohne sie die Ueberlieferung des Wortes unterbrochen, vielleicht aufgehoben würde. Indessen bleibt daran zu erinnern, dass diese Ueberlieferung nur eine sehr äusserliche zu sein braucht, ohne eigne Zuthat der Kirche, und dass derjenige, dem irgend einmal das Wort Gottes zu Ohren oder oder zu Händen gekommen ist, vielleicht ohne alles directe Zuthun der Kirche, nicht mehr nothwendig weiter an diese gebunden ist, um die Heilswirkung des Wortes in sich zu erfahren. Wir wollen hier nicht weiter darauf eingehen, dass das Wort Gottes auch ausserhalb der Ueberlieferungen des Buches, „in dem ein Jeder seine Dogmen sucht und findet", uns entgegentritt, ja dass zur Erkennung der heiligen Schrift als des Wortes Gottes erst das testimonium internum spiritus sancti, also Gottes Wort in uns, als mitwirkend unentbehrlich ist, sondern wollen bei dem Satze bleiben: das Wort Gottes ist zur Erweckung des Glaubens nothwendig. Ob nun die äussere Kirche dieserhalb den Namen „Mutter der Gläubigen" verdient, werden wir unten sehen.

Wir kommen zu den Sacramenten. Den unter diesem Namen in den evangelischen Kirchen recipirten Cultus-

handlungen wird eine ganz besondere Kraft zugeschrieben, also dass sie von Vielen als zum Heile unerlässlich angesehen werden. Sind sie nun zur Erzeugung des Glaubens nothwendig? Von vorn herein fällt es auf, dass man aus der Reihe dessen, was Christus seinen Jüngern zu thun gebot, gerade diese beiden Handlungen ziemlich willkürlich heraushebt und ihnen eine besondere Heiligkeit und Wirksamkeit beilegt, andere ausdrückliche Befehle z. B. die Fusswaschung allgemein ignorirend. Doch wir legen hierauf weniger Gewicht, als auf die Frage, wie die Behauptung von der Nothwendigkeit der Sacramente mit der Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben vereinbar sei? Der Protestantismus lehrt nicht nur: „Nur durch den Glauben werden wir vor Gott gerecht", sondern auch: „Nur der Gläubige kann die sacramentale Wirkung an sich erfahren." Also geht der Glaube den Sacramenten vorher; diese können ihn stärken, aber nicht magisch erzeugen. Auch ist dieser dem Sacrament vorangehende Glaube recht eigentlich schon als die fides salvifica beschrieben, dessen übliche Theile: notitia, assensus, fiducia, gerade den Glauben bilden, der z. B. nach dem kleinen Katechismus (4. und 5. Hauptstück) im Verein mit dem Worte Gottes die äussere Handlung zum Sacrament macht. Wir kommen auf diesen Punkt bei kurzer Besprechung der einzelnen Sacramente zurück.

Die Taufe soll von den symb. Büchern offenbar als necessarius ad salutem hingestellt werden. Doch sind sämmtliche in ihnen befindliche hierauf bezüglichen Ausführungen als unklar, und die Versuche, den biblischen Beweis für die Richtigkeit beizubringen, als misslungen zu bezeichnen. Was in der C. A. IX in sehr anfechtbarer und weiterhin nicht immer festgehaltener Weise behauptet, Apol. p. 156 wiederholt ist, bemüht sich schon Luther im grossen Katechismus ausführlich darzulegen wobei er sich dermassen verwickelt, dass er sich in Bezug auf die Taufe der Erwachsenen nur durch die ziemlich confuse Behauptung retten kann, der Glaube müsse ein äusserlich Ding haben, woran er sich halte und das sei

hier das Wasser; in Bezug auf die Kindertaufe aber nur dadurch, dass er die bekannte Behauptung aufstellt, die Taufkinder hätten den Glauben. Dass hierbei der protestantische Grundbegriff vom Glauben verlassen ist, dürfte zweifellos sein. Hase (Polemik) sagt richtig, die kathol. Lehre von der Taufe sei z. Th. protestantisch, die prot. z. Th. katholisch. Die Consequenz, dass, wenn die Kindertaufe sofort etwas in den Kindern wirkt, dieses eine Wirkung ex opere operato ist, ist auf keine Art abzuweisen. Da Augustins Satz: privatio sacramenti non damnat von der Concordienformel und den altkirchlichen Dogmatikern aufgenommen ist, ungetaufte Kinder daher nicht als verdammt angesehen werden, so ist ersichtlich, dass unsre eigne Kirche die absolute Nothwendigkeit der Taufe nicht festgehalten hat. Die neueren Dogmatiker, die die Kindertaufe in Kraft einer magischen Einwirkung als wirklichen Anfang der Wiedergeburt ansehen, also eine Geisteseingiessung in die ihrer selbst noch nicht bewusste Kindesseele annehmen, welche Eingiessung in derselben, natürlich ohne Zuthun des Kindes, vom Augenblick der Taufe an den Kampf mit der Erbsünde auf völlig unfassbare und unnachweisbare Weise beginnen soll, katholisiren hier. Richtig sagt Hase (Dogm. 389): „Ein Sacrament, das die Seligkeit wirkt, ohne den Glauben, zerstört den ganzen Protestantismus.“ Unsre Gegner steifen sich häufig auf Mc. 16. 16 als auf einen unerschütterlichen Fels. Allein abgesehen davon, dass diese Stelle sich in den besten Codices nicht findet, ist doch hier durch den Nachsatz: „Wer aber nicht glaubet“ u. s. w. offenbar der Glaube so sehr in den Vordergrund gestellt, dass man die Stelle kaum für etwas Anderes, als für die Nothwendigkeit des Glaubens anführen kann.

Ein nicht getaufter Mensch, der, ohne selbst diesen Mangel zu kennen, später das Evangelium empfangen hat und fest daran hält, sollte nicht zu der fides salvifica gelangen, nicht ohne die Taufe selig werden können? Will man einwerfen, hier sei eben nicht contemtus sondern privatio, nun, so ändert das an der Sache nichts. Die ersten Bekehrungen, von denen die heilige Schrift erzählt,

fanden ohne Taufe oder vor derselben statt. „Der heilige Geist fiel auf sie“ (A. G.), darauf wurden sie getauft. Die Apostel sind nicht getauft, denn Christus taufte überhaupt nicht (Joh. 4, 2) und hätten die Jünger sich gegenseitig getauft, wie hätte eine ihr Heil so völlig bedingende That von den Evangelisten einstimmig verschwiegen werden können? Christus spricht Vielen das Heil durch den Glauben zu (Heilungsberichte und dergl.), dass er sie zur Taufe gesandt habe, wird nirgends erzählt. Hieraus folgt keineswegs die Bedeutungslosigkeit der Taufe, sondern nur, dass man dieses Symbol nicht als ein zur Erlangung des Heilsglaubens unentbehrliches hinstellen darf, ohne den Schriftgrund zu verlassen, und dass nach zahlreichen Berichten der Schrift das Wort als Heilsmittel zum Glauben genügt. Christus hat die Taufe ausdrücklich befohlen, aber er hat vieles Andere weit nachdrücklicher betont und nirgends sie so in den Vordergrund gestellt, dass man ihre absolute Nothwendigkeit behaupten könnte. Unsere Kindertaufe zumal ist nichts anderes als institutio humana, und je mehr die sacramentale Bedeutung der Taufe künstlich gesteigert wird, desto unerlaubter wird es, sie da anzuwenden, wo noch gar kein Sinn für die subjective Bedingung ihrer Wirksamkeit ist. Keiner wird etwas durch die Taufe, was er nicht vorher schon war. Die Kindertaufe ist Weihe für das Christenthum, kann den Anwesenden eine höchst segensreiche Stärkung des eignen Glaubens sein, aber dem Kinde selbst wird dadurch irgend eine innere Eigenschaft nicht beigelegt.

Die Nothwendigkeit des Abendmahls ist in den symb. Büchern weniger stark ausgesprochen, als die der Taufe. In Anbetracht dessen, was das Abendmahl sein sollte, und was daraus gemacht ist, ist es völlig unmöglich, die Feier desselben als absolut nothwendig zum Glauben hinzustellen. Fast hat man verlernt, es in einfachem, kindlichem Glauben zu erfassen; wo von ihm die Rede ist, nehmen es die Meisten von der Seite der darüber aufgestellten dogmatischen Formeln, und so sind „reine Lehre und Sacramente“ gar oft nichts weniger als Gna-

denmittel, sondern sie sind in den Staub herabgezerrt und zum Schibboleth der Parteien gemacht, die Christi Hauptgebot oft nur zu sehr vergessen haben. Er hat das Abendmahl eingesetzt in einer Stunde, in welcher er bereit war von hinnen zu gehen zu dem grössesten Leid, das Liebe je erlitten, zu der grössesten That, die Liebe je vollbracht hat. Seine Jünger sollten es feiern zu seinem Gedächtniss, damit sie gesinnt würden, wie er gesinnt war. Römische Irrlehre hat durch Erfindung unsinniger schriftwidriger Dogmen daraus ein Zerrbild im Dienste der Hierarchie gemacht; Luther hat versucht, einen Lehrbegriff darüber aufzustellen; für Zwingli ist es eine ehrende Gedächtnissfeier. Wenn nun jetzt ein Laie kommt und sagt, er glaube zwar, im aufrichtigen Bemühen um das Verständniss des Abendmahls die Einsetzungsworte verstanden zu haben, das lutherische Dogma aber zu begreifen habe er sich vergeblich bemüht, es sei ihm mitsammt der communicatio idiomatum, auf der es beruhe und der ubiquitas unverstanden geblieben, man möge ihm einmal recht deutlich, ohne die theologische Schulsprache auseinandersetzen, wie denn die lutherische Lehre sich wesentlich von der römischen Transsubstantionslehre (besonders, wenn ihm, wie in der braunschweigischen Agende vor jeder Feier versichert wird, dass er „eben dasselbe Blut, welches am Kreuze vergossen sei“ trinke), oder aber, wenn diese Unterscheidung festgestellt wird, wie dann von der Calvin'schen Lehre unterscheiden, was soll ihm gesagt werden? Wenn er dann weiter erklärt, das mit unverständlichen Dogmen umgebene Abendmahl nicht feiern, wohl aber Gott bitten zu wollen, ihm seine Sünden so zu vergeben, so möge man diesem Manne aus der Schrift nachweisen, dass ihm ohne das Abendmahl alle Bemühungen, zum Heilsglauben zu gelangen, nichts helfen könnten. —

Die Sacramente sind demnach Gnadenmittel, aber nur zwei unter sehr vielen; zum Heilsglauben führen auch andere Zugänge. Ihre absolute Nothwendigkeit ist überhaupt nicht nachzuweisen, namentlich aber nicht für un-

sere Art ihrer Feier, indem wir aus der Taufe die Kindertaufe gemacht haben und das Abendmahl nur in confessionellem Gewande kennen. Die Sacramente theilen uns den heiligen Geist nicht ex opere operato mit. Der Glaube kann in ihrer Feier Kräftigung erlangen, aber er kommt nicht aus ihnen, sondern aus dem Worte. Dies ist das einzige unentbehrliche Heilsmittel. „Das Wort kann wohl die Sacramente entbehren, nicht aber umgekehrt.“ (Schweizer, Glbsl. § 170) „Potest verbum esse absque Sacramentis, Sacramenta vero non item absque verbo. Sunt veluti verbi appendices.“ (Beza conf. fid. 1583 p. 79 cf. A. Sm. p. 331, F. lonc. p. 672, Apol. p. 72). Die Behauptung ihrer Nothwendigkeit ist mit der Rechtfertigung aus dem Glauben nie und nimmer zu vereinen. Der Satz: non defectus sed contemtus cett. beweist gegen die Nothwendigkeit. Denn wäre ohne Sacramente die fides salvifica nicht möglich, so würde auch der defectus verdammen. Der contemtus kann nur in sofern verdammen, als damit auch eine Verachtung des göttlichen Wortes resp. Gottes selbst verbunden ist. Die ganze moderne Sucht, die Sacramente über die fides salvif. zu erheben, ist ein schreiender Bruch mit der Reformation und dem Geiste des Christenthums überhaupt, und wenn Stahl (luth. K. u. Union 1859) sagt: „Die Sacramente bewegen nicht unsern Willen durch Erkenntniss und Aufforderung, sondern sie theilen ihm unmittelbar durch ein Wunder eine andere reale Beschaffenheit mit. Aber der Glaube ist nicht das Mittel und Organ, durch welches Gott den Segen des Sacraments wirkt,“ so ist das nicht mehr katholisirend, sondern katholisch. Man vergleiche damit Luther (de capt. B.) „Baptismus neminem justificat, nec ulli prodest, sed fides in verbum promissionis, cui additur baptismus. Nec verum esse potest, sacramentis inesse vim efficacem justificationis seu esse signa efficacia gratiae.“ „Es sollen alle Sacramente frei sein Jedermann. Wer nicht will getauft sein, der lass anstehen. Wer nicht will das Sacrament empfangen, hat sein Macht. Also wer nicht beichten will, hat sein auch Macht vor Gott . . . Ja ob du gleich nicht

zum Sacrament gehest, kannst du dennnoch durch's Wort und durch den Glauben selig werden." (Büchlein v. d. Beichte.) Aehnlich Melanchthon: „Taufe und Abendmahl sind nichts sondern nur Zeugnisse des göttlichen Willens". Daher ist fest zuhalten: die Sacramente sind zur Erweckung des Glaubens, der uns zu Kindern Gottes macht, nicht nothwendig, also kann auch die Kirche nicht beanspruchen als Verwalterin der Sacramente Mutter der Gläubigen genannt zu werden.

Wir kommen zu dem sog. Amte der Gnadenmittel. Dies ist eine Erfindung des Neulutherthums, wenngleich dasselbe nur ausspricht, was, zum Theil wenigstens, in der Missentwicklung dieses Theils der reformatorischen Lehre seit langer Zeit gelegen hat. Indem in der Reformation entschieden auf den biblischen Gedanken des allgemeinen Priesterthums zurückgegangen ist, wird jede Vorstellung von einem Mittleramte der Geistlichen verworfen. „Einer ist unser Mittler." Eine Partei neuerer Dogmatiker hat dieses Amt wieder aufgerichtet und ist gut katholisch geworden, von einer Amtsgnade und einem Gnadenmittelamte redend. Gewiss, jeder redliche Pastor kann sagen, er habe sein Amt durch Gottes Gnade, jeder andere Beamte, der sein Amt nicht als Handwerker auffasst, hat jedoch für sich ganz dasselbe Recht. Aber Löhn, Lechler, Kliefoth, Münchmeyer u. A., obwohl unter einander sehr verschieden, wollen diesen Standpunkt nicht gelten lassen. Sie fassen die äussere Kirche wieder lediglich als Heilsanstalt, durch welche allein die Gnade Gottes zu erlangen sei. Kliefoth stellt in seinen 8 Büchern v. d. K. (z. B. § 13, 17, 27 u. a. m.) wieder einen Begriff vom Amte und seinen Trägern auf, dass man eigentlich gar nicht auf den Gedanken kommen kann, der Verfasser sei ein Mitglied der evangelischen Kirche. Ohne „Amt" keine reine Lehre, keine Gnade, kein Heil. Der Pastor schreibt vor, wer selig wird, Gott hat sich mit dem bescheidenen Posten eines Executors zu begnügen. Ja, die nachsichtigste Beurtheilung kann nicht leugnen, dass diese lutherischen Kirchenmänner den starken Verdacht er-

wecken, mehr für ihre Macht und Herrlichkeit besorgt zu sein, als für die Gottes. Dabei ist immer, und das ist so unbeschreiblich widerwärtig, das Bestreben sichtbar, Amtsgnade und Ordination so zu definiren, dass das ausdrückliche Katholischwerden vermieden, doch aber etwas Magisches hineingedunkelt wird. Wenn Kliefoth z. B. sagt, die Ordination wirke freilich nicht ex opere operato, bewahre, das wäre ja katholisch, sei kein eigentliches Sacrament, aber auch keine blosse kirchliche Handlung, sondern stehe als ein drittes in der Mitte; freilich finde in ihr keine „Eingiessung eines gewissen Etwas, was man sich hin und wieder bei der Amtsgnade gedacht hat“ statt . . . , aber doch werde „nicht bloss die Hand aufgelegt, sondern Etwas mit der Hand“ wenn auch nicht „durch die Hand“, so mag das für Idioten erbaulich kein, und ungemein bequem, sich eine höhere geistige Würde mit der Hand auflegen zu lassen, ohne die Mühe der auf gewöhnlichem Wege zu erwerbenden höheren Geisteskraft, wir können solche Rederei nur als ein unwürdiges Gaukelspiel bezeichnen. Diesen, in unsern Tagen leider viel Anklang findenden Künsteleien gegenüber, ist die, auch in Henke's vorzüglicher „Liturgik und Homiletik (Halle 76. S. 322) erwähnte Thatsache interessant, dass es in der würtembergischen Landeskirche bis in die neueste Zeit überall keine Ordination gegeben hat, und doch sollen die Geistlichen derselben nicht gerade besonders vom heiligen Geiste verlassen gewesen sein. Die ganze neulutherische Art, den Sacraments- und Amtsbegriff zu betonen ist schriftwidrig, im Widerspruch mit der Lehre sola fide und führt unzweifelhaft in den Katholicismus zurück. Es ist nur für die politischen und kirchlichen Verhältnisse ein besonderer Beruf nöthig; eine besondere Amtsgnade ist damit nie verbunden, zur Erlangung der fides salvifica bedarf Niemand der Vermittlung irgend eines Standes.

Wir kommen somit zu dem Ergebnisse: die Theilnahme an einer empirischen äussern Kirche ist zur Erzeugung des Heilsglaubens nicht absolut nothwendig. Die Stelle des Glaubensbekenntnisses: Credo in unam cet. darf

von uns (obgleich wir damit von dem ursprünglichen Sinne abweichen) nur auf die wahre, ideale Kirche, nicht auf eine der äusseren Kirchen bezogen werden. Das Verhältniss beider Kirchen ist nicht so zu denken, als könne man nur durch eine unserer Confessionskirchen zur wahren Lehre gelangen. Der Professor Luthardt in Leipzig sagt in seinen populären Vorträgen für gemischtes Publikum II. S. 119: „Was die Kirche zur Kirche macht, das sind nicht äussere Formen und Sitten, sondern der heilige Geist.“ Dem können wir ganz zustimmen, denn es kann nur bedeuten: Wenn der heilige Geist in uns wohnt, so kann ich das äussere Kirchenthum entbehren. Es ist da also von der wahren Kirche die Rede, und das wird im Verfolg immer deutlicher; aber indem dann plötzlich, nachdem statt „unsichtbare Kirche“ nur „Kirche“ gesagt und kühn die Nothwendigkeit derselben behauptet wird, hierbei aber wieder die sichtbare Kirche gemeint, also aus Eigenschaften der wahren Kirche auf den Werth der sichtbaren Kirche geschlossen wird, ist die Verwirrung vollkommen. In Sätzen wie die: „Wer Religion sagt, sagt Kirche“ (III, 71.), ... „dass der Einzelne durch den Dienst der Kirche zum Glauben an Jesus Christus gebracht wird . . . . . zu selbständiger Gewissheit des Heils, welches er der Kirche verdankt“, (III 79) tritt seine eigentliche Herzensmeinung etwas offener zu Tage. Indessen bei einem Manne, der es für seine Aufgabe zu halten scheint, in einer sog. lutherischen Kirchenzeitung den Geist Luther's allwöchentlich zu verläugnen und in angenehmer Verschwommenheit, hierarchische Bestrebungen mit Salbung und politischem Gifte zu verbreiten, kann uns Solches kaum in Erstaunen setzen.

Die Forderung, sich einer äusseren Kirche als des Mittels bedienen zu müssen, um zum Glauben zu gelangen erscheint nicht nur dem wissenschaftlich prüfenden Auge an und für sich unhaltbar, sondern auch dem, der nur den thatsächlichen Zustand der heutigen Kirchen in Betracht zieht, ungereimt. Es ist in der That eine starke Behauptung, wenn von unsern Kirchen mit ihren kläglichen

Verfassungen, ihrer in Confessionalismus, moderner Scholastik, Romanismus tief versunkenen Lehre, ferner dem von ihnen gebotenen Schauspiele gegenüber, wie sie, an obigen Schäden laborirend, gänzlich unfähig sind, im Gegensatz zu den grossen Schäden unserer Zeit, das Christenthum zu wirksamer Gestaltung zu bringen, behauptet wird, sie seien nothwendige Vermittlerinnen des Glaubens. Was Wunder, wenn sich da Viele von dem, was Glauben sei, eine eigenthümliche Vorstellung machen und wenig davon halten. Nein, die äusseren Kirchengemeinschaften können nicht mehr den Anspruch erheben, den die Kirche zu Cyprians Zeit noch mit relativem Rechte erheben konnte, dass Christi Geist und christliches Leben nur innerhalb ihrer Formen zu finden sei. Nicht gewagter, als solche Behauptung wäre die, dass wer heute am Glauben festhält, es nicht thut in Folge der von den äussern Kirchen ausgehenden Kraft, sondern trotz der in die Erscheinung tretenden Kirchengestaltungen. Zur Vermeidung von Missverständnissen wollen wir hier jedoch hinzufügen, dass es sehr zu beklagen wäre, wenn je die Zeit Cyprian's mit ihrem relativen Rechte wiederkehren könnte.

Daher muss das Dogma, die Kirche sei die Mutter der Gläubigen auch dann verworfen werden, wenn unter „Kirche“ eine von der bischöflichen Succession getrennte äussere Kirchengemeinschaft verstanden wird. Also behielte es vielleicht Wahrheit, wenn wir an die wahre unsichtbare Kirche denken? Es würde sie behalten, wenn dann der Ausdruck „Mutter“ noch irgendwie anzuwenden wäre. Aber derselbe kann nur auf äussere Vermittlung, sichtbares Kirchenthum bezogen werden. Im Interesse solchen Kirchenthums ist zuerst die Lehre von der „Mutter Kirche“ aufgestellt und alte und neue Kirchenmänner hatten stets nur solches dabei im Auge. Diese Lehre ist die Verneinung des Mittleramtes Christi und die Einschiebung einer menschlich erfundenen Vermittlung zu Ehren des dieselbe darstellenden Standes. Nur in dem sehr beschränkten Sinne, dass wir bei Verwerfung der vocatio

immediata (s. o.) eines Mittels zur Erhaltung und Ueberlieferung des Wortes bedürfen, wäre eine äussere Kirche nothwendig. Da aber diese Ueberlieferung auch anders geschehen kann, ferner für eine so äusserliche Thätigkeit der Ausdruck „Mutter“ wiederum nicht passt, so kommen wir zu dem Endergebnisse:

Das Dogma von der Kirche als der Mutter der Gläubigen ist in jedem Sinne als eine der evangelischen Lehre von dem Heil allein durch Christum und den zum Glauben an ihn führenden heiligen Geist, der vom Vater und nicht von der Kirche ausgeht widerstrebende, grundstürzende Irrlehre unbedingt zu verwerfen.

So wäre unsere Aufgabe gelöst; damit jedoch aus dem gewonnenen Resultate nicht eine Geringschätzung äussern Kirchenthums überhaupt geschlossen werde, wollen wir noch ein Weiteres hinzufügen. Allerdings solchen Sätzen gegenüber, wie dem Hengstenbergs, dass die „reine Lehre“ weit höher stehe, als die „subjective Frömmigkeit“, solchen Kirchenbegriffen ferner gegenüber, wie sie hessische und hanoversche Pastoren und das Neulutherthum, welche sacramentale und amtliche Erweisungen höher achten als ethische, aufstellen, schätzen wir äusseres Kirchenthum gering, dabei stehen bleibend, dass die Kirche nicht ein Reich dieser Welt ist und Kirchenfragen etwas Höheres sind, als Macht- und Herrschaftsfragen. So wenig soll jedoch durch obige Ausführungen jedes äussere Kirchenthum als geringwerthig hingestellt werden, dass wir nicht einmal völlig den Rothe'schen Ansichten über dasselbe beipflichten können. Nach Rothe ist die Kirche die Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher, ihr Character transitorisch. Durch die Reformation ist das Kirchenchristenthum gebrochen und die sittliche Epoche herbeigekommen. Alle Versuche des Protestantismus, eine einigermassen imponirende äussere Kirche aufzubauen, sind kläglich gescheitert, auch verkennt er sich selbst, indem er darnach strebt, denn zu einer Zeit der kirchlichen Dogmen, (die es nur geben kann, so lange die Wahrheiten des Christenthums noch nicht allgemeine Ueberzeugung sind), der

kirchlichen Disciplin u. s. w. darf es nie wiederkommen. Traure Keiner über die Auflösuug der Kirchen, die höhere sittliche Aera wird der kirchlichen folgen. Die Kirche ist nicht Selbstzweck, nur Mittel zum Zweck. Das Ende ist der sittliche Staat, der Alles was die Kirche Wahres erstrebte, in sich umschliesst. — Rothe's grossartige Ideen greifen tief und weit. Keine Frage, in dem Rothe'schen Staate bedürfte es keiner Kirche, keines Dogmas, auch keines Staatsanwalts noch des Militärs, es wäre das Reich Gottes auf Erden. Die bei ihm stets zu Grunde liegende Absicht, die Idee des Staates zu vertiefen und ihn als sittliche Gemeinschaft darzustellen, ist ungemein fruchtbar und könnte der grossen Masse heutiger Juristen und Kirchenmänner, welche über die geistlose und völlig unchristliche Unterscheidung: Staat-äussere Rechtsgemeinschaft; Kirche-Führerin zur Gottseligkeit; Schluss: also haben Staat und Kirche nichts mit einander zu thun, noch nicht herausgekommen sind, zum eingehendsten Studium nicht genug empfohlen werden. Diese Anschauungen sind eine Oase in der Wüste moderner Scholastik, ein fruchtbares Feld inmitten der dürren Haide derjenigen Kirchenlehren, welche in unheilvoller Verblendung auf immer stärkere Betonnung äussern Kirchenthums hinarbeiten. Auch wir sind der Meinung, dass die evangelische Kirche nach ihren Grundbegriffen (welche Apolog. IV ganz gut auseinander gesetzt sind), es schwerlich je zu einem festen äusserlich mächtigen Organismus bringen kann, weil in einem solchen immer wieder ein grösseres Gewicht auf Aeusserlichkeiten, die dann schliesslich zu Glaubensartikeln werden, gelegt werden muss, als mit ihren Principien vereinbar ist. Sie wird sich mit ziemlich allgemeinen Noten begnügen und auch darauf verzichten müssen, das Vorhandensein dieser in jedem konkreten Falle äusserlich festzustellen. Es ist aber wohl möglich, ja wahrscheinlich, dass hier gerade ihre Aufgabe in der Arbeit zum Reiche Gottes, ihr χάρισμα liegt, und dass es eine Verkennung desselben ist, von einer mit aller Macht erstrebten strafferen Organisation eine Besserung des innern kirchlichen

und christlichen Lebens erwarten zu wollen. Der Umstand, dass die Reformatoren, sobald sie an die Gestaltung des äusseren Kirchenbaues traten, schwach und inconsequent werden, dass es bei uns nie zu einem guten Organismus gekommen ist, hätte hierin vielleicht seinen tiefern sittlichen Grund. Wir müssen uns versagen, dies weiter zu verfolgen.

Eine andere Frage ist es, ob wir Grund haben, mit Rothe die wirkliche Erscheinung seines Staates je zu hoffen? Wir zweifeln daran. Weder ist uns der Entwicklungsgang des Staatslebens seit der Reformation ein Zeichen dafür, noch dürfte in der Schrift diese Hoffnung begründet erscheinen. Das Wachsthum des Bösen zugleich mit dem Guten ist oft ausgesprochen. „Die Ungerechtigkeit wird zunehmen, die Liebe in Vielen erkalten.“ Nie und nirgends ist gesagt, dass durch das Evangelium je eine Zeit allgemeiner Frömmigkeit auf Erden sein werde, im Gegentheil sagt Christus selbst, dass nirgends eine sichtbare Gemeinschaft erlöster Menschen bestehen werde, sondern es würden sich sowohl Heuchler einmischen, als auch grosse Massen verstocken. Nur davon ist die Rede, dass durch das Wort des Herrn eine Scheidung werde herbeigeführt werden, ein aut-aut, so dass es dem Einzelnen innerlich unmöglich sei, ihr aus dem Wege zu gehen. So ist es bisher geschehen, so wird es geschehen bis an's Ende der Tage. Daher ist, so wenig Rothe's Definition von der Kirche überhaupt zutreffend und mit Geschichte und Idee derselben übereinstimmend ist, so auch das der Kirche gesteckte Ziel für illusorisch zu halten. Unbedingt richtig aber ist, dass der Staat als sittliche Gemeinschaft aufgefasst werden muss; dass die Kirche nie Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck sein darf; dass dieselbe ferner längst nicht mehr alleinige Trägerin geistigen, sittlichen, christlichen Lebens ist; dass es ein Rückschritt ist, wenn man die Normen äussern Kirchenthums einengt und zwingender macht. — Sonach legen wir auf die äussere Kirche noch etwas stärkeres Gewicht als Rothe und so entschieden wir die Nothwen-

digkeit haben bestreiten müssen, dass wir um Gottes Kinder zu werden, der Kirche Kinder sein müssen, ebenso entschieden behaupten wir, dass die Existenz einer Anstalt, in der die Religion ex professo gepflegt wird, für alle denkbaren Zeiten etwas durchaus wünschenswerthes bleibt. Denn für die ungeheure Mehrzahl der Menschen muss es als heilsgefährlich betrachtet werden, wenn sie losgelöst wird von allem äussern Kirchenthum. Wir wissen zwar sehr wohl, dass wir in unsren armen äussern Kirchen nicht die einzig möglichen Gnadenmittel besitzen (der Geist Gottes weht, wo er will), aber doch diejenigen, die erfahrungsmässig für die grosse Mehrheit unentbehrlich sind; wer daher ihrer entrathen zu können meint, der sehe zu, was er thut; er geht jedenfalls auf einer Bahn, auf welcher Viele an ihrer Seele Schaden genommen haben. Der Begriff einer nur unsichtbaren, idealen Kirche genügt nicht; die Kirche als ein Verein der Geister (und wie vereint?), ohne Merkmale, ohne Mittel religiösen Verkehrs und der Fortpflanzung, ohne symbolische Handlungen gedacht, wäre gewiss nicht das, was Christus für die Zeit, wo wir im Fleische wandeln, hat stiften wollen. Es wäre nun aber möglich, dass man, von vorn herein keineswegs jede äussere Kirche verneinend, doch bei Wahrnehmung der Unvollkommenheiten der empirischen Kirchen, abgestossen vom Treiben der Parteien, verzweifelnd an der Möglichkeit einer dem Evangelium einigermassen entsprechenden äussern Kirchengestaltung, sich hinaufflüchtete in's Reich der Idee, aber auch das wird, wenn es mit Loslösung von jeder äussern Kirche verbunden ist, zu Gefahren führen. Auch in der Zeit der Reformation waren Viele irre geworden an allen sichtbaren Kirchengestalten, doch aber gezwungen, ihr persönliches Christenthum zu dem Gedanken von der Kirche in irgend welche Beziehung zu setzen. (Seb. Frank, Schwankfeld u. A.) Ihr Beispiel ist warnend. Darum ist im Allgemeinen festzuhalten, dass der Mensch einer äussern Kirche bedarf, um mit der wahren nicht ausser Beziehung zu kommen. Es widerspricht das unsern früheren Resultaten keineswegs. Wir können sehr wohl

sagen: äussere Formen sind im Allgemeinen nothwendig, um das innere Gut zu bewahren (Schatz in thönernen Gefässen) und dürfen doch aus keiner einzigen äussern Form einen Zwang machen, sonst geben wir das Evangelium auf und treten unter den παιδαγωγός zurück, unter dem wir nicht mehr sind. Je mehr man sich mit liebevoller Pietät hineinlebt in die äusseren Formen einer bestimmten Kirchengestaltung, desto mehr wird man sie als dankbar anzunehmende Hülfsmittel für das geistige und sittliche Emporwachsen erkennen, desto mehr werden sie auch den Charakter des rein Aeusserlichen für uns verlieren, und wir mögen alsdann bei manchem Symbol (alles kirchliche Handeln ist symbolisch, Rothe) empfinden, dass es in der That Mittel der Geistesmittheilung werden kann und wird; aber sowenig wir im Stande sind, dem, der dies nicht empfinden will und kann, es aufzudemonstriren, ebensowenig dürfen wir, trotz der etwa subjektiv empfundenen Heilswirkung daraus wieder ein Gesetz machen, sonst treiben wir mit dem Gesetze den Geist aus.

So heben wir die Theilnahme an dem Leben der äussern Kirche nicht auf, aber wir setzen sie in ein höheres Licht. Diese Theilnahme kann uns, je nach Umständen Kraft, Trost, Hoffnung u. s. w. bringen, will man das eine mütterliche Thätigkeit der Kirche nennen — nun, es ist jedenfalls ein schönes, Liebe, Trost und Versöhnung verheissendes Bild; getrost haben darum auch die Reformatoren dieses Bild gebraucht, auch wir brauchen es nicht aufzugeben, — wenn wir nicht vergessen, dass es eben — ein Bild ist und nichts anderes; sobald die Mutter Kirche sich als nothwendige Vermittlerin erklärt, ist ihre Liebe in Herrschsucht verwandelt; die Mutter ist zur Tyrannin, ja zur Zerstörerin dessen geworden, was sie eigentlich leisten will und soll; es ist dann nur die Frage, ob sie die Macht hat, so sind, — katholisch oder lutherisch — Henkersbeil und Bannfluch ihre Sprache, Jesuitismus ihre Moral, Rauch der Scheiterhaufen ihr Opferdampf.

Wir kommen zum Schlusse. Es ist nothwendig, dass

man Dogmen und Anschauungen fallen zu lassen sich entschliesst, die der christlichen Wahrheit ermangeln, ja, deren Consequenzen man selbst zu keiner Zeit und in keiner Kirche voll zu ziehen gewagt hat. Ein solches Dogma ist das von uns Besprochene. Es ist also nothwendig, dass man sich darüber klar wird, dass nie äusseres Kirchenthum zum Zwange werden darf und kann, ohne dass das Christenthum Schaden leidet. Die Anerkennung dieser Nothwendigkeit würde die Folge haben, dass nicht länger viel kostbare Zeit und Kraft verloren wird in einseitiger Pflege eines todten Kirchenbegriffs, der das Christenthum der Gegenwart nur entfremden kann; dass in Folge dessen Zeit und Kraft gewonnen würde um darauf hinzuarbeiten, dass das ethische Bewusstsein und das Leben des Volkes von christlichen (nicht kirchlichen) Anschauungen getragen und durchdrungen würde. Was einst gross war in vergangener Zeit, kann, von Zwergenhand in veränderter Gegenwart krampfhaft festgehalten und erneuert, zur lächerlichen, oder da die Sache so ernst ist, zu einer das Antlitz der Wahrheit unheilvoll verzerrenden Carricatur werden.

Sollte uns Jemand einwerfen wollen, erst nachdrücklich das besprochene Dogma zu verwerfen und dann zu erklären, so leicht werde Keiner ohne geistigen Schaden jedes äussere Kirchenthum entbehren können, sei Haarspalterei, so könnten wir solchen Beweis gänzlichen Missverständnisses nur bedauern. Es bleibt zwischen uns und den Vertheidigern jenes Dogmas vielmehr ein principieller, klaffender Unterschied, nämlich kein geringerer, als der zwischen Gesetz und Evangelium, Papstthum und evangelischem Christenthum.

Die Chronologie der antiochenischen und der alexandrinischen Bischöfe nach den Quellen Eusebs.

Von

Lic. Carl Erbes.

II. Der Chronograph Theophilus; die alexandrinischen Bischöfe und die Fortsetzung des Papstverzeichnisses.

Die Frage nach dem Ursprung der bis zum Jahre 192 reichenden Chronik lenkte zuletzt unsere Aufmerksamkeit auf den Verfasser der Bücher an Autolycus. Es zeigte sich, dass diese Bücher doch nicht alsbald nach dem darin vorausgesetzten Tod Marc Aurels geschrieben sein müssen, freilich noch der Zeit des Commodus angehören können. Darnach aber durften wir dieselben kaum mehr in hergebrachter Weise jenem Theophilus zuschreiben, der nach alter Ueberlieferung von c. 169—177 Bischof von Antiochien war, und wollten diesen darum von unserm Schriftsteller unterschieden wissen. Jetzt sei unbefangen hinzugefügt, dass wir ja wirklich noch (aus Eusebs KG. V, 22. 23) einen andern, durchaus geeigneten Mann des Namens kennen: Theophilus, Bischof von Cäsarea in Palästina, der ein Zeitgenosse des römischen Victor (190—200) auch literarisch thätig war, sodass eine Schrift von ihm später leicht an den bekannteren, räumlich wie zeitlich nahen Metropoliten des Namens als Verfasser denken liess. Da

sich also derselbe in jeder Beziehung dazu empfiehlt, so wollen wir ihn gleich zum Verfasser der Bücher an Autolycus vorschlagen.

Dagegen sehen wir uns veranlasst, seine Ansprüche auf jene Chronik noch einer genauern Prüfung zu unterziehen, indem wir uns erst mit eignen Augen überzeugen müssen, ob der Inhalt der von Malalas mitgetheilten Notizen es wirklich so zweifellos macht, dass das „Werk" des Theophilus nicht identisch gewesen sein kann mit den drei noch erhaltenen Büchern ad Autolycum — sammt den andern Schriften desselben, deren Euseb KG. IV, 24 erwähnt,[1]) sondern ein besonderes Werk gewesen sein müsse, von dem Euseb nichts berichtet.

Malalas nun ist ein Scribent, den man etwas näher kennen muss, um seine Aussagen zu würdigen. Er setzt p. 228 das Leben Jesu auf 5500—5533 seit Erschaffung der Welt, indem er durchaus behauptet, da Adam am 6. Tage erschaffen worden, so sei klar, das Christus auch am 6. tausendjährigen Tage auf Erden erschienen: wie auch die Chronographen Clemens, Theophilus und Timotheus einstimmig berichteten. Der treffliche Chronograph Eusebius aber, weiland Bischof von Cäsarea, setze die Erscheinung Christi auch in das 6. Jahrtausend, sage indess, noch vor Vollendung desselben sei er erschienen, 5500—5533. Ubinam tandem hoc dicit Eusebius? certe in Chronicis suis ab Adamo ad Christum natum annos putat tantum 5199. Sin autem ita ut auctor vult calculum suum institueret, ubi fuerit inter illum et Theophilum aliosque memoratos discrepantia? So fragt der Commentator, dem wir gern das Wort lassen. Wenn darnach unser Scribent p. 428 von Adam bis zum zweiten Consulat Justinians [528 u. Z.] 6497 Jahre angibt, sagt er, diese Zahl habe er in den Schriften des Clemens, Theophilus und Timotheus gefunden, und dieselbe sei bei weitem genauer als die Zahl von 6432 Jahren, welche er

1) Warum will denn Harnack nur an das III. Buch ad Autol. gedacht haben?!

ἐν τοῖς χρόνοις Eusebs gefunden. Es wird also wieder eine Differenz zwischen Theophilus und Euseb constatirt, aber wie die dem letzteren zugeschriebene Zahl beweist: in istis nihil omnino sani est. Man weiss nicht, sind die Ziffern hier so verdorben oder stand unser Gewährsmann noch auf Kriegsfuss mit den vier Species? Verum quomodo Eusebius computum annorum ad Justiniani consulatum deduxisse dicitur, cum ducentis circiter annis Justinianum praecesserit? Itaque puto auctorem intelligendum esse de calculo ab Eusebio ad Christi tantum natalitia instituto: a quo tempore reliquus annorum numerus a quoquam nullo negotio deduci potest. Ohne Zweifel verhält es sich so mit der Berufung auf Euseb, aber auch die Berufung auf die Autorität des Theophilus erklärt sich ebenso. Wenn also Malalas p. 195 von Adam bis zu Alexanders Tod 5593 J. angiebt: *καθὼς συνεγράψατο Θεόφιλος ὁ χρονογράφος*, so brauchte darum nicht Theophilus selbst eben die Zahl für die Zeit von Adam bis Alexander angegeben zu haben, sondern Malalas brauchte blos der Zeitrechnung des Theophilus zu folgen und etwa von dem im III. Buch ad Autol. vorliegenden Ansatz des Darius I. nur weiter zu rechnen, um das für Alexander erhaltene Datum auf jene Auctorität zurückführen zu können, mag er nun selbst die nöthige Addition richtig oder auch, nach seiner Gewohnheit, falsch ausgeführt haben.

So weit weist uns also noch nichts über die Bücher ad Autol. hinaus. Freilich darüber hinaus weist uns die fernere Notiz p. 252, wonach laut Theophilus der Alexandriner Anianus als Schüler des Marcus von diesem das Bischofsamt überkommen hat, denn dort erwähnt jener keinen von beiden Namen. Aber warum soll er ihrer nicht gelegentlich gedacht haben in einer seiner andern, noch dem Euseb bekannten Schriften, zumal wider die Häretiker. Bei der Veranlassung konnte er allerdings die ganze alexandrinische successio apostolica aufzählen, ebenso wie Irenaeus adv. haer. auf die Reihe der römischen Nachfolger Petri pocht. Aber die Erwähnung des Apostelschülers ist noch kein genügender Grund, dieses

anzunehmen, geschweige ein besonderes Geschichtswerk vorauszusetzen. Auf ein solches deutet ferner p. 29 die ausführliche, den Antiochener besonders interessirende Geschichte des Jupiter und der Jo so wenig als p. 157 die Erwähnung des Krösus und Solon, oder p. 85 der Philosophie des Democrit. Endlich p. 220 die ungeschichtliche Angabe über die Kleopatra[1]) kann nur in Betracht kommen, wenn man sie in Verbindung setzen darf mit der noch übrigen Notiz, die freilich am ersten auf ein solches Werk zu deuten scheint p. 59: *Αἰγυπτίων δὲ ἐβασίλευσε πρῶτος βασιλεὺς τῆς φυλῆς τοῦ Χάμ, υἱοῦ Νῶε, Φαραὼ ὁ καὶ Ναραχὼ καλούμενος. τὰ οὖν πρὸ τούτου παλαιὰ βασίλεια Αἰγυπτίων ἐξέθετο Μανεθὼν ὁ σοφώτατος, ὡς προείρηται. τὰ δὲ μεταγενέστερα βασίλεια Αἰγυπτίων, λέγω δὲ ἀπὸ τοῦ Ναραχὼ καὶ κάτω, συνεγράψατο οὖν ταῦτα Θεόφιλος ὁ σοφώτατος χρονογράφος.* Dazu bemerkt der Erklärer: Haud satis mirari possum quid auctori nostro venerit in mentem cum haec scriberet: Aegyptiorum enim dynastiae omnes usque ad regem ultimum Nectanebum a Manethone descriptae sunt, ut ex Eusebio videre licet. Doch diese Verwunderung klärt sich, sobald wir die Ideenverbindung des Malalas entstehen sehen allein aus den Büchern des Theophilus ad Autolycum. Man vergleiche nur II, 31, wo der Wiederanfang der Städte und Könige nach der Sündfluth erzählt wird und es u. A. wörtlich heisst: *κατ' ἐκείνους δὲ τοὺς χρόνους πρῶτος βασιλεὺς Αἰγύπτου ἐγένετο Φαραώ, ὃς καὶ Νεχαὼθ κατὰ Αἰγυπτίους ὠνομάσθη. καὶ οὕτως οἱ καθεξῆς βασιλεῖς ἐγένοντο.* Aber diese Stelle weist nun selbst wegen der Söhne Noah's auf III, 19, wo gleich im nächsten Cap. 20 Theophilus für die Regierungszeit eines ägyptischen Königs (dessen Name jetzt handschriftlich verdorben ist) sich auf Manetho beruft und darauf die fol-

1) *μετὰ δὲ τὴν τελευτὴν αὐτῆς ἀπηνέχθη τὸ λείψανον αὐτῆς ἐν τῇ Ῥώμῃ σμυρνιασθὲν πρὸς θεραπείαν τῆς ἀδελφῆς τοῦ αὐτοῦ Αὐγούστου Ὀκταβιανοῦ, καθὰ Θεόφιλος ὁ σοφὸς χρονογράφος συνεγράψατο.*

genden fünfzehn ägyptischen Könige mit ihrer Amtszeit selbst aufzählt. Wie nun schon die eine Stelle es zweifellos macht, dass Malalas nicht irgend einen andern, gar nach Justinian lebenden Chronographen Theophilus meint,[1]) sondern unsern Autor des Namens, so lenkt sie vollends die Nachfrage nach einer Chronographie eben auf die noch erhaltene Schrift desselben. Mag uns der Inhalt einiger Notizen bei dem übrigens grade in den Citaten so unzuverlässigen als renommistischen Malalas immerhin daran erinnern, dass wir zur Zeit weniger Schriften des Theophilus besitzen als die Alten kannten, so veranlassen uns doch grade die geschichlich-chronologischen Angaben am allerwenigsten, ein von den Büchern, besonders dem III. Buch ad Autol. verschiedenes Geschichtswerk vorauszusetzen, von dem Euseb offenbar nichts wusste.

Aber Theophilus erwähnt doch selbst ein solches in seiner erhaltenen Schrift! Grund genug, uns die betreffenden Stellen genauer anzusehen. Es sind folgende. II, 31: *τῶν μὲν οὖν τριῶν υἱῶν τοῦ Νῶε καὶ τῆς συντελείας αὐτῶν καὶ γενεαλογίας ἐγένετο ἡμῖν ὁ κατάλογος ἐν ἐπιτομῇ ἐν ᾗ προειρήκαμεν βίβλῳ.* Vorher 30 extr. *τὰ δὲ περὶ τοῦ Νῶε, ὅς κέκληται ὑπὸ ἐνίων Δευκαλίων, ἐν τῇ βίβλῳ ᾗ προειρήκαμεν ἡ διήγησις ἡμῖν γεγένηται. ᾗ, εἰ βούλει, καὶ σὺ δύνασαι ἐντυχεῖν.* Kurz vorher ibid: *τοῖς δὲ βουλομένοις καὶ φιλομαθέσι καὶ περὶ πασῶν τῶν γενεῶν εὔκολόν ἐστιν ἐπιδεῖξαι διὰ τῶν ἁγίων γραφῶν. καὶ γὰρ ἐκ μέρους ἡμῖν γεγένηται ἤδη λόγος ἐν ἑτέρῳ λόγῳ, ὡς ἐπάνω προειρήκαμεν,*[2]) *τῆς γενεαλογίας ἡ τάξις ἐν τῇ πρώτῃ βίβλῳ τῇ περὶ ἱστοριῶν.* Auf eben dasselbe Buch wird also dreimal verwiesen. Nun aber findet sich das weitere über Noah und die biblische Genealogie so ganz entsprechend im jetzigen dritten Buch ad Autolycum, dass

1) Wie noch in der Bonner Ausgabe angenommen ist; cfr. p. LI.

2) Dies zurückzubeziehen auf II, 28, wo der Autor die weitläufige (dogmatische) Auseinandersetzung über den Fall des Teufels für jetzt unterlässt mit der Entschuldigung *καὶ γὰρ ἐν ἑτέροις ἡμῖν γεγένηται ὁ περὶ αὐτοῦ λόγος* — ist als *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* durchaus unzulässig.

schon Dodwell schloss, eben dieses sei ἡ πρώτη βίβλος ἡ περὶ ἱστοριῶν. Man (S. Otto zu II, 30 N. 9.) möchte der Ansicht gern beitreten, wenn ihr nicht widersprächen die Worte III, 19: τούτῳ δὲ τῷ Νῶε υἱοὶ τρεῖς ἦσαν καθὼς καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ τόμῳ ἐδηλώσαμεν, womit offenbar auf II, 30 gedeutet und also bewiesen werde, libros Theophili tres eo quo nunc habemus ordine scriptos fuisse. Schade nur, dass der treffliche Pariser Codex blos ἐν ἑτέρῳ τόμῳ bietet, und sich daraus ὁ δεύτερος τόμος als spätere Präcisirung ergiebt; doppelt Schade, weil nur drei Zeilen vorher ebenso läppisch erinnert wird, καὶ ἐν ἑτέρῳ λόγῳ ein Wort des Noah angeführt zu haben, das man in den zwei vorhergehenden Büchern durchaus nicht finden zu können gesteht (S. Otto zur St.). Muss man also für dieses Wort des Noah eine anderweite Schrift voraussetzen, so fand sich eben darin auch Gelegenheit, die drei Söhne des Noah zu erwähnen.

So spricht nichts dagegen, alles dafür, dass Theophilus mit τῇ πρώτῃ βίβλῳ τῇ περὶ ἱστοριῶν eben sein III. Buch ad Autol. selbst als liber de temporibus, wie es Instit. div. I, 23 Lactanz nennt, und zwar seiner jetzigen Stellung gegenüber als erstes Buch bezeichnet: Wie es ja allein seinen Gruss dem Autolycus entbietet und mit einer allgemeinen Betrachtung über das Bücherschreiben beginnt, während die zwei andern Bücher die Unterhaltung als bereits angefangen voraussetzen und gleich zur Sache kommen.[1]) Es bleibt also dabei, dass weder der

1) In den Worten: ἡμῖν δὲ συμβαλὼν ἔτι λῆρον ἡγῇ τυγχάνειν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας οἰόμενος προσφάτους καὶ νεωτερικὰν εἶναι τὰς παρ' ἡμῖν γραφὰς im Anfang des III. Buchs kann doch nur eine Beziehung auf den Schluss des II. Buchs sehen, wer mit Otto sogar den Hauptsatz: διὸ δὴ κἀγὼ οὐκ ὀκνήσω ἀνακεφαλαιώσασθαί σοι τὴν ἀρχαιότητα τῶν παρ' ἡμῖν γραμμάτων ignorirt und nicht einmal einsieht, dass ἡμεῖς die Christen überhaupt sind, wovon sich die Person des Autors deutlich genug durch κἀγώ unterscheidet. Mit den Christen ist Autolycus freilich schon in Berührung gekommen, aber wie die Oberflächlichkeit seines Anstosses beweist, nur oberflächlich und äusserlich. Darum sagt der Autor III, 4: ἐγὼ μὲν οὖν θαυμάζω μάλιστα ἐπί σοι, ὃς ἐν μὲν τοῖς λοιποῖς γενόμενος σπουδαῖος

Inhalt der Notizen des Malalas noch die Citate des Theophilus selbst irgendwie eine Veranlassung geben, ein von den drei Büchern, beziehungsweise dem gegenwärtigen III. Buch ad Autolycum verschiedenes, sonst unbekanntes Geschichtswerk desselben anzunehmen.

Fehlt uns darnach der nöthige Anhalt, jene bis zum Jahre 192 u. Z. reichende und von Euseb benutzte Chronik grade dem Theophilus zuzuschreiben, so könnte unter den obwaltenden Umständen doch noch ein Verhältniss zwischen beiden gesucht werden in der Chronologie. Nach des Theophilus im III. Buch ad Autol. niedergelegten Zeitrechnung fällt Christi Geburt auf 5516, nach derjenigen Eusebs auf 5199 der Welt; wie verhielt sich die alte Chronik dazu? Da Euseb bei seinem Verfahren die vorgefundenen Ansätze seiner Quellen nach eigener Rechnung umgesetzt hat, wird sich aus seiner Chronik nicht leicht eine Antwort auf jene Frage ermitteln lassen. So wenden wir uns denn noch einmal zur Chronik vom Jahre 354,[1]) ob sie vielleicht auch hier einen Anhalt bietet. In der That zieht ein Bestandtheil dieses Sammmelwerks, die

---

καὶ ἐκζητητὴς ἁπάντων πραγμάτων, ἀμελέστερον ἡμῶν ἀκούεις. Εἰ γάρ σοι δυνατόν, καὶ νύκτωρ οὐκ ὤκνεις διατρίβειν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις. Darum will sich Theophilus selbst die Mühe geben, ihn zunächst mit dem Alter der christlichen Literatur, dann seinen Lehren näher bekannt zu machen. Eine vernünftige Anlage der Schrift lässt im Voraus erwarten, dass diese Mühe nicht ganz vergebens ist. In der That weiss der Autor den Autolycus so zu interessiren, dass dieser ihn nachher selbst um Fortsetzung der Unterhaltung und weitere Belehrung bittet. S. II. init.

Allein wie soll man das verstehen, wenn das III. Buch wirklich das letzte ist? dann ist allerdings das unerwartete Ergebniss der zwei vorhergehenden Bücher, dass Autolycus post sermones cum Theophilo habitos adhuc pro delirio habet christianam religionem, und wir sehen es voraus, dass an dieser Ansicht auch das Alter der christlichen Litteratur nichts mehr ändern und nur „vetustatem erroris" beweisen wird. — Aber nein, die verschiedensten Beweise treffen darin zusammen, dass dies Buch das erste ist, und damit Alles am rechten Ort steht und seinen natürlichen Gang geht.

1) S. Th. Mommsen: Ueber den Chronographen vom J. 354, in den Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. I. Band (p. 547 ff.) 1850.

sogenannte Weltchronik, unsere Aufmerksamkeit auf sich. Versteht sich im Epilog derselben die Zählung der Jahre seit Adam nach Perioden der jüdischen Geschichte von selbst, so muss man doch fragen: warum wird denn von Agrippa, dem letzten König der Juden, grade bis zum Consulat des L. Septimius Severus 194 u. Z. ein Abschnitt gemacht und dann coss. 194—249—304—334 einzeln berechnet und addirt? Schon Mommsen ist das aufgefallen und er hat geschlossen (S. 586): Allem Anschein nach lag dem Schreiber eine alte Chronik vor, die mit oder um 194 schloss und die er fortsetzte, indem er in seinem Consulverzeichniss Seite für Seite fortzählte und so 55 + 55 + 30 nach einander zu der ihm vorliegenden Totalsumme hinzuthat. Liegt uns nun nahe, diese plausibele Vermuthung gleich in Verbindung zu setzen mit jener ganz in dieselbe Zeit reichende Quelle des Euseb, so wird die Sache noch dadurch besonders interessant, dass jener Einschnitt beim Jahre 194 in der Weltchronik sehr eigenthümlich ausgezeichnet ist in einem Zusammenhang, den wir darum der nähern Betrachtung wegen selbst unverkürzt hersetzen (vgl. Mommsen p. 643).

Ex quo ergo mundus constitutus est usque ad Cyrum regem Persarum anni sunt IIIIDCCCCXVI. Deinde Judaei reversi sunt in Judaeam et servierunt annos CCXXX. Deinde cum Alexander Magnus Macedo devicit Darium et venit in Judaeam et devicit Persas et deposuit regnum eorum, et sub Macedonibus fuerunt Judaei annos CCLXX. Inde reversi sunt a Macedonibus et sub suis regibus fuerunt usque ad Agrippam, qui novissimus fuit rex Judaeorum, annos CCCXLV. Item ab Agrippa usque ad L. Septimium Severum urbis consulem [194 p. Chr.] anni sunt VDCCCLXX. Item a Severo usque ad Emilianum et Aquilinum coss. [249] anni sunt LVII. Ab Emiliano et Aquilino usque ad Diocletianum IX et Maximinianum VIII. coss. [304] anni sunt LV. A. Diocletiano IX. et Maximiniano VIII. usque ad Optatum et Paulinum coss. [334] anni sunt XXX Fiunt ergo a mundo constituto usque ad Paulinum et Optatum coss. anni ∞. XVII.

In diesem Zusammenhang erscheinen gewiss die $\overline{\text{V}}$DCCCLXX, sage 5870 Jahre, neben dem Zeitraum von König Agrippa bis zum Consulat des Severus, von 70—194 n. Chr. sehr sonderbar. „Die Zahl ist verdorben, vielleicht: anni sunt CXXIIII; a mundo constituto ad L. S. S. anni sunt $\overline{\text{V}}$DCCCLXX. Allein, wendet Mommsen p. 586 selbst ein, nach der sonst in der Chronik befolgten Rechnung, die Christi Geburt auf 5500 der Welt setzt, müsste es $\overline{\text{V}}$DCXCIIII heissen.“ Was bleibt dann zur Erklärung übrig? Lassen wir die einmal sonst angedeutete Rechnung und halten uns hier zunächst an den vorhergehenden Grundansatz des Cyrus auf 4916 der Welt, so können wir gleich constatiren, dass derselbe ganz genau mit der Zeitrechnung des Theophilus ad Autol. übereinstimmt. Indem dieser den Cyrus im 30. Jahre der babylonischen Gefangenschaft König werden und im 2. Jahr seiner Regierung den Juden die erste Erlaubniss zur Rückkehr geben lässt, giebt er für die Regierungszeit desselben (incl. Cambyses) 38 Jahre an, so dass er bis zum Ende der 70jährigen Gefangenschaft im 2. Jahre des Darius I. seit Erschaffung der Welt 4954 Jahre zählt.[1]) Davon also

---

1) Vgl. übrigens Otto zu III, 25. — Nächst der Correctur des *ν* (50) in *λ* (30) ist noch zu beachten, dass Theophilus den Cambyses auslässt während er dessen 8 Jahre den 30 des Cyrus zulegt. Aber er will nicht nur bis Cyrus rechnen, als ob er nicht weiter könne, vielmehr will er die Rechnung noch weiter zu führen versuchen. Indem er also (c. 27) das Ende des Cyrus ann. XXXVIII in der 62 Olympiade gleichsetzt mit dem Anfang des Tarquinius Superbus als. im 220. Jahre seit Erbauung der Stadt in der 7. Olympiade, zählt er nun mit Benutzung des Chryseros am Faden der römischen Geschichte weiter: für Tarquinius 25, für die Zeit der Republik 453, für die Kaiser von Cäsar bis Marc Aurel 225 Jahre. *Ἀπὸ οὖν τῆς Κύρου ἀρχῆς μέχρι αὐτοκράτορος Αὐρηλίου Οὐήρου τελευτῆς ἔτη* 741, heisst es freilich im folgenden Cap. 28 an sich ganz richtig. Aber im Zusammenhang unseres Cap. 27 rechnet er ja *ἀπὸ οὖν τῆς Κύρου τελευτῆς Ῥωμαίων δὲ ἀρχῆς Ταρκυνίου Σουπέρβου μέχρι αὐτοκράτορος Οὐήρου τελευτῆς ἔτη* — 741. Also grade 38 Jahre zählt er zu viel. Offenbar sollte und wollte Theophilus vom Ende des Cyrus an rechnen, aber unwillkürlich rechnet er wieder von seinem Anfang an. Die 38 Jahre des Cyrus zählt er also zweimal, indem er 741 Jahre zu

grade die 38 Jahre abgezogen ergiebt sich für den Ansatz des Cyrus das Jahr 4916 in der Weltchronik. Uebersetzen wir also nach dieser Rechnung die räthselhafte Zahl 5870 in Jahre u. Z., indem wir 5516 davon abziehen, so erhalten wir plötzlich den Schlüssel zur Erklärung in der Hand des Chronisten vom J. 354 selbst, dessen Andenken ja doch in diesem Bestandtheil des Sammelwerks von 354 sonst auffallend vermisst wurde. Constatiren wir ferner, dass sich noch zweimal eine andere, und zwar jedesmal dieselbe Zahl $\overline{\text{IIII}}$DCCCXLI (4841) für den Ansatz des Cyrus findet (bei Mommsen p. 640 Z. 4, 641 Z. 28), so veranschaulicht sich der Sachverhalt durch folgendes einfache Schema:

Quelle a.	
1) — usque ad Cyrum sunt anni	4916
2) deinde Judaei sub Persis fuerunt annos	230
3) deinde sub Macedonibus fu. a.	270
4) inde sub suis regibus fuerunt usque ad Agrippam regem a.	345
5) Item ab Agrippa usque ad cos. L. Sept. Sev. anni sunt	124
6) Item a coss. 194—249 sunt a.	57
7) a coss. 249—304 sunt anni	55
8) a coss. 304—334 sunt anni	30
fiunt usque ad coss. 334 a.	6017

Quelle *α*.	
1) — usque ad Cyrum sunt anni	4841
2) deinde Judaei sub Persis fuerunt annos	230
3) deinde sub Maced. fu. a. .	170
4) inde sub suis regibus fuerunt usque ad Agrippam reg. ann.	345
5) inde usque ad cos. L. S. Sev. a.	124
usque ad hunc [194] annum a.	(5710)
(354) fiunt a.	5870

[5710 — 5516 = 194 p. Chr.
5870 — 5516 = 354.]

So offenbar die persische und macedonische Zeit in runder Zahl berechnet wird, ist für letztere (von c. 330—160 v. Chr.) die Zahl 270 verdorben aus 170, welches Quelle *α* noch richtig voraussetzt, während dagegen in a die To-

---

jenen 4954 addirt und so von Adam bis Marc Aurels Tod im Ganzen 5695 Jahre angiebt. Das vorliegende Versehen, der Widerspruch bei Theophilus verdient Beachtung: er kann ein kritischer Wegweiser werden. Doch dürfen wir ihm jetzt nicht weiter folgen, um nicht zu weit von unsern Bischofslisten abzuschweifen.

talsumme 6017 (6027?) bereits die verdorbene Ziffer voraussetzt. Aber die eine Quelle so gut als die andere berechnet richtig die 124 Jahre von Agrippa bis zum Consulat des Severus. Nunmehr aber zeigt sich, dass auf der einen Seite das Endergebniss in 194 mit 5710 Jahren genau mit der Rechnung des Theophilus zusammentrifft, während doch der zu Grunde liegende Ansatz des Cyrus differirt; und auf der andern Seite der Grundansatz des Cyrus auf 4916 mit der Rechnung des Theophilus ganz übereinstimmt, während darnach das Endergebniss weit über 334 hinausführt. Da der Grund dieser Erscheinung in der confusen Zahl 345 für die Zeit der jüdischen Selbständigkeit liegt, so gehen beide Quellen offenbar auf dasselbe Original zurück, wonach der mit der Zahl 345 hereingekommene Fehler in *α* von der Gegenwart aus rückwärts einfach ausgeglichen wurde durch entsprechende Verschiebung des Cyrus vom Jahre 4916 auf 4841 der Welt.[1]) Da nun die eine Quelle bei 194 die Totalsumme bis auf die Gegenwart gab, so visirte der Chronist dieselbe unwillkürlich auf seine Zeit, nach der von allen Seiten angegebenen Aera, und schob dann beide Darstellungen so zusammen, dass der Zeitraum von Agrippa bis Severus die Endsumme erhielt oder vielmehr behielt, und daneben auch die Summe bis zum Jahre 334 stehen blieb.

Nach dieser einfachen Erklärung des Sachverhalts stimmt die eigentliche Zeitrechnung der bis c. 194 gehenden Quelle der Weltchronik durchaus mit der von Theophilus ad Autol. befolgten zusammen. Und sofern wir nun jene mit unserer nachgewiesenermassen wenigstens bis 192 u. Z. gehenden Quelle Eusebs in Verbindung bringen, vielleicht als Auszug derselben ansehen dürfen, ergiebt sich für diese die gleiche Zeitrechnung und damit eine bestimmte Beziehung zu Theophilus.[2])

---

1) Die Differenz beträgt 75 Jahre; darnach trifft in der andern Quelle, die ausserdem 270 statt 170 und 57 statt 55 Jahre berechnet, gegenüber dem richtigen Grundansatz des Cyrus die Endzahl 6017 (6027) auf 511 u. Z. 75 + 100 + 2 = 177 Jahre über 334 hinaus.

2) Wenn also Mommsen p. 594 f. wegen des einen Mal, wo Christi

In dieser Hinsicht ist es noch bemerkenswerth, dass das Kaiserverzeichniss bei Euseb mit dem von Theophilus ad Autol. III. 27 gegebenen nicht durchaus in Jahren und Monaten übereinkommt und schon dem Marc Aurel wie seinem Nachfolger nur ganze Jahre, keine Monate mehr gibt. Lässt sich darnach vermuthen, dass das Verzeichniss ursprünglich nur bis zur Regierungszeit des Antoninus Pius ging, so trifft grade damit zusammen, dass in dem mit Cäsar anfangenden Consulverzeichniss, welches Mommsen p. 656 ff. bietet, zum Jahre 161 ganz einzig bemerkt ist: a Gajo Julio Caesare usque ad duos Augustos (var. consules) anni sunt ccxliiii.[1] Aus dem Zusammentreffen scheint zu folgen, dass das Kaiserverzeichniss dort wie das Consulverzeichniss hier einst nur bis zum Jahre 161 reichten und sie also in einer Quelle verbunden waren. Das Datum erinnert uns noch an die Thatsache, dass im Liberianus der Bischof Pius unter ganz eigenen Umständen grade auf 146—161 gesetzt, und die beigefügte Notiz fuit temporibus Antonini Pii ganz richtig ist, obwohl sie mit den Angaben des Chronisten bei den vorhergehenden Bischöfen übel stimmt. Schloss also schon Lipsius (Chronologie p. 56) auf eine äussere Veranlassung dazu, so dürfen wir solche jetzt mit jenem Einschnitt beim Jahre 161

Geburt auf das Jahr 5500 gesetzt wird, unsere Weltchronik zurückführte auf die Schule des c. 222 u. Z. schreibenden Julius Africanus, der mit jener Zahl im Gegensatz zu 5199 des Euseb den Spätern vorangegangen, so modificirt sich das seiner andern Beobachtung gemäss auf eine Bearbeitung dieses durch verschiedene Hände aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzten Hülfsbuchs: eine Bearbeitung, die wohl von demselben Autor herrührt, der die a. a. O. nachgewiesene Neuerung mit dem Papstverzeichniss vornahm. Da sich inzwischen noch herausgestellt hat, dass diesem das Jahr 68 schon an die Hand gegeben war, so wird nunmehr die Verkürzung des verschobenen Linus von ann. XIV grade auf ann. XII vollends evident, und findet das ibid. p. 739 gesagte durchaus eine vereinfachende Bewährung (vgl. p. 737).

1) Dieser Zahl CCXLIIII gegenüber fuerunt omnes anni ex quo terra condita est usque ad Gajum Julium Caesarem anni $\bar{\text{v}}$xliiii. Jene Ziffer ist gewiss verdorben, diese wahrscheinlich.

combiniren und es wahrscheinlich nennen, dass die erste Recension des Papstverzeichnisses soweit reichte: eben dieselbe Zeit, in welcher Hegesippus unter B. Anicetus (155—165) in Rom über die römische Bischofsreihe sich eigens erkundigte (vgl. Eus. KG IV, 11. 22).[1]) Diese ältere Darstellung wird auch die Ansätze der römischen Bischöfe richtig geboten haben, während dieselben in der Chronik vom Jahre 192 bereits durchgehends verschoben waren, wie wir an der Hand der antiochenischen Bischöfe bisher gesehen haben.

Wenden wir uns nun zu den alexandrinischen Bischöfen und betrachten ihre Darstellung, wie sie in der Chronik Eusebs vorliegt. Die Zuverlässigkeit derselben ist schon in Zweifel gezogen worden. Lipsius (Chronologie, S. 168, 186) fiel auf, dass nach Anianus je zwei der folgenden acht Bischöfe, also vier Paare je 23 Jahre zusammen umfassen. Harnack (S. 31 f.) hat aber die Summe zweier Paare in 24 und 26 Jahre geändert und findet darnach die Zahlen zu wenig übereinstimmend, als dass man sicher annehmen könnte, sie seien nicht zufällig entstanden. Trotzdem oder vielmehr darum sucht er selbst eine andere Art künstlicher Anordnung. Nachdem er also die Abstände zwischen den alexandrinischen und römischen Bischöfen wieder nach — ganzen, halben und viertel — Olympiaden veranschaulicht hat, hofft er nunmehr, Niemand werde das Arrangement in diesen Ziffern verkennen können. In Wirklichkeit wird sich Jedermann leicht überzeugen, dass wenig oder nichts dabei herauskommt, und diese Art der künstlichen Anordnung gewiss erst von Harnack selbst

---

2) Wenn man übrigens dem Euseb vorwirft, er habe die IV, 22 angeführten Worte Hegesipps nur „flüchtig gelesen" (Hilgenfeld, Zeitschrift 1876 S. 190) in ihrer IV, 11 gegebenen Auslegung „sehr geirrt" (Zahn, Hirt des Hermas, S. 66. Harnack in PP. App. opp. I, p. LX), so ist das ein Vorwurf, der auf die Vorwerfer selbst zurückfällt. Euseb versteht die Worte richtig und bezeugt den richtigen Text.

herrührt. Dabei aber meint derselbe S. 33: daran wird keinesfalls zu denken sein, dass die Zahlen der Amtsjahre der alexandrinischen Bischöfe nach denen der römischen Bischöfe einfach angefertigt sind, denn keine Kunst wird hier parallele Verhältnisse ermitteln können." Allein nach den bisherigen Versuchen halten wir es doch für nöthig und möglich, einfachere und parallelere Verhältnisse zu ermitteln, und zwar ohne „Kunst".

Schon gleich erregt Marcus evangelista, interpres Petri den Schein, darum grade 41 nach Aegypten zu gehen und Bischof von Alexandrien zu werden, weil Petrus selbst im selben Jahr 41 die antiochenische Kirche bestellt, um bereits 42 sein römisches Bisthum anzutreten.[1]) Deutet schon dieser Anfang auf grundsätzlichen Zusammenhang und Parallelismus, so beginnt ja auch am Schluss der Chronik bis 192 der Alexandriner Demetrius in (2206 Abr.) 190 ganz gleichzeitig sowohl mit Serapion von Antiochien als mit Victor von Rom. Indem ferner Marcus bei Ermanglung einer ausdrücklichen Amtsdauer doch von 41 bis 60, also auf 20 Jahre berechnet ist, stimmt ganz auffallend dazu, dass in der Chronik Eusebs wirklich auch Petrus ann. XX hat,[1]) während freilich das zugehörige Intervall jetzt 25 und mehr Jahre beträgt. Weiter ist Anianus mit 22 J. = Linus ann. XIV + Anencletus a VIII. Doch da Arm. neben dem (mit ann. XXII in KG. übereinstimmenden) Intervall von 22 Jahren ann.

1) Illustrirt wird dieser Zusammenhang z. B. durch die Passahchronik, welche (p. 452) den Petrus die antiochenische Kirche schon 39 bestellen und den Marcus τῷ αὐτῷ ἔτει nach Aegypten gehen und nun 22 Jahre Bischof von Alexandrien sein lässt, also 39—60. Wie aber so Marcus ann. XXII erhält, so hat auch Petrus ann. XXII im Chronogr. syntomon, bei Synkellos und Nikephoros, worüber Lipsius' Chronologie S. 30 zu vergleichen. — — Uebrigens bemerkt ja auch Euseb. selbst noch zum J. 39: Petrus Apostolus cum primum Antiochenam ecclesiam fundasset, Romanorum urbem proficiscitur etc.: eine Bemerkung, die wir schon oben S. 468 f. nachdrücklich hätten geltend machen sollen gegen Harnack, der sie zwar S. 11 abgedruckt aber so unglücklich übersehen hat. Wir hatten sie freilich auch übersehen und freuen uns jetzt darüber.

XXVI bietet, so erinnert uns dieser Zwiespalt alsbald daran, dass die hier obwaltenden Verhältnisse allerdings nicht so einfach sind wie bei den Antiochenern. Während diese nur synchronistisch fixirt sind, haben die Alexandriner auch Ziffern der Amtsjahre beigefügt. Nun lassen sich solche zwar leicht gewinnen aus den entsprechenden Intervallen, wofern diese einmal gegeben sind. Aber es ist nicht daran zu denken, dass Euseb selbst auf diese Weise die Ziffern für die alexandrinischen Amtslängen hergestellt habe, da er sonst bei den antiochenischen wohl ebenso verfahren wäre. Er hat sie also aus einer andern Quelle, wogegen ihm jene Chronik bis 192 nur die fixirten Ansätze bot. Zwei Quellen! Ihre Darstellungen liessen sich von Euseb leicht vereinigen, wenn die Zahlen der Amtsjahre dort dem Umfang der Intervalle hier gehörig entsprachen, also wenn das eine wirklich von dem andern abgeleitet war. In diesem Falle müssten nun die alexandrinischen Bischöfe parallel gehen mit der Berechnung der römischen Bischöfe, wie sie eben jene alte Chronik bot. Doch da kann freilich keine Kunst parallele Verhältnisse ermitteln. Sollen wir aber darum die Amtszeiten der Alexandriner gleich für geschichtlich überlieferte oder für willkürlich aus der Luft gegriffene hinnehmen? Erst wollen wir uns weiter umsehen. Nun haben wir bei anderer Gelegenheit gefunden, dass die Eigenthümlichkeit der liberianischen Papstliste eine sehr alte ist und schon von Euseb vorausgesetzt wird. Haben wir darin nicht geirrt, so liegt es ja hier am nächsten, eben darauf zu reflectiren. Wohlan:

Marcus, 20 J.	= 41|42	=	Petrus ann. XX (sic).
1) Anianus a. . . XXVI 2077. 61—82	(61)	=	Clemens a. IX + Cletus a. VI + Anacletus a. XII (68—93)
2) Abilius a. . . . XIII	(83)	=	Euaristus a. XIII
3) Kerdo a. XI	(97)	=	Alexander a. X (11 J. Eus.)
4) Primus a. XII	(108)	=	Sixtus a. XI
5) Justus a. XI	(120)	=	Telesphorus a. XI
6) Eumenes a. . . . XIII	(132)	=	Hyginus a. XII
7) [Marcus a. XI	(144)]	=	[Anicetus a. XI]
8) Keladion a. . . XIIII	(155)	=	Pius a. XV (14 J. Eus.)

9) Agrippinus a.	XII	= 169 =	Soter a. VIII	
2185. 169—180.			Theophilus Antioch.	
10) Julianus a.	X (181)		Eleutherus a. XV (13 J. Eus.)	
11)[1]) Demetrius a. XLIII		= 190 =	Victor a. XII + ...	
2206. (190—231)			Serapion Antioch.	

Das Ergebniss der Vergleichung ist genugthuend, so überraschend als belehrend. Der Parallelismus zwischen den Ziffern der römischen und der alexandrinischen Bischöfe ist so durchgreifend und grade in den eigenthümlichsten Partien so unverkennbar, dass der Zufall ausgeschlossen bleibt. Er ist so wesentlich, dass hie und da Differenz nur eines Jahres gar nicht in Betracht kommen kann, zumal wir einerseits nicht unbedingt an die Gestalt des gegenwärtigen Liberianus gebunden sind und andererseits nicht nur die Ziffern, sondern auch die Intervalle der römischen Bischöfe bei Euseb vergleichen dürfen.

Um noch an einzelnes zu erinnern, so entspricht Anianus a. XXVI der liberianischen Folge der römischen Bischöfe von 68 ab, also mit Ausschluss des vorangestellten Linus a. XII; dass dabei der Endpunkt des Zeitraumes auf 93 fällt, ist noch zu beachten, insofern Euseb eben dies Jahr unter eigenen Umständen in seiner Chronik (für das Ende des Clemens) erreicht.[2]) Weiter ist die Gleichung Abilius a. XIII = Euaristus a. XIII auf der einen Seite so gravirend als auf der andern lehrreich.[3]) Bei Kerdo ann. X statt XI lesen zu wollen mag Harnack (S. 31) immerhin ein verhängnissvolles Versehen nennen, obwohl Synkellus wirklich 10 Jahre angiebt: jedenfalls entspricht Kerdo dem Alexander, welcher bei Euseb 11

1) Das Schema geht natürlich noch weiter, und zwar so interessant wie folgt: 12) Heracles a. XVI beginnt (2250) 232 nur 1 Jahr nach Pontianus 231 laut Liberian. 13) Dionysius a. XVII (2265) 247 nur 1 Jahr nach Cornelius 246 in Chronik. 14) Maximus a. XVIII (2282) 264 nur 1 Jahr vor (? Rom.) Domnus Ant. 265. 15) Theonas a. XIX (2302) 284 gleichzeitig mit Gajus am 17. Dec. 283 (Liber.). 16) folgt (2320) 302 Petrus, qui postea nono persecutionis anno gloriose martyrium perpetravit. Diese merkwürdige Partie verdient eine besondere Betrachtung.

2) Vgl. m. ält. Papstv. S. 708. 730 ff.

3) Vgl. ibid. S. 748.

Jahre Intervall zu ann. X hat. Diese Zahl begreift sich aber im Zusammenhang der Quelle leicht als Bewahrung oder Wiederherstellung von der Corruption ann. VII im Liberianus.[1]) Weiter passt Eumenes a. XIII zu jener dem Lib. eigenen Lesart Hyginus a. XII, vollends wenn er bei Euseb. ein Intervall von nur 12 Jahren einnahm. Nämlich sein Nachfolger Marcus, für den die Zeit bis 154 offen ist, fehlt im Arm., was sich sonderbar damit trifft, dass der ihm gegenüber stehende Anicetus a. XI einst auch fehlte, nachdem seine anni dem Hyginus zugetheilt und dessen Vierzahl dem langjährigen Pius beigefügt waren. Wir restituiren also zum Jahre 154 Marcus a. XI, obwohl er bei Hieronymus zu 153 a. X hat. Die dadurch angezeigte Herstellung des Anicetus mit ann. XI und damit verbundene Reducirung des Pius gibt sich wohl als ein weiteres Stadium der schon von Liberianus vorausgesetzten Verbesserungsversuche,[2]) analog der Herstellung des Alexander. Im weitern war Agrippinus bei Euseb unter die römischen Bischöfe gerathen und hier an XII. Stelle mit ann. IX berechnet worden. Man hat ihn mit Recht an IX. Stelle der alexandrinischen Liste mit ann. XII wieder eingefügt. Sonst entspräche er freilich mit a. IX dem Soter ann. VIII oder IX. Darauf differirt aber Julianus mit ann. X von Eleutherus a. XV so, dass sein ursprünglicher Ansatz ausnahmsweis auf geschichtlicher Ueberlieferung beruhen dürfte.[3]) Dagegen wie vor ihm Agrippinus mit Soter (und Theophilus) in 169, so beginnt auch nach ihm Demetrius mit Victor (und Serapion) in 190 ganz gleichzeitig.

Nur soweit reichte jene Chronik; grade gegen Ende treffen wir wieder auf ihre Spuren, und können wir wieder darauf treffen. Bisher nämlich vereitelten jene einer andern Berechnung der römischen Bischöfe sich anschliessenden Zahlen der Amtsjahre für die alexandrinischen Bischöfe

1) Vgl. ibid. S. 747.

2) Vgl. ibid. S. 740 ff.

3) Uebrigens vgl. Lipsius l. c. p. 187. — Bei Nicephorus findet sich jedoch Julianus a. XV = Eleutherus a. XV.

die Beibehaltung der ihnen in der Chronik bis 192 beigegebenen Ansätze. Beide Darstellungen setzen zwar ursprünglich denselben Ausgangspunkt voraus, aber während die eine die Zeit von 68—190 genau ausfüllt, würde die andere mit der Summe ihrer Amtsjahre in ähnliche Verlegenheit kommen, wie der verwandte Liberianus, welcher doch gegenwärtig in seiner Mitte folgenden bedenklichen Anblick bietet:

Higinus ann. XII m. III d. VI. Fuit temporibus Veri [et Marci a cons. Nigri et Camerini (138) usque Orfito et Prico (149).

Anicitus ann. IIII m. IIII d. III. Fuit temporibus Veri et Marci] a cons. Gallicani et Veteris [150] usque Presente et Rufino [153].

Pius ann. XX m. IIII d. XXI. Fuit temporibus Antonini Pii, a cons. Clari et Severi [146] usque duobus Augustis [161].

Die Unordnung hier in Reihenfolge und Amtsjahren haben wir bereits an einem andern Orte entstehen sehen. Jetzt sei noch gelegentlich aufmerksam darauf gemacht, dass der durch zweimalige Zählung der Zeit von 146—153 unterdrückte Ueberfluss von 7 oder 8 Jahren zusammenzuhängen scheint mit der in alter wie neuer Zeit irreführenden Partie der gleichzeitigen Kaiser. Wenn nämlich einst die Papstliste mit ihren Amtszeiten über die Summe der Regierungsjahre der Kaiser von einem Ende zum andern derart gestreckt war, dass neben Marc Aurel sein Mitregent Lucius Verus (ann. VII m. VIII d. XII im Kaiserverzeichniss der Chronik vom J. 354) mitzählte, so musste darin nach dieser sei es noch bestehenden, sei es gar schon gelösten Verbindung bei Umsetzung in irgend eine laufende Zeitrechnung ein solcher Ueberschuss sich herausstellen und Schwierigkeiten bereiten. Unter diesen Umständen finden wir denselben im Liberianus glücklich genug in richtiger Gegend untergebracht.[1])

---

1) Im Lib. betragen die einzelnen Bischofszeiten von Petrus bis Urban, wenn man nur ganze Jahre berücksichtigt und dabei den

So oder anders war natürlich auch der entsprechende Ueberschuss der alexandrinischen Bischofsliste unterzubringen.[1]) Unwillkürlich denkt man an den Uebertritt des Agrippinus a. XII oder den Ausfall des zweiten Marcus a. XI, da jedesmal dadurch grade der nöthige Raum geschafft wäre. Indess wie die Darstellung sonst bei Euseb vorliegt, ist ein anderes Mittel angewandt und Raum dadurch gewonnen, dass die Ansätze von Keladion an zu-

---

(Anicetus und) Pius mit 20 Jahren veranschlagt, zusammen allerdings 202 Jahre, welche Summe dem zugehörigen Zeitraum 30—230 ziemlich entspricht und auch dazu stimmt, dass die betreffende Chronik (Hippolyts?) bis 234, dem 13. Jahr des Alexander Severus, ausdrücklich CCVI Jahre seit Christi Passion zählt. Aber da jetzt Lib. auch Monate und Tage (in der Summe von 7 Jahren) bietet, und dieselben möglichst genau im Ganzen als 7 Jahre verrechnet, so haben wir kein Recht, diese Zugaben einfach zu ignoriren, wie schon bei anderer Gelegenheit (l. c. S. 738. 747 f.) erinnert wurde, mit Hinweis auf die Erscheinung des Euaristus ann. XIII. Da dieser gegen gewöhnliche ann. VIII oder VIIII grade 5 oder 4 Jahre zu viel hat, trifft es sich doch merkwürdig, dass der gleichzeitige Kaiser Nerva mit ann. V m. IIII d. I im Verzeichniss derselben Chronik vom J. 354 auch grade 4 Jahre zu viel hat. Freilich wird der Ueberschuss bei Euaristus jetzt dadurch ausgeglichen, dass sein vorletzter Vorgänger Cletus a. VI ganze 2, und sein nächster Nachfolger Alexander a. VII ganze 3 Jahre eingebüsst hat. Können wir darum die Entstehungszeit dieser sich ausgleichenden Unordnung nicht mehr beurtheilen, so können wir den gegenwärtigen Ueberschuss des Papstverzeichnisses nur in einer spätern Redaction als derjenigen von 234 auf eine derartige Verbindung mit dem Kaiserverzeichniss zurückführen. Weitere Bestätigung ist erwünscht. — Vorläufig mag ein Autor wie Malalas unsere Vermuthung illustriren. Er giebt dem Marcus (Aurelius) Antoninus a. XVIII m. IX und sagt dann p. 282 f. wörtlich: *μετὰ δὲ τὴν βασιλείαν Μάρκου Ἀντωνίνου ἐβασίλευσεν Ἀντωνῖνος Βῆρος, υἱὸς αὐτοῦ, ἔτη ηʹ* (a. VIII). *Μετὰ δὲ τὴν βασ. Ἀντωνίνου Βήρου ἐβας. Κόμμοδος ὁ Αὔγουστος ἔτη κβʹ καὶ μῆνας ηʹ* (a. XXII m. VIII). Dass die a. XXII des Commodus nicht so einfach in a. XII zu ändern sind, zeigt z. B. eine im Chron. paschal. II, 91 abgedruckte Folge: *Μάρκος Αὐρήλιος* a. XIX, *Ἀντωνῖνος καὶ Βῆρος* ann. XII, *Κόμμοδος* ann. XXIII. Wahrscheinlich ist damit Commodus von 169 an als Mitregent gerechnet (vgl. Chron. pasch. I, p. 484).

1) Dabei wiegt die Herstellung des Anicetus a. XI aus IIII die Summe der weggelassenen Monate und Tage auf.

rückgeschoben und der Ausgang von 68 auf 61 verlegt ist. Er ist nur um 7, nicht um 11 Jahre verlegt, weil Anianus trotz ann. XXVI nur 22 Jahre Intervall hat. Dass dabei dem Ev. Marcus von 41 an 20 Jahre bleiben, erinnerte schon an die ann. XX, welche Petrus in der Chronik Eusebs hat bei einem Intervall von 25 Jahren und darüber. Darnach können wir die bei Anianus wie Petrus wiederkehrende Incongruenz nicht ohne weiteres als gewöhnliches Textverderbniss ansehen und die Ziffern der Amtsjahre einfach nach dem zugehörigen Intervall corrigiren wollen. Vielmehr dürfen wir in dem einen oder andern oder beiden Fällen die Spuren einer Combination verschiedener Darstellungen sehen. Solche hier ordentlich zu sondern wird freilich dadurch erschwert, dass Marcus Ev. nicht wie seine Nachfolger eine ausdrückliche Zahl der Amtsjahre aufweist, während sein Ansatz in 41 mit dem Ansatz des Petrus nach den Voraussetzungen der Chronik vom Jahre 192 übereinkommt.[1]) Darum wird sich über die betreffenden Ansätze und Amtslängen kaum mehr entscheiden lassen, was davon aus jener Chronik stammt, was aus der andern Quelle in ursprünglicher oder emendirter Gestalt, was erst auf Eusebs eigener Combination beruht. Wir brauchen diesen Knoten nicht zu lösen, denn ganz unabhängig davon bleibt das Ergebniss, dass die Verhältnisse eines dem Liberianus wesentlich verwandten Verzeichnisses der römischen Bischöfe ursprünglich massgebend gewesen sind für die bei Euseb erhaltenen Ziffern der alexandrinischen Amtszeiten. Aber die fragliche Darstellung scheint Euseb selbst nicht mehr in ihrer ursprünglichen, sondern bereits in einer modificirten Gestalt vorgefunden zu haben; wenigstens sind die Ansätze der Alexandriner bei Euseb für die Anfangsstrecke secundären Ursprungs. Haben wir im übrigen Uebereinstimmung mit der Chronik bis zum Jahr 192 bemerkt, so können wir erst von hier ab erwarten, dass die vorgefundenen An-

---

1) Erst unter Trajan stirbt Marcus *ὁ εὐαγγελιστὴς καὶ ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας γενόμενος* nach der Passahchronik I, p. 471.

sätze der weitern Darstellung von Euseb selbst nicht alterirt sind, und also die Quelle mit den Zahlen der Amtsjahre fortan ihren freien Lauf nimmt. Folgen wir darum demselben, um zu sehen, wohin er uns führt: um die bisherige Erklärung daran zu erproben.

Gleich führt uns Demetrius a. XLIII, dessen Anfang noch in jener Chronik verzeichnet stand, von 190 mit einem Sprung über seine römischen Zeitgenossen Victor, Zephyrinus, Callistus, Urbanus bis 231, ohne erkennen zu lassen, ob er für diese ann. XII + XII + VIIII + [VIII] in Chron. oder ann. X + XVIII + V + VIII in KG. voraussetze. Dies ist insofern zu bedauern, als im Chronikon grade die Ziffer für Urban fehlt Angesichts dessen, dass bei der Lesart Callistus a. V. der Antiochener Philebus sich sofort dem Schema fügen würde.[1]) Doch hält sich der folgende Antiochener Zebinus in 227 den Voraussetzungen der Chronik gemäss an den Ansatz des Pontianus in 228, während dagegen der Alexandriner Heraclas in 232 jetzt höchstens 1 Jahr nach dem von KG. wie Lib. gegebenen Ansatz des Pontianus in 231 folgt, ebenso wie sein Nachfolger Dionysius in 247 nur 1 Jahr nach Cornelius in 246 beginnt, zum Beweis, dass sie eigentlich ganz gleichzeitig begannen und jetzt dagegen höchstens 1 Jahr verschoben sind. Fügen wir noch hinzu, dass ferner Maximus Al. in 264 nur 1 Jahr von Domnus Ant. in 265 entfernt ist, und Theonas Al. in 284 schliesslich ganz gleichzeitig mit Gajus (am 17. Dec. 283) beginnt, so haben wir damit eine Partie des Papstverzeichnisses abgesteckt, deren fehlerhafte Construction wir jetzt näher kennen lernen müssen. Zu dem Zweck vergleichen wir erst die Darstellungen der Chronik und Kirchengeschichte Eusebs sowohl mit einander als mit der des Liberianus, welcher hier anerkanntermassen der geschichtlichen Wirklichkeit am nächsten kommt: (S. folgende Seite.)

---

[1]) Vgl. S. 476.

	Eusebs		Catalogus Liberianus.
	Chronik.	KG.	
Pontianus	ann. IX 228—237	ann. VI 231.	ann. V m. II d. VII 231—235.
Anteros	mens. I 238	mens. I	— m. I d. X 236.
Fabianus	ann. XIII 238—245	ann. XIII	ann. XIIII m. I d. X 236—250.
Cornelius	ann. III 246—249	ann. III	ann. II m. III d. X 251—252.
Lucius	mens. II 250	mens. VIII	ann. III m. VIII d. X 252—255.
Stephanus	ann. II 250—252	ann. II	ann. IIII m. II d. XXI 253—255.
Sixtus	ann. XI 253—260	ann. XI	ann. II m. XI d. VI 256—258.
Dionysius	ann. XII 261—270	ann. IX	ann. VIII m. II d. IIII 259—269.
Felix	ann. XIX 271—277	ann. V	ann. V m. XI d. XXV 269—274.
Eutychianus	mens. II 278	c. mens. X	ann. VIII m. XI d. III 275—283.
Gajus	ann. XV 278—292	ann. XV	ann. XII m. IIII d. VII 17. Dec. 283—296.

Zunächst fällt bei Euseb auf, dass Fabianus mit ann. XIII nur 8 Jahre Intervall einnimmt, wonach er schon 245 endigt, während er geschichtlich (vgl. Eusebs KG. VI, 39) in der decischen Verfolgung, nach Liber. am 20. Januar 250 umgekommen ist. Setzen wir auch seinen Nachfolger Cornelius von 246 auf 247 gleichzeitig mit Dionysius von Alexandrien, so fehlen doch noch 3 Jahre. — Ebenso viele Jahre hat nun aber, wie Gutschmid l. c. p. 12 sq. beachtet hat, das von Pertinax bis Decius excl. reichende Stück des Kaiserverzeichnisses an Intervall eingebüsst, oder in den Angaben der Regierungszeiten einst zu viel enthalten. Nämlich das Intervall von 193 bis 249 umfasst 57 Jahre, aber die zugehörigen Regierungszeiten betragen zusammen ann. LX, weil Kaiser Pertinax a. I statt weniger Monate, Caracalla ann. VII statt ann. VI m. II, und Philippus ann. VII statt nur ann. V m. V beigefügt hat.

Wie auch diese Vergrösserung ihrem Grunde nach zu erklären sein mag:[1]) die 3 interpolirten Jahre sind jetzt grade so unterdrückt wie jene bei Bischof Fabianus, und die ehemalige Verbindung der Papstliste mit dem Kaiserverzeichniss, wie wir solche schon früher (S. 635 f.) constatirt haben, wird wieder deutlich. Da begreift sich die unbegründete Einkürzung der ersteren als natürliche Folge der begründeten Einkürzung des letzteren; dabei versteht es sich leicht, dass dort grade am Ende des Stücks die 3 Jahre eingingen, welche hier einzeln an verschiedenen Stellen eingezogen wurden.

Darnach werden vielleicht auch die weitern Fehler verständlicher. Doch die hat ja schon Lipsius S. 18 erklärt. Lassen wir uns also gleich von ihm sagen, wie es sich mit dem Texte des Eusebius verhält. „Eusebius fand eine Liste vor, welche mit dem catalog. Liberian. wesentlich identisch, wie dieser nicht blos Jahre, sondern auch Monate und Tage enthielt. Aber beim Abschreiben desselben widerfuhr es ihm (oder seinem Gewährsmann), dass er bei Cornelius, Lucius, Stephanus, Sixtus und Eutychianus nur die Ziffern für die Monate wiedergab und diese bei Lucius und Eutychian zwar richtig als Monate, bei Cornelius, Stephan und Sixtus dagegen als Jahre verrechnete. Die übrigen Differenzen bei Pontian (6 Jahre statt 5), Fabian (13 J. statt 14), Dionysius (9 J. statt 8) und bei den Monatsziffern für Eutychian (10 statt 11) beruhen einfach auf handschriftlichen Verschiedenheiten, bei denen das Richtige meist auf der Seite des Liberianus sein wird, ausser bei Dionysius, der dort sicher mit Unrecht nur 8 Jahre erhält.“

Diese Erklärung des Sachverhalts erscheint uns nun nicht mehr so durchschlagend und zweifellos. Sollte zumal bei Lucius, der im Texte Eusebs richtig nur Monate, dagegen im Liberianus 3 ungehörige Jahre zu den Monaten gefügt hat, die richtige Lesart wirklich durch ein reines Versehen aus der verderbten erhalten worden sein? Ist es

---

1) Vgl. darüber Gutschmid, l. c.

nicht schon an sich wahrscheinlicher, dass das Richtige bei Euseb zugleich ursprünglicher ist als das Verderbniss im Liberianus? Vielmehr wissen wir jetzt, dass diese 3 Jahre des Lucius (in Lib.) spätere Interpolation sind und damit zusammenhängen, dass sein Vorgänger Cornelius in einer ältern auch von Euseb bezeugten Darstellung grade 3 Jahre zu früh, 247 statt 250, auf Fabianus folgte. Dadurch wurde nämlich dieser Fehler einfach ausgeglichen und so vom Ende des Lucius an alle folgenden Ansätze in Ordnung gebracht oder gehalten.[1])

Dieser natürliche Zusammenhang ist offenbar, aber von Lipsius bei seiner Erklärung noch nicht erkannt. Dabei hat derselbe leider nur auf die KG. Eusebs Rücksicht genommen, nachdem er freilich S. 13 constatirt, der ganze Unterschied zwischen beiden Darstellungen Eusebs bestehe darin, dass Lucius in der Chronik 2 Monate, in der KG. 8 Monate, und Eutychianus dort 2 Monate, hier c. 10 Monate erhält. Aber sehen auch wir von der weitern Differenz bei Dionysius ab, so reichen jene zwei schon hin, die Sache zu erschweren. Einfach läge dieselbe, wenn Euseb in den Angaben der Chronik und KG. sich ganz gleich bliebe: so hätte er in der KG. nichts weiter gethan, als die einmal — sei es durch eigene, sei es durch eines ältern Gewährsmanns Schuld — fehlerhafte Darstellung seiner Chronik einfach wiederholt, sei es abgeschrieben, sei es wieder abgeschrieben. Allein dass er es sich nicht so leicht gemacht, das besagen eben jene Varianten. Gäbe nun die spätere Darstellung beidemal das Richtige, so wäre die Verbesserung leicht verständlich, und man könnte nur noch fragen, warum denn die übrigen Fehler nicht ebenso verbessert seien. Wie erklären sich aber jetzt diese, grade diese Abweichungen? — Weisen sie uns schliesslich auf zwei verschiedene Quellen, so sind dies allem Anschein nach solche, welche mit dem einen auch die andern Fehler

1) Es bedarf kaum einer Erinnerung, dass die jetzige Angabe der Consulate in Lib. spätern Ursprungs ist; vgl. nur die coss. zu Lucius und Nachfolger. Aber wieder richtige Unterbringung! (vgl. S. 653.)

(in Folge gegenseitiger Abhängigkeit oder eines gemeinsamen Ursprungs) wesentlich gemein hatten.

Eben dafür spricht nun auch, wie es scheint, die unmittelbare Nachbarschaft der Ansätze des Alex. Maximus in 264 (2282) und des Antioch. Domnus in 265 (2283), welche doch verschiedenen Quellen entstammen. Um so mehr vermissen wir jetzt bei Euseb einen denselben gemeinsamen römischen Zeitgenossen. Freilich entbehrt auch noch Demetrianus Antioch. eines solchen. Aber dieser kann einen leicht erhalten. Setzen wir nämlich, wie schon S. 476 anderer Symmetrie wegen angedeutet wurde, zu Sixtus von 252 an die wahren ann. II statt der verdorbenen ann. XI, so erhält ja Demetrianus in 254 einen römischen Zeitgenossen an Dionysius. Lassen wir darauf diesem selbst die geschichtliche Dauer[1]), stellen auch bei Felix (und Eutychianus) das richtige und also ursprüngliche wieder her, so ergeben sich einfach folgende Gleichungen:

---

1) Zur Feststellung derselben macht Lib. selbst einige Schwierigkeit, vgl. Lipsius' Chronologie S. 224 ff. — Ich halte es für leichter und natürlicher, aus den gegenwärtigen ann. VIII m. II d. IIII in Lib. nicht mit Lipsius IX Jahre 5 Monate 4 Tage, sondern mit den Frühern X (VIII+II?) Jahre 5 Monate 4 Tage herzustellen: nicht in halbem, sondern in ganzem Anschluss an die zugleich überlieferten Daten 22. Juli 259 — 26. Dec. 269 (d. VII. Kl. Jan. cons. Claudi et Paterni). Der 26. Dec. 269 ist doch schwerer in den 26. Dec. 268 umzuändern als bei Felix, welcher am 30. Dec. 274 starb, V Jahre 11 Monate 25 Tage auf ann. IV m. XI d. XXV zurückzuführen, zumal letzterer Ansatz auch handschriftlich bezeugt ist und runden ann. V bei Euseb (KG.) entspricht. — Dionysius mit ann. XII in der Chronik wird wohl die vom 7. August 258 bis zum 21. Juli 259 vorangehende Sedisvacanz, die ja auch mitzurechnen ist und entweder dem Nachfolger oder dem verstorbenen Vorgänger zu gute kommt, zugelegt erhalten haben (ebenso erklärt sich Cornelius ann. III gegenüber ann. II m. III d. X). — Dagegen im Lib. ist die Sedisvacanz dem Sixtus zugewiesen. Seine ann. II m. XI d. VI sind aber verderbt für die Rechnung vom 31. Aug. 257 bis 21. Juli 259. Die Handschriften des Papstbuchs (Lips. S. 161) bieten richtiger ann. I m. X d. XXII. Jedenfalls hat Sixtus in unserem Zusammenhang mit Recht runde 2 Jahre. Ebenso sind im Lib. bei Stephanus ann. IIII in III zu ändern.

*Cornelius		= 247	=	Dionysius Al. ann. XVII
Sixtus ann. II	[257]	= 252	=	Babylas
Dionysius 10 J.	[259]	= 254	=	Demetrianus
			260	Paulus
*Felix ann. XIX (sic)		= 264	=	Maximus Al. ann. XVIII (19)
Felix ann. V	[270]	= 265	=	Domnus
Eutychianus (a. VIII)	[275]	= 270	=	Timaeus
Gajus	[284]	= 278	=	Cyrillus
*Gajus		= 284	=	Theonas Al.

In der That empfiehlt sich das so einfach hergestellte Schema in jeder Beziehung als das ursprünglichere. Einmal geht jetzt nur der Anfang des Paulus leer aus: der excommunicirte Ketzer erscheint so auch vom Chronisten in seiner Weise aus dem Schematismus der successiones apostolicae excludirt. Sodann wird jetzt Felix von Rom wirklich Zeitgenosse des Domnus von Antiochien, was er nach Eusebs KG. VII, 30 war, aber bei ihm nicht mehr ist. Dabei bleibt der Anfang des Gajus in 278 unverändert in dem von Euseb angegebenen Jahr, und alle Zahlen sind jetzt durchaus in Ordnung. Nur an einem Fehler leidet die Partie, dass alle Ansätze durchgehends 5 Jahre zu früh stehen: ein Fehler, der bekanntlich bis zum Anfang des Cornelius zurückreicht und die natürliche Folge davon ist, dass dessen Vorgänger Fabianus um so viel verkürzt worden. Ist dergestalt der Fehler verständlich, gleichsam natürlich und folgerichtig, so ist hingegen die jetzt bei Euseb vorliegende „von Fehlern wimmelnde Construction" derart, dass die verschiedenartigen Fehler sich nicht zugleich und unmittelbar aus der richtigen und ursprünglichen Textgestalt erklären lassen. Dieselbe begreift sich aber leicht als Correctur jener einfach und folgerichtig verschobenen Darstellung. Wurde jener Fehler in der Grundlage des gegenwärtigen Liberianus zwar nicht schon bei Cornelius, aber doch bei dessen nächstem Nachfolger Lucius durch interpolirte ann. III für die Fortsetzung genügend gehoben, so besteht die bei Euseb vorliegende Correctur darin, dass Dionysius R. seinem geschichtlichen Anfang sehr nahe gebracht, nämlich von 254 — genau um einen antiochenischen Zeitgenossen weiter — auf 260

gerückt ist. Grade des Dionysius Zeit konnte durch bekannte Ereignisse bekannt sein, und darum grade hier jener Fehler leicht bemerkt und verbessert werden. Statt nun aber die nöthige Verschiebung bis zum Anfang des Cornelius vorzunehmen und hier das Uebel durch gehörige Berechnung des Fabianus an der Wurzel zu heilen, wurde blos Dionysius gerückt so, dass der dadurch entstandene Zwischenraum von selbst dem vorangehenden Sixtus zufiel, der daher ein Intervall von 8 Jahren bekam. Dagegen wurde der nachfolgende Felix (ann. V) mit verlegt, wobei derselben mit dem neuen Zeitgenossen auch dessen Intervall von 8 Jahren (270—277) bekam[1]. Aber warum sind die ann. VIII des Eutychianus sosehr geschmälert, dass Gajus 278 als Anfang behielt oder erhielt? Es fragt sich, weshalb Gajus zu 278 angesetzt und nicht vielmehr, zum Heil des Eutychianus, ebenfalls verlegt ist. Hätte die Liste in ihrer älteren Gestalt den betreffenden Bischof wirklich mit ann. VIII geboten, mithin direct oder indirect auch den Anfang seines Nachfolgers Gajus bestimmt, so ist schwer begreiflich, weshalb dieser nicht sammt jenem wie Felix regelrecht verschoben wurde — auf seinen richtigen Anfang 284, zumal er der Gegenwart am nächsten war und bekanntesten sein konnte. Darum ist zu vermuthen, das ältere Schema habe mit Eutychianus aufgehört, diesem noch keine Jahre, sondern erst (2 oder c. 10?) Monate beigelegt; einem Fortsetzer der Liste aber ist darnach jener bei Dionysius vorgenommenen Correctur zufolge das Jahr 278 für den nachzutragenden Ansatz des Gajus resultirt.

Damit constatiren wir einen Einschnitt in der Papstliste, welcher wieder mit einem in dem Kaiserverzeichniss bei Euseb zusammentrifft. Das mit Decius beginnende Stück desselben, welches sich durch Angabe auch der

---

1) So erklären sich also auch diese sonst unpassenden Intervalle. Die ann. XI des Sixtus können dabei freilich aus der Monatsziffer geworden sein, aber vielleicht stammen sie irgendwie vom ersten Sixtus, der auch, und zwar mit Recht, ann. XI hat.

Monate auszeichnet, endigt nämlich mit Kaiser Probus ann. VI m. III im Jahre 282, also noch vor dem Tode des Eutychianus im Dec. 283. Gutschmid (l. c. p. 18) möchte zwar die folgenden ann. II des Carus und seiner Söhne hinzuziehen, weil bei ihnen die Weglassung der Monate und Tage dadurch entschuldigt werde, quod ab initio Cari (Oct. 282) usque ad mortem Numeriani (Sept. 284) etiam subtilius calculis subductis duo fere anni praeterierunt. Aber auch wenn das Kaiserverzeichniss bis 284 reichte, so ist darum doch nicht anzunehmen, dass der Tod (die ann. VIII) des römischen Bischofs Eutychianus, geschweige der Anfang seines Nachfolgers bereits eingetragen gewesen sei. Müssen wir uns nun ohnehin denken, dass jener Autor, welcher der Verfrühung des Cornelius zufolge die Ansätze aller folgenden Bischöfe beharrlich verfrühte, dabei eine nur Namen und Zahlen der Amtsjahre enthaltende Papstliste mechanisch benutzte: so können wir uns leicht das besondere hinzudenken, dass diese Papstliste unter Eutychianus verfasst, diesem selbst noch gar keine Amtsdauer oder erst Monate gab.[1]) Ein Späterer verbesserte zwar jenen Fehler bei Dionysius in angegebener Weise, aber die bei Eutychianus einmal vorgefundenen Monate ergänzte er nicht, vielmehr liess er sich selbst dadurch verführen, seinen eigenen Nachtrag des Gajus gleichfalls zu verfrühen.

Darnach versteht sich auch die Anordnung der alexandrinischen Bischöfe in der andern Quelle Eusebs. Diese setzt den Anfang des Gajus (= Theonas Al.) richtig 284 voraus: von einem besonderen Fortsetzer herrührend ist diese Richtigkeit sehr erklärlich, während doch im alten Stück, parallel der Quelle mit den Antiochenern, nicht allein Cornelius = Dionysius Al. 247, sondern auch Felix = Maximus Al. 264 vorausgesetzt ist und bleibt. Darum kann aber der richtige Ansatz des Gajus 284 nur durch einen Gewaltstreich erreicht sein, indem zur Ueberbrückung der Kluft ein oder der andere Papst dazwischen bedeutend

1) Vgl. wie der Liberianus von Liberius redet.

erhöht werden musste. Der Zusammenhang ist noch deutlich. Während Eutychianus wegen der vorgefundenen (2) Monate nur ein Maximum von (c. 10) Monaten zuliess, erhielt Felix, um von 264 bis 283 zu reichen, jene ann. XIX, die ihm Euseb in der Chronik bewahrt hat, wenn auch neben einem Intervall von 7 Jahren (271—277).

Dahin also hat die Verfolgung der zwei parallelen Quellen geführt. Zu ihrer eigenen Bewährung haben unsere bisherigen Voraussetzungen auch die fehlerhafte Partie der Papstliste ihrer Entstehung nach begreiflicher gemacht. Ist auch die Erklärung derselben nicht ganz einfach ausgefallen, so doch so einfach, als bei den vorliegenden Verhältnissen nur immer erwartet werden kann; wobei sie sich auf eine Anzahl sonst schwieriger Thatsachen stützt und diese selbst in innern Zusammenhang bringt.[1]) Freilich ist es schön und gut, wenn sich solche oder ähnliche Verwicklungen durch einen Griff erklären und ordnen

---

1) Ob die von Lipsius gegebene, oben angeführte, Erklärung im Grunde einfacher ist, wollen wir nicht fragen. Ist es aber schon an sich etwas sehr ungewöhnliches, dass fünfmal aus Versehen die Angaben derart verwechselt werden, so sind 1) die Ziffern des Dionysius und Felix als zwischenstehende Ausnahmen bedenklich, um so bedenklicher, als 2) ihre Ansätze „zufällig" der Wahrheit sehr nahe kommen. 3) Soll bei Lucius durch reines Versehen zufällig das Richtige aus dem Falschen, das Ursprüngliche aus dem Verderbten erhalten sein; wogegen grade das umgekehrte Verhältniss in überraschendem Zusammenhang an's Licht getreten ist. 4) wird der offenbare Zusammenhang mit Fabianus ann. XIII bei nur 8 Jahren Intervall nicht beachtet, 5) wird die Variation des Euseb bei Lucius und Eutychianus nicht erklärt. 6) werden die 8 Jahre Intervall des Sixtus bei ann. XI nicht erklärt. 7) beweisen die noch übrigen Ziffern des Cornelius und Stephanus nichts: Warum sollen denn ann. III gegenüber II, und ann. II gegenüber III nicht „auf handschriftlichen Verschiedenheiten beruhen", oder auch einen andern Grund haben (vgl. S. 642 Anm.)! — Hauptsache ist, dass alle diese Schwierigkeiten, welche gegen Lipsius sind, für unsere Erklärung sprechen, hier sammt und sonders Verständniss und Erklärung finden. Dazu brauchen wir keine neue, eigens zu dem Zweck ersonnene Hypothese, sondern ziehen nur die Consequenz aus sonst gemachten und bewährten Beobachtungen.

lassen, wenn ein Schlag tausend Verbindungen schlägt; aber wo er nicht alle nöthigen Verbindungen schlägt, sind doch zwei Schläge erforderlich, wenn nicht noch mehr. Es gibt so manches, das schon durch mehr als eine Hand gegangen, bis es so wurde, wie es jetzt ist. Wie oft werden Uebelstände nicht an der Wurzel, sondern da zu heben gesucht, wo sie in ihren Folgen bemerklich werden. Das ist eine so gewöhnliche Erscheinung, dass gelegentlich des besonderen Falls weitere Reflexionen überflüssig sind.

Es handelte sich dabei nur um eine genetische Erklärung, nicht um die Thatsächlichkeit des Verderbnisses. Historicum vero peritum et probato ubivis per diversissimum literarum genus judicio, qualem fuisse scimus Eusebium, num credibile est de temporis-spatio recentioris potissimum historiae vel foede errasse vel, quod idem est, foedum prioris cujusdam scriptoris erratum non intellexisse, intellectum non emendasse? Dieses Bedenken, welches Gutschmid S. 14 bei anderer Gelegenheit geltend macht, muss hier schweigen vor der geschichtlich erwiesenen und augenscheinlichen Thatsache, dass diese Darstellung bei Euseb fehlerhaft ist. Aber es macht doch einen Unterschied, ob er ihr eigentlicher Urheber ist, oder ob er sie einmal so vorgefunden und überliefert erhalten hat. Unsere Untersuchung hat nun hinlänglich dargethan, dass diese von Fehlern wimmelnde Construction sicher kein Werk des Euseb selbst ist. Er mag das Verderbniss der Ansätze gemerkt und aus diesem Grunde in KG. auf synchronistische Fixirung der betreffenden Partie gänzlich verzichtet haben; aber vom falsa intelligere bis zum vera cognoscere et emendare liegt ein Schritt, der manchmal sehr schwer ist und den Euseb nicht gethan hat. Wie sich gezeigt, lagen ihm zwar wenigstens zwei Quellen zur Benutzung und Vergleichung vor, aber beide waren wesentlich mit denselben Fehlern behaftet. Wenn auch in derjenigen, welche ihm zugleich die alexandrinischen Bischöfe bot, der (nachträgliche) Ansatz des Gajus zu 284 an sich richtig war, so erschien er doch im Zusammenhang desto bedenklicher. Indem also Euseb zwar die ann. XIX bei

Felix als merkwürdige Lesart unwillkürlich anmerkte, bevorzugte er im Uebrigen nicht mit Unrecht die andere, zugleich die antiochenischen Bischöfe enthaltende Darstellung; worin wenigstens der Ansatz des Dionysius und Felix berichtigt, und zwar mit Beibehaltung und nach Massgabe des Schemas um einen antiochenischen Zeitgenossen weiter gerückt war (vgl. S. 644). Dergestalt rührte die Berichtigung von derselben Hand, welche im Sinne des Vorgängers den Gajus=Cyrillus 278 nachtrug. Euseb selbst hat also die Anordnung der Bischöfe weder construirt noch schematisirt, sondern überliefert erhalten und wesentlich unverändert weiter überliefert. Wie er die erste Hälfte der Papstliste nach jener bis zum Jahre 192 reichenden Chronik wiedergab, nur auf Grund des Ausgangspunktes (39 statt 42) die Ansätze durchweg entsprechend früher setzte, so sah er sich zur Anfügung der Fortsetzung nur veranlasst, die vorgefundenen Ansätze regelrecht 1 Jahr später (186 statt 185) anzuheben. Während die Quellen mit Gajus und dessen Zeitgenossen 278 und 284 schlossen, fand Euseb selbst nur noch den Marcellinus von Rom, sowie Tyrannus von Antiochien und Petrus von Alexandrien nachzutragen. Er hat diese ohne Schema nachgetragen; das sagt uns genug.

Schluss. So viel hat die Vergleichung der Darstellungen des Euseb selbst erbracht. In Ermanglung anderer Zeugen musste der Autor allein Auskunft geben über seine Quellen und ihre Benutzung. Ob unser Ergebniss „sich voraussichtlich keine Correcturen wird gefallen lassen müssen“? Eine Controle ist immer etwas wünschenswerthes. Aber dürfen wir solche, da die Schriften der ältern Chronisten selbst so gut als verloren sind, noch bei den spätern suchen? — Wenigstens erscheint uns das Verhalten des Syncellus und Verwandter derart, dass es einmal eine eigene Betrachtung verdient.[1])

Hier wollen wir nur noch auf eine Urkunde hinweisen,

1) Was Harnack S. 58 ff. darüber geschrieben hat, genügt uns nicht, so fleissig er auch die Literatur zusammengetragen.

die sonst weniger bekannt ist, aber uns jetzt grade wegen ihres alexandrinischen Ursprungs besonders interessirt. Der sog. Anonymus Scaligers (hinter dem Euseb im Thesaurus temporum ed. I. p. 49 sqq. ed. II. p. 58 sqq.) bietet zur Vergleichung sowohl ein Verzeichniss der römischen Kaiser von Augustus bis Anastasius (518), als auch Consularfasten, welche jetzt von Caesar 47 a. Chr. n. anfangend leider von 100—295 u. Z. eine Lücke haben und mit den Consuln des Jahres 397 abbrechen. Darin machen wir nur auf folgendes aufmerksam:

1) Ist in diesem Kaiserverzeichniss Vespasian an seiner Stelle ausgelassen und darnach zwischen Commodus und Pertinax nachgetragen. Warum denn grade hier? Nun, wird so etwas gewöhnlich und leicht begreiflich an irgend einem Abschnitt nachgeholt, so steht jener ja grade am Schlusse der einst bis Commodus † 192 reichenden Chronik.

2.a) Haben die Kaiser von Augustus bis Carus und Söhne nicht nur die Zahl ihrer Regierungsjahre sondern auch ihrer Consulate (ded. cons.), dagegen von Diocletian ab blos erstere beigefügt; b) werden die Consulate von des Augustus bis zu des Carus und Söhne Zeit in laufender Reihe gezählt, dagegen mit dem (jetzt in die Lücke fallenden) Jahr 285 beginnt eine neue Reihe, wonach 296 der XII. Jahrgang ist, und c) die Consulen fortan clarissimi sind, ebenso wie die Jahrgänge unter Caesar ann. XVIII(!) [1]) während die grosse Zwischenzeit nur nackte Namen aufweist. Durch alles dies wird zwischen Carus und Diocletian ein Abschnitt angezeigt, wonach sich allerdings Gutschmids Meinung (S. 645) zu bestätigen scheint.

3) Da die neue Reihe nur bis XIV, cons. 298 geht und die folgenden Consulate nicht mehr numerirt werden, so kann man hier wieder einen Abschnitt vermuthen und meinen, soweit habe eben derselbe die Rechnung geführt, welcher den Theonas = Gajus zu 284 nachtrug (vgl. S. 644).

4) Da in dem erhaltenen Stück der Fasten bis 99

1) Euseb bemerkt zum 16. Jahre des Augustus (1989): Quidam ab hoc loco primum annum Augusti monarchiae supputant, nonnulli vero Alexandriae a quarto decimo.

u. Z. eines alexandrinischen Bischofs nicht erwähnt ist, so war wohl auch in dem verlornen Stück eines solchen nicht erwähnt. Aber nachher werden — in dem letzten Theil — von Petrus an die alexandrinischen Bischöfe vermerkt. (Petrus selbst wird hier 302 Martyrer, während er bei Euseb in demselben Jahr erst Bischof wird und bei ann. XII im neunten Jahr der Verfolgung umkommt.) Dem zufolge scheint unsere alexandrinische Urkunde ein besonderes, selbständiges Verzeichniss der alexandrinischen Bischöfe vorauszusetzen, welches — wie das von Euseb benutzte — mit Theonas schloss, also von Petrus an hier zu ergänzen war.

Eine genauere Untersuchung des Anonymus würde vielleicht noch mehr und bestimmteres ergeben. Die hervorgehobenen kritischen Punkte springen von selbst in die Augen und lassen nur bedauern, dass der Abdruck bei Scaliger nicht übersichtlicher ist.

Excurs.

In Rücksicht auf bisheriges wird es nicht überflüssig sein, das Verhältniss zwischen den einzelnen Intervallen und den beigeschriebenen Zahlen der Amtsjahre für die römischen Bischöfe bei Euseb überhaupt in Betrachtung zu ziehen. Gewöhnlich sieht man mehr auf die einfachen Zahlen der Amtsjahre als auf das zugehörige Intervall, d. h. die Zahl der Jahre, welche der in laufender Zeitrechnung beigefügte Ansatz des Antritts und Abgangs umfasst. Mit unbedingtem Recht würde man das bei Euseb thun, wenn es wahr wäre, dass derselbe für das Papstverzeichniss keine Berechnungen nach irgend einer der damals üblichen Aeren, sondern lediglich die Reihenfolge der Namen mit Angabe der Amtsdauer vorgefunden; und wenn es zugleich wahr wäre, dass er nur eine einzige solche Liste benutzt und berücksichtigt hätte. Allein die eine wie die andere Voraussetzung ist gefallen. Hat sich auch bestätigt, dass die Bestimmung der Antrittsjahre als solcher auf Eusebs eigene Rechnung kommt, so ist doch der Umfang der einzelnen Intervalle davon unabhängig.

Diese kommen hier darum zur Sprache, weil sie nicht überall, vielmehr nur in den wenigsten Fällen mit den beigefügten Zahlen der Amtsjahre ganz congruent sind. In den meisten Fällen umfassen sie mehr oder weniger Zeit, freilich so, dass die Differenzen sich immer wieder ausgleichen und schliesslich die Gesammtsumme der Amtsjahre dem ganzen Zeitraum möglichst entspricht. Welche Bedeutung haben also noch die einzelnen Intervalle im Unterschied von der Zahl der zugehörigen Amtsjahre? Eigene Bedeutung haben sie da, wo letztere entweder verloren ist oder verdorben erscheint; aber in Ermanglung anderer Controle bieten sie einen unsichern oder nur annähernden Massstab. So fehlen in der Chronik die anni Urbans (vgl. S. 638); das Intervall ergiebt 9 Jahre gegenüber ann. VIII in KG. Daselbst steht Petrus mit ann. XX, eine Zahl, die man bisher in Rücksicht auf das Intervall von 27(!) Jahren und sonstige Angaben einfach in ann. XXV corrigirt hat. Ebenso hat man (vgl. Lipsius, Chronologie S. 12 f.) die ann. XIX des Felix behandelt wegen des Intervalls von 7 Jahren und sonstiger ann. V. Aber warum corrigirt man nicht gradeso z. B. des Fabianus ann. XIII bei Euseb in ann. VIII, ja warum bringt man nicht durchgehends die Ziffern der Amtsjahre mit den zugemessenen Intervallen in völlige Uebereinstimmung? Es unterbleibt, weil man sich nicht dazu berechtigt sieht, weil man auch sonst den Fabianus mit ann. XIII (I) antrifft und wirklich so berechnet findet, darum bei Euseb nicht auf Verderbniss der Ziffer, sondern auf Beeinträchtigung des Intervalls schliesst.

Weiter bietet

die KG: Eleutherus ann. XIII (13) + Victor ann. X (12)
die Chronik: Eleutherus ann. XV (13) + Victor ann. XII (12).

Wie erklärt sich diese Verschiedenheit der Amtsjahre bei Gleichheit der Intervalle, oder die Gleichheit der Intervalle bei Verschiedenheit der Amtsjahre? Werden wir nun noch mit Lipsius S. 16 die Chronik ausser Acht lassend meinen, Euseb habe in KG irrthümlich die Amtsdauer des Eleutherus um zwei Jahre verkürzt und diese

darnach bei der Berechnung der Amtszeit des Victor wieder einbringen wollen? Man erwartet, zu Eleutherus ann. XV mit 15 Jahren gehöre Victor ann. X mit 10, zu Eleutherus ann. XIII mit 13 dagegen Victor ann. XII mit 12 Jahren Intervall, und kommt dadurch zur Vermuthung, Euseb habe hier verschiedene Quellen so benutzt, dass er diese Amtsjahre jedesmal in verschiedener Weise zusammenlas, während er die zugehörigen Intervallen beide Mal sich gleichbleibend wiedergab. In der That kennen wir schon längst die alte Quelle, im Anschluss an welche Euseb den Eleutherus mit ann. XIII in KG. bewahrt und daselbst wie in der Chronik mit 13 Jahren berechnet hat; und für das weitere kennen wir ja auch schon zwei Quellen.

Darnach hat Sixtus in der Chronik bei ann. XI nur 10 Jahre Intervall, in der KG. wirklich ann. X. Ferner hat Telesphorus sowohl in Chron. als KG. bei ann. XI nur 10 Jahre, im Liberianus wirklich ann. X; hat Anicetus bei ann. XI vielmehr 12 Jahre, im Liberianus wirklich ann. XII einst gehabt.[1]) Ebenso hat Pius beide Mal zu ann. XV. ein Intervall von 14 Jahren: wie es auch der Alexandriner Keladion in seiner Quelle voraussetzt. Noch hat Soter in der Chronik bei ann. VIII vielmehr 9 Jahre, im Liberianus wirklich ann. IX. Aehnliches haben wir (S. 642) bei Dionysius gesehen.

Solche und ähnliche Beispiele mögen das Recht illustriren, mit dem wir unter dem Eindruck besonderer Verhältnisse u. a. bei Petrus ann. XX neben 27 (25?) bei Felix ann. XIX neben 7 (5?) sowie beim Al. Anianus ann. XXVI neben 22 Jahren Intervall nicht auf einen zufälligen Textfehler, sondern auf einen andern Grund zurückgeführt haben. Sie berechtigen überhaupt dazu, die Incongruenz der Intervalle und der Zahl der zugehörigen Amtsjahre, besonders wenn beide Darstellungen Eusebs irgendwie übereinstimmen, darauf anzusehen, ob sie aus Combination verschiedener Quellen herrühre. In den be-

1) Zu Anicetus wie zu Telelesphorus vgl. S. 474.

treffenden Fällen gab dann der Autor das eine nach der einen, und das andere nach einer andern Quelle, in derselben Absicht, wie man verschiedene Lesarten zusammenstellt. Dass sich daher solche kritischen Varianten vorzugsweise in der Chronik finden, reimt sich sehr gut mit ihrer Bestimmung.

Jedenfalls aber sind wir jetzt im Stande, die drei, beziehungsweise zwei verschiedenen von Euseb benutzten Papstlisten zu unterscheiden und in ihren wesentlichen Eigenthümlichkeiten mit ziemlicher Sicherheit wieder herzustellen. So nahe hier die Versuchung dazu liegt, sei ihr vorläufig doch widerstanden. Ebenso wenig sollen die Ergebnisse unserer Untersuchung, so neu und überraschend einzelnes auch sein mag, schliesslich der Uebersicht wegen aufgezählt werden. Bewährt sich erst der Zusammenhang, so findet sich das Weitere schon von selbst.

Die ersten innerkirchlichen Reformversuche im römischen Katholicismus, Lutherthum und Calvinismus.

Eine geschichtliche Parallele

von

Prof. Dr. **Friedrich Nippold.**

Was in der zweiten englischen Reformation um die Mitte des 17. Jahrhunderts sich wie eine Vorahnung der Zukunft vollzog, was gleichzeitig von Naturwissenschaft und Philosophie an befreienden Ideen in die gebildeteren Kreise eindrang, fand seine Parallelen auch in den verschiedenen Continentalkirchen. Wohl waren mit der vertragsmässigen Abgrenzung ihrer Machtgebiete und dem symbolischen Abschluss ihrer Lehrentwickelung die grossen kirchlichen Bildungen des römischen Katholicismus, des Lutherthums und des Calvinismus in schärfster Art einander gegenüber getreten. Aber der Process ihrer inneren Entwickelung und gegenseitigen Wechselbeziehung war damit nur äusserlich und nur zeitweise geschlossen. Allerdings mochten die Träger der Zukunftsgedanken nach wie vor genöthigt werden, Abraham gleich ihren Glauben aus der Heimath in die Fremde zu flüchten. Aber es war damit der moralischen Einwirkung der Ueberzeugungen, für die sie zu Märtyrern wurden, auf einen anderen Kreis oder wenigstens auf ein folgendes Geschlecht nur um so mehr vorgearbeitet. Die Spuren solcher stillen Vorbereitungen

reinerer und freierer Gesichtspunkte lassen sich auch während der ganz entgegengesetzt verlaufenden Kämpfe von Land zu Land, von Kirche zu Kirche verfolgen. Sie fehlen auch dort nicht, wo der oberflächliche Beobachter sie am wenigsten vermuthet. Denn ebenso wie auch unter der winterlichen Erstarrung das Leben in der Naturwelt nicht aufhört, sind selbst bei scheinbar völligem Stillstand in der geschichtlichen Entwickelung stets verborgene Quellen in Thätigkeit. Und wer die Unbefangenheit besitzt, den Blick nicht auf eine einzelne Confession zu beschränken und über den Gegensätzen nicht die verwandten Züge zu übersehen, wird zugleich den geschichtlichen Verlauf in allen einzelnen Kirchen als einen merkwürdig parallelen erkennen. Die bei der Symbolbildung unterdrückten und zum Verstummen gebrachten Tendenzen waren eben in keiner einzigen Kirche bleibend vernichtet. Immer auf's Neue fanden sie ihre Vorkämpfer. Wenn die ersten Versuche auch fehlschlugen, wenn wiederholt vergebliche Anläufe gemacht wurden, so wurde doch schon während dieser scheinbar endgültig entschiedenen Kämpfe der innere Charakter aller Kirchen ein ganz anderer, als es ursprünglich den Anschein hatte. Und dieser Entwickelungsprocess bietet sein grösstes Interesse gerade bei der Gegenüberstellung der gleichartigen wie der entgegengesetzten Elemente in den verschiedenen Gemeinschaften.

Die jansenistische Bewegung im Katholicismus, die synkretistische im Lutherthum, die coccejanische und amyraldische im Calvinismus repräsentiren das erste Stadium dieses Processes. Es entspricht dasselbe im Wesentlichen der Zeit des Abschlusses und der Nachwirkungen des 30jährigen Krieges. Dieser allgemeine politisch-sociale Hintergrund giebt schon an sich auch den innerkirchlichen Wirren einen gemeinsamen Charakter. Aber selbst davon abgesehen, verlangen alle diese von hochbedeutenden Persönlichkeiten getragenen Reformversuche eine gegenseitige Vergleichung. Im Anfang ist das Ergebniss überall dasselbe, indem diese Versuche sämmtlich die gleiche Abweisung erfahren. Aber während auf dem einen Gebiete

aus der Niederlage selbst die Vorbereitung des späteren Sieges erwächst, ist die Nachwirkung derselben auf dem andern Gebiete noch verhängnissvoller als die Vergeblichkeit der Reformbestrebungen selber.

Die Geschichte aller dieser Bewegungen an und für sich ist so häufig und von so befugter Seite geschrieben, dass wir uns begnügen können, nur die wichtigsten Daten in Erinnerung zu rufen. Unsere Aufgabe kann hier wie bei der Betrachtung der kirchlichen Niederschläge der Reformationsbewegung nur darin bestehen, einerseits das Correlatverhältniss in der Entwickelung von Katholicismus und Protestantismus ins Licht treten zu lassen, andererseits in der Verschiedenheit der auf den Verlauf und den Ausgang einwirkenden Faktoren den Ausgangspunkt der nachmaligen Entwickelung darzulegen.

Bei der jansenistischen Bewegung ist das Erste, was dem ruhigen Beobachter auffällt, die gewaltige Lebenskraft der trotz der jesuitischen Beeinflussung des Tridenter-Concils in dem Katholicismus nach wie vor fortlebenden moralisch ernsteren Richtung. Weder im Dogma noch im Kultus ist der Jansenismus eine Nachbildung der protestantischen Kirchengründungen. Seine kirchlichen Ideale sind durchweg katholisch. Die Einheit der katholischen Kirche, der Primat des Papstes, die in der Kirche fortdauernde Wunderkraft sind all den Männern und Frauen, die von ihren Gegnern als Jansenisten bezeichnet wurden, über allen Zweifel erhaben. Für die eigene Verbindung mit dieser katholischen Kirche ist ihnen kein Opfer zu gross, das sich nur irgend mit ihrem Gewissen verträgt. Der Protestantismus hat niemals überzeugungstreuere und energischere Gegner gehabt. Gegen diesen katholischen Charakter des Jansenismus spricht auch der Umstand durchaus nicht, dass er seinen Ausgangspunkt von dem gleichen Augustin nahm, auf den auch die Reformatoren des 16. Jahrhunderts mit Vorliebe zurückgegangen waren. In Augustin's Gedankenwelt findet ja das katholische System ebensoviele, ja noch wichtigere Anknüpfungen wie das

protestantische. Eben wegen seines altkatholischen Grundzuges ist denn aber auch der Jansenismus der gefährlichste Gegner des Jesuitismus geworden, von letzterem noch ungleich mehr gefürchtet als das den Boden der einen Kirche verlassende Schisma.

Wie sehr dieser confessionelle Hintergrund jedoch auch der ganzen Bewegung ihre Farbe giebt, so kann es für den unparteiischen Beobachter doch ebenso wenig zweifelhaft sein, dass der Jansenismus dem Synkretismus und den verwandten reformirten Bestrebungen nicht blos der Zeit, sondern auch dem Gesammtcharakter nach parallel läuft. Die gegenseitige Verwandtschaft liegt nur nicht auf dem dogmatischen, sondern auf dem moralischen Gebiete. Hier trägt auch der Jansenismus keine anderen Züge als die Fortführung der Reformation. Denn hier theilt er mit ihr den Gegensatz gegen die Werkheiligkeit und Selbstgerechtigkeit des Individuums sowohl wie gegen die Verderbtheit der verweltlichten Hierarchie.

Diese allgemeinen Charakterzüge der ganzen nach Jansen benannten Bewegung finden sich bereits völlig in der Persönlichkeit dieses Mannes, der sonst gegenüber denen, welche mit seinem Namen belegt werden, fast selber verschwindet. Während seines ganzen Lebens hat Jansen an nichts weniger gedacht, als an eine Abweichung von der katholischen Kirche. Dem Protestantismus war er so abgeneigt, dass sein Mars Gallicus die französische Politik eben deshalb angriff, weil sie sich mit den Schweden und den deutschen Protestanten gegen Oesterreich und Spanien verbündete. Dagegen stand er am Centrum der Contrareformation, dem spanischen Hofe, in solchem Ansehen, dass, während er noch eine Professur in Löwen bekleidete, diese Universität ihn zweimal als ihren Vertreter nach Madrid sandte, wo er beide Male seine Aufträge erfolgreich durchführte. Aber freilich waren diese Aufträge darin gelegen, die Selbständigkeit der Universität gegen die Jesuiten, die sie in ihre Hände bringen wollten, zu wahren. Und ebenso hatte er sich, nachdem er Bischof von Ypern geworden, als ein so gewappneter

Gegner der jesuitischen Casuistik erwiesen, dass der Orden die Nachwirkung des Todten auf die Nachwelt fast noch mehr fürchtete als seine Lebensthätigkeit.

Schon Jansen's Jugendbund mit Duvergier de Hauranne, der als Abt von St. Cyran kaum weniger energisch in die kirchlichen Fragen eingriff wie sein bischöflicher Freund, zeigt gleich sehr ihre altkatholischen wie ihre antijesuitischen Gesichtspunkte. Sie hatten sich schon als Jünglinge geeinigt, der eine auf dem Gebiete der christlichen Lehre, der andere auf dem der kirchlichen Verfassung die altkirchlichen Ideen wieder zur Geltung zu bringen. Aus dem gleichen Geiste wie Jansen's Gegensatz gegen die jesuitische Moral ging St. Cyran's Opposition gegen die Untergrabung des bischöflichen Ansehens durch den Orden hervor. Als Petrus Aurelius vertrat er dieselben Grundsätze der Kirchenverfassung, wie der Erzbischof Sasbold Vosmeer in Utrecht in seinem fast ununterbrochenen Conflict mit den in seine Befugnisse eingreifenden Mönchen. Dass er aber auch sonst von demselben sittlichen Ernste wie Jansen getragen war, bewies seine Missbilligung von Richelieu's Katechismus, der die blos natürliche Reue in Verbindung mit dem Genuss des Altarsakraments für ausreichend zur Rechtfertigung erklärt hatte. Noch unliebsamer durchkreuzte er die politischen Pläne des Cardinalministers, als er sich gegen die kirchliche Approbation der von diesem beabsichtigten Ehescheidung des Herzogs von Orleans wehrte. Kein Wunder, dass der allmächtige Minister ihn in seiner beliebten Methode unschädlich zu machen suchte, indem er ihn (zwei Jahre vor Jansen's Tode) in das Gefängniss werfen liess, aus dem ihn erst Richelieu's Tod wieder befreite. Der Schlag, der ihn persönlich traf, zog zugleich seine kirchliche Richtung in Mitleidenschaft. Ganz ebenso aber sollte der Zorn, den der Mars Gallicus Jansen's bei dem Lenker der französischen Politik erweckt hatte, sich auf den aus Jansen's Nachlass herausgegebenen „Augustin" entladen.

Es sind diese nichts weniger als kirchlichen, sondern rein politischen Faktoren, die für den Gesammtverlauf

des ganzen — in seinen Nachwehen über ein Jahrhundert dauernden — Streites entscheidend gewesen sind. Aehnliche Umstände bestimmen immer wieder die Entscheidung in den mannigfach verschiedenen Phasen, welche die Bewegung durchläuft. Aber für die kirchengeschichtliche Würdigung kann dies doch immer nur der Rahmen des Bildes sein. Wir müssen vielmehr, um die (eigentlich die gesammte innere Geschichte des nachtridentischen Katholicismus beherrschenden) Gegensätze des Jansenismus und Jesuitismus vollständig zu überschauen, über Jansen selber auf diejenigen, in deren Fusstapfen auch er stand, zurückgreifen. Das grosse Drama, das nach Jansen's Tode ausbrach, hat schon zahlreiche Vorspiele. Sind es doch auch in dem jansenistischen Streite einfach dieselben Gegensätze, wie in dem vergeblichen Ringen des Bajus, um in den zweideutigen Tridenter Formeln die augustinische Bedeutung zu retten, sowie in der Bekämpfung von Molina's pelagianischen Theorien durch die Dominikaner. Und wie in den Theorien, über die man sich stritt, so ist auch in den über sie gefällten Entscheidungen der spätere Verlauf im Grunde nur der gleiche wie früher. Die Geschichte der von Clemens VIII. ernannten Congregation de auxiliis ist vor allem für die Stellung des Papstthums zu den grundlegenden Glaubensfragen bezeichnend. Sie sollte die Art des Beistandes der göttlichen Gnade zur Bekehrung des Menschen klar formuliren. Nach mannigfachen vergeblichen Anläufen, das Problem zu lösen, über das schon die mittelalterlichen Parteien der Thomisten und Scotisten so viele Bände gegen einander geschrieben hatten, hat Paul V. die Congregation auf eine gelegenere Zeit vertagt. Diese gelegenere Zeit ist jedoch niemals gekommen. Genau die gleiche Taktik tritt nun aber auch in der vielfach wechselnden Politik der Päpste nach dem Ausbruch des neuen Streites unverkennbar zu Tage. Die echten Nachfolger Gregor's VII. haben für dogmatische Probleme immer nur insoweit Interesse bethätigt, als dieselben ihnen brauchbare Hebel für hierarchische Zwecke gewährten. Grade die sonst unter sich so sehr verschie-

denen Phasen des jansenistischen Streites sollten diese Thatsache wahrhaft grell heraustreten lassen. Zumal derselbe Papst, der den jansenistischen Streit zuerst unheilbar vergiftete, Innocenz X., war in seiner theologischen Barbarei wie als Marionette der Jesuitengesellschaft geradezu ein Vorläufer Pius' IX. Innocenz liess sich (ebenso wie später Pius) um so leichter von seiner Unfehlbarkeit einnehmen, je weniger er von den theologischen Fragen verstand. Hat er sich doch selbst darüber geäussert, wie der h. Geist ihm die schwersten Materien in einem Augenblicke enthülle.

Doch es ist unumgänglich, wenigstens in aller Kürze auf den Anlass der Bewegung als solcher zurückzukommen. Das von Jansen hinterlassene Werk über Augustin hatten die Jesuiten schon auf alle Weise zu vernichten gesucht, bevor es noch in die Oeffentlichkeit gelangte. Kaum erschienen (1640), wurde es alsbald auf den Index gesetzt, und dem Dekret der Index-Congregation folgte mit nicht geringerer Schnelligkeit die päpstliche Verdammung selber (1642). Ueberhaupt hat das berühmte Buch noch mehr als durch seinen Inhalt um der Behandlung willen, die ihm zu theil wurde, seine grosse Berühmtheit erlangt. Denn von Anfang an wurde denselben Leuten, welche das Buch ostensibel verdammen mussten, von der gleichen kirchlichen Autorität zugleich die andere Pflicht auferlegt, das was sie verdammen sollten, schlechterdings nicht zu prüfen. Nun hat zwar die Indexcongregation diese entsittlichende Forderung auch sonst oft genug, wo es um bedeutende und unabhängige Werke zu thun war, gestellt. In diesem Specialfalle aber lag die Ironie des Geschicks gerade darin, dass bestimmte Sätze, als in Jansen's Buch enthalten, verdammt worden sind, die nun einmal in dem Sinn, in dem sie verdammt wurden, sich nicht darin finden. Mit einem solchen Ausgangspunkt war ganz naturgemäss darum auch bald die gleiche Folge verbunden, wie in der durch Sylvester Prierias dem Ablassstreite zwischen Luther und Tetzel gegebenen Wendung. An den ursprünglich abstrakten Ausgangspunkt schloss sich die Frage

nach dem Mass der päpstlichen Unfehlbarkeit an. In der auf den ersten Blick so spitzfindig erscheinenden Unterscheidung der question du fait und der question du droit liegt der scharfe Gegensatz zwischen dem jesuitischen Princip der blinden Unterwerfung und der ehrlichen Gewissensüberzeugung. Die von der obersten kirchlichen Autorität verworfenen Lehren zu verwerfen, konnten sich auch die sogenannten Jansenisten, eben weil sie durchaus katholisch fühlten, bereit finden. Ein falsches Citat aber wurde dadurch nicht richtig, dass es verboten wurde, sich über die Richtigkeit desselben zu orientiren. Die Methode eines solchen Verbots mochte freilich dort als empfehlenswerth gelten, wo man sich der pseudoisidorischen Dekretalen und der gefälschten Kirchenväterausgaben, auch nachdem die Fälschungen längst bekannt waren, mit aller Gemüthsruhe bediente. Aber damit war nun auch die Forderung unabweisbar verbunden, die schon Bellarmin dahin formulirt hatte, man müsse dem Papste auch dann glauben, wenn er schwarz weiss nenne. Es ist denn auch aller Beachtung werth, wie die durch keinen Machtspruch zu entscheidende Frage über den wirklichen Inhalt des Jansen'schen Buches bis in unsere Tage hinein immer neu aufgetaucht ist. Die im Jahre 1829 stattgefundene Verhandlung zwischen dem Nuntius Capaccini und dem Utrechter Erzbischof von Santen ist für die päpstliche Auffassung von Gewissensfragen nicht minder bezeichnend, als die zahlreichen ähnlichen Episoden während der Herrschaft Ludwig's XIV.

An die Geschichte des Jansen'schen Buches reiht sich — in dem aus den spanischen Niederlanden schon bald nach Frankreich übertragenen Kampfe — das tragische Geschick des Klosters Port Royal. Die hohe moralische Bedeutung dieser Anstalt und der sie leitenden Persönlichkeiten kann wohl durch nichts deutlicher zu Tage treten als in der Bewunderung, die ein so ganz andern Anschauungen huldigender Geist wie der feine Skeptiker St. Beuve für die unerschütterlichen Zeugen des positivsten christlichen Glaubens empfindet. Aber allerdings

liegt die erste Ursache aller jener Verfolgungen, welche die Nonnen des Doppelklosters ebensogut trafen, als ihre männlichen Gesinnungsgenossen, wiederum gar nicht auf dem religiösen, ja nicht einmal auf dem kirchlichen Boden. Wenn Ludwig XIV. persönlich in der leidenschaftlichsten Weise gegen alles, was mit dem Namen des Bischofs von Ypern in Beziehung gebracht war, Partei zu nehmen bestimmt wurde, so hatte das ganz gleiche Motive wie bei Richelieu und Mazarin. Zudem stand aber auch die tief innerliche Frömmigkeit, der lautere Wandel, die strenge Sitte der gelehrten Männer und der begeisterten Frauen von Port Royal in der That in zu argem Contrast mit dem Hofe des allerchristlichsten Königs. Eine solche Sachlage haben die Jesuiten immer meisterhaft zu verwerthen verstanden. So war eigentlich schon der Ausgang des kirchlichen Kampfes im Voraus gegeben, bevor er noch eigentlich entbrannt war. Es war nur das Eine nöthig, dass der jesuitische Einfluss in Rom selber seine Gegner aus dem Sattel zu heben vermochte. Dies aber war in stets steigendem Masse der Fall. So konnte denn im Namen des Königs wie des Papstes die Unterschrift von immer schrofferen Formeln erzwungen wurden, die zugleich für das Gewissen immer vernichtender wurden. In der ganzen Geschichte von Port Royal reiht sich im Grunde eine Quälerei an die andere, bis endlich (1709) die Gebäude des Klosters niedergerissen und die Leichen aus den Kirchhöfen aufgescharrt wurden.

Die letzterwähnte Thatsache fällt freilich schon in eine spätere Phase, als die ersten Akte des jansenistischen Dramas. Aber es darf schon in diesem Zusammenhange nicht ausser Acht bleiben, wie die ganze Art, in der der Streit früher wie später geführt wurde, für die gesammte Weiterentwicklung des französischen Katholicismus verhängnissvoll war. Allerdings soll man ebensowenig blind dafür sein, wie die Märtyrer von Port Royal, die ihrer Glaubensüberzeugung Alles zum Opfer gebracht hatten, von ihren vielfach gefährdeten Asylen aus die bedeutsamste Einwirkung auf die gesammte Nachwelt erlangten. Schon die äusserlich so unscheinbare Zufluchtsstätte, die den Ver-

folgten in den Niederlanden erwuchs, sollte ihren Gegnern immer gefährlicher werden. Mit alledem war jedoch für die französische Kirche, die ihr Salz von sich ausgestossen, nicht nur nichts gewonnen, sondern die Einbusse nur um so fühlbarer.

Mit Jansen's Buch über Augustin haben die französischen Phasen des jansenistischen Streites es nur in sehr indirecter Weise zu thun. Aber der allgemeine Charakter des Streites selber blieb stetig derselbe. Schon vor dem Erscheinen des „Augustin“ war ja nicht blos St. Cyran von dem heftigsten Hasse der jesuitischen Partei verfolgt worden, sondern nicht minder auch die verschiedenen Glieder der Arnauld'schen Familie, die in Port Royal des Champs wie Port Royal de Paris den Mittelpunkt bildeten. Beruhte doch ihre Stellung zum Orden gewissermassen auf einem väterlichen Vermächtnisse. So war denn auch bereits die thatkräftige Vorsteherin beider Klöster Mère Angélique Arnauld, die in der Filialstiftung des Hauses zum heiligen Sakrament den Abt von St. Cyran zum Beichtvater gewählt hatte, in sein Geschick mit verstrickt worden. Ihre Schwester Agnes hatte ebenfalls schon Angriffe zu erleiden gehabt wegen einer kleinen Andacht zum Altarssacrament, die den Gegnern zu wenig formalistischer Art war. Bald nach dem Verbot von Jansen's Buch wurde auch das Haupt der Familie, Antoine Arnauld, der gegen das von den Jesuiten erwirkte Dekret der Indexcongregation über ein ihr noch gar nicht vorliegendes Buch protestirt hatte, selber in gehässige Streitigkeiten verwickelt. Seine Schrift de la fréquente communion hatte die echt jesuitische Praxis bekämpft, man müsse um so häufiger communiciren, je weltlicher man sich gesinnt fühle, und dem gegenüber den Satz aufgestellt, wer die altkirchliche Sitte des täglichen Abendmahlsgenusses erneuern wolle, müsse vor allem in seinem Wandel dem dieser alten Kirche entsprechen. In Rom wegen der in diesem Schriftchen ausgesprochenen Gleichstellung der Apostel Petrus und Paulus angeklagt, wurde Arnauld zugleich am Hofe als Unruhestifter verdächtigt. Die Je-

suiten benutzten diese Lage alsbald auch dazu, um ein Verbot der in Port Royal befindlichen Erziehungsanstalt zu erwirken, die den ihrigen Abbruch gethan. Die Königin Regentin erliess in der That ein solches Verbot, das nur in Folge eines der von beiden Parteien mit gleicher Liebe gepflegten Mirakel rückgängig wurde. Noch mehr als gegen die Erziehungsanstalt richteten dann aber die Jesuiten ihre Angriffe gegen das ebenfalls mit dem Kloster verbundene Asyl für weltmüde Laien. Hier hatte sich nämlich neben der Arnauld'schen Familie auch sonst eine Reihe bedeutender und berühmter Namen zusammengefunden. Neben den Brüdern Antoine Lemaitre, Simon Sericourt und Isaak de Sacy standen Singlin und Racine, Nicole und Tillemont. Es fehlte auch nicht an Mitgliedern der vornehmen Gesellschaft, wie dem Herzog und der Herzogin von Luynes. Grund genug, im jesuitischen Lager nicht eher zu ruhen, als bis ein solcher Ort dem Erdboden gleich gemacht war.

Die früheren Angriffe gegen die Arnauld'schen Geschwister können denn auch nur als Plänklergefechte bezeichnet werden. Da man ihnen direkt nicht genug hatte beikommen können, so musste die immer bösere Zuspitzung der Verdammung des Jansen'schen Buches auch gegen sie dienen. Antoine Arnauld und seine Freunde bewiesen nun wohl einen merkwürdigen Scharfsinn darin, die von ihrem Standpunkte aus geforderte Unterwerfung unter die kirchliche Lehre mit ihrer eigenen Ueberzeugung in Einklang zu bringen. Aber den jesuitischen Gegnern war es nicht darum zu thun, Andersdenkende zu überzeugen, sondern den schon von Loyola als Ideal hingestellten Kadavergehorsam mit Gewalt zu erzwingen. So wurde denn jeder neue Ausgleichungsversuch mit einer schärferen Unterwerfungsformel erwiedert. Nachdem erst einmal der Sorbonne die berüchtigten 5 Sätze, die Jansen gelehrt haben sollte, vorgelegt worden waren (1649), ging es von einer Gewaltmassregel zur andern. Vergebens verbot das Parlament die Censur so missverständlicher Sätze. Innocenz X. erliess die die frühere Verdammung von 1642

bedeutend verschärfende Bulle cum occasione (1653), deren Anerkennung in Frankreich durch Mazarin durchgesetzt wurde. Hier waren die fünf Sätze namentlich verdammt worden, jedoch noch nicht näher erklärt, in welchem Sinne sie verdammt worden seien. Die Freunde Jansen's erklärten sich somit bereit, die Sätze in ihrem häretischen Sinne zu verdammen, bewiesen aber, dass sie sich so bei Jansen nicht fänden. Ein neues Breve von 1654 verschloss diesen Ausweg. In diesem kritischen Momente war es, dass Antoine Arnauld's Brief an eine Person von Stande zuerst die Unterscheidung von fait und droit auf die Theologie anwandte: der Papst könne unfehlbar entscheiden, ob etwas häretisch sei oder nicht, nicht aber ob es sich mit einer Thatsache so oder so verhalte. Die Jesuiten hatten früher selbst in dem Streite über ihre chinesische Missionspraxis diese These verfochten, jetzt aber wurde dieselbe in der heftigsten Art von ihnen bestritten und es gelang ihrem Einfluss in der Sorbonne, Arnauld's Ausschliessung aus dieser Körperschaft zu bewirken. Auch sonst wurden ihm solche Nachstellungen bereitet, dass er sich eine Zeit lang ganz versteckt halten musste.

An Arnauld's Stelle trat jedoch nur ein grösserer als er. Es war Pascal, ebenso klar und warm in seiner Frömmigkeit, wie als Leuchte der Wissenschaft. Seine Schwester Jacquéline war schon früher in Port Royal eingetreten. Er hatte sich dann selber dem Kreise der Einsiedler freundschaftlich genähert. Jetzt schrieb er in seinem finstern Gässchen in der Nähe der grossen Jesuitenniederlassung in Paris in tiefster Verborgenheit seine Provinzialbriefe. Heimlich gedruckt, unentgeltlich verbreitet, erregten sie in ganz Frankreich eine Bewegung der Geister, wie sie vor Voltaire's Auftreten ganz und gar unerhört war. Voltaire selbst datirt von ihnen die klassische Zeit der französischen Literatur. Bossuet kannte keinen höheren Ehrgeiz, als der Verfasser dieser Briefe zu sein. Die achtzehn vom Januar 1658 bis März 1659 erschienenen Aufsätze sind bis in unsere Tage die schneidigste Bekämpfung der Unmoral der Jesuiten geblieben. Sorbonne

und Parlament konnten gegen die Provinzialbriefe in Bewegung gebracht werden. Der Henker mochte sie auf öffentlichem Platze verbrennen. Widerlegt sind sie nie.

Mochten aber die Jesuiten (wie so oft) moralisch geschlagen sein, so wussten sie dafür auf andere Weise ihre Waffen zu schärfen. In dem gleichen Jahre 1656 votirte eine vom Hofe beeinflusste Versammlung des französischen Klerus dem König und dem Papst den Dank für die bisherigen Massnahmen, bat um Fortführung derselben. Das Formular Alexander's VII. entsprach dieser Bitte. Hier wurde nun ganz nachdrücklich, und jedem Widerspruch zum Voraus begegnend, die päpstliche Unfehlbarkeit auch für das fait in Anspruch genommen.

Auch der Erlass dieses Formulars (obgleich es gewöhnlich geradezu als das Formular von allen andern unterschieden wird) war noch nicht der Höhepunkt der jesuitischen Siege. Bis zur Uebernahme der persönlichen Regierung Ludwig's XIV. konnten noch allerlei Verwahrungen und Reservationen bei der Unterschrift des Formulars vorkommen. Um die Gewissensnoth nicht bis zur Verzweiflung zu steigern, hatten auch die theoretischen Gegner der Jansenisten diesen noch gerne ein solches Hinterthürchen geöffnet. Das änderte sich, als der junge Monarch, der sein Parlament im Jagdanzug und mit der Reitpeitsche heimsuchte, die Regierung persönlich antrat. Der Erfinder des l'état c'est moi stand in dieser Zeit unter dem Einflusse des Jesuiten Annat, dem später seine bekannteren Ordensgenossen La Chaise und Le Tellier als Beichtväter folgten. Die gleichen Motive, auf die seine Schwägerin Elisabeth Charlotte die Greuel gegen die Hugenotten zurückführt, lassen sich bereits in den ersten Massnahmen gegen die Jansenisten erkennen. Wie er persönlich niemals in der Bibel gelesen, so galt ihm umgekehrt der liebe Gott als jemand, der ihm für den ihm erwiesenen Schutz Dank schuldig sei. Sein eigenes Gewissen war das Votum des Beichtvaters. Annat wusste nun bald die armen Gelehrten und Nonnen von Port Royal als Anstifter staatsgefährlicher Umtriebe und reli-

giöser Unruhen hinzustellen. Der König verlangte darauf von den Bischöfen die völlige Ausrottung des Jansenismus. Zu dem Zwecke ward das Formular noch geschärft, und durch königliche Verordnung auch alle Schullehrer und Nonnen zur Unterschrift desselben verpflichtet.

Antoine Arnauld kannte nichts Schrecklicheres als die Trennung von der Kirche. Nach langem Sträuben unterzeichnete er selbst mit einer Verwahrung die nur noch Mentalreservation genannt werden kann. Muthiger waren die Nonnen. Man fühlt sich an eine Amalie von Lassaulx im Gegensatz zu einem Hefele erinnert. Als Arnauld sie endlich bewog, seinem Beispiele zu folgen, starben sie darüber hin, erst Angélique Arnauld, dann Jacquéline Pascal. Dieser selbst, der grösste aller Apologeten des Christenthums, hielt jede Zweideudigkeit für unsittlich, scheute auch die Consequenz nicht die päpstliche Unfehlbarkeit überhaupt zu verwerfen. Die trostlose Gewissensnoth seiner Freunde kräftigte nur seinen Glauben. Aber er ist ebenfalls über diesen Nöthen gestorben (19. August 1662).

Die angestrebte völlige Ausrottung des Jansenismus war mit alle dem nicht erreicht. Die Härte des Formulars brachte so entsetzliche Folgen, dass erst 4, dann 19 Bischöfe um Milderung nachsuchten. Clemens IX. gestattete eine etwas gelindere Formel. Die pax Clementina brachte wenigstens eine Art Waffenstillstand zu Stande. Selbst Antoine Arnauld konnte wieder (1669) die Messe in Port Royal lesen, wurde sogar bei Hofe empfangen. Diese Gunst dauerte freilich nicht lange, weil er in dem Regalienstreit gegen die Willkür des Königs auftrat. Zwar liessen die Dissidien, welche zwischen König und Papst über diesen Punkt ausbrachen, die gequälten Jansenisten eine Zeit lang vergessen. Aber die Methode, in der der Streit von Anbeginn an mit ihnen geführt war, forderte unwillkürlich die weiteren Consequenzen heraus, die um dieselbe Zeit mit der pietistischen Bewegung die katholische Kirche Frankreichs von Grund aus erschütterten.

Der synkretistische Streit steht in seinem Ursprunge wie in seinem Verlaufe in dem auffälligsten Correlatverhältniss zu den jansenistischen Wirren. Es gilt dies nicht blos von dem nur äusserlichen Umstande, der Gleichzeitigkeit beider Bewegungen und der Gleichartigkeit in der Kampfesführung der herrschenden Partei in beiden Kirchen. Auch der Ausgangspunkt selbst, von dem hüben ein Jansen, drüben ein Calixt ausgehen, hat, so sehr auch der Erste der katholischen, der Andere der protestantischen Kirchenform huldigt, die grösste innere Verwandtschaft. Das gemeinsame Ideal liegt eben in der alten Kirche. Es ist beiderseits das eigentlich christliche Leben, dem man von den Schäden wieder aufzuhelfen sucht, die ihm dort die jesuitische, hier die orthodoxistische Hierarchie geschlagen. Das Mittel dazu findet Jansen im Rückgange auf Augustin, Calixt auf die ersten sechs Jahrhunderte überhaupt. Man darf die Parallele sogar noch weiter dahin ausdehnen, dass, wie Jansen durch Bajus, so Calixt durch Melanchthon, mit jenen ursprünglichen Reformbestrebungen in Katholicismus und Protestantismus zusammenhängt, die durch die zur Herrschaft gekommene Partei unterdrückt worden waren. Und wie beide persönlich nur eine ältere Richtung neu aufnahmen, so findet ihr Bestreben auch beiderseits einen allgemeineren Rückhalt, dort in der Löwener, hier in der Helmstädter Universität. Endlich aber entspricht das erste Ergebniss der beiderseitigen Bestrebungen gleich sehr dem, den Katholicismus wie den Protestantismus beherrschenden Zeitgeiste. In der Aera des dreissigjährigen Krieges vermochte das edle Streben nichts gegen die brutale Gewalt.

Die inneren Zustände der Lutherkirche in der Periode des Orthodoxismus sind kaum weniger trostlos zu nennen als die Greuel des Deutschland zur Wüste machenden Krieges. Wir können hier nur ein paar bezeichnende Schilderungen von kundigen Zeitgenossen in Erinnerung rufen, aber schon sie reichen völlig aus, um den Hintergrund des synkretistischen Streites klar vor Augen zu haben. Von Valentin Andreä kennt man das treffende

Wort über die damaligen Schriftgelehrten: „Sie wollen lieber die Dreieinigkeit erkennen als anbeten, lieber die Gegenwart Christi beweisen als sie überall verehren, lieber Reue über ihre Sünden beschreiben als sie empfinden, lieber das Verdienst der Werke herabsetzen als gute Werke thun". Zu dem gleichen Ergebniss kommt das Urtheil von Balthasar Schupp, der den evangelischen Gesandten in Osnabrück nach endlich errungenem Frieden den Dankgottesdienst hielt: „Wir Lutheraner rühmen uns der reinen Lehre, allein wir leben oft nicht wie die Menschen, sondern wie die Teufel; wir stinken vor lauter Heuchelei. Mancher weiss von den Religionssachen artig zu disputiren, allein er führt ein Leben wie ein Heid."

Die von solchem Standpunkte aus gegen Calixt und seine Freunde geübte Polemik ist geradezu durch ihre masslose Unfläthigkeit sprüchwörtlich geworden. Und doch war es nicht sowohl eine Umgestaltung der eigenen Kirchenlehre, die der Helmstädter Gelehrte anstrebte, als vielmehr einfach eine anständigere Behandlung der Andersdenkenden. Ueberhaupt finden wir in dem ganzen Streite im Grunde keinerlei neue Principien aufgestellt, sondern einfach dieselben Gegensätze, die schon alle früheren Kämpfe in der Kirche der reinen Lehre gekennzeichnet. Die auf die Concordienformel gefolgten Wirren tragen insgesammt einen noch erbitterteren Charakter wie vorher. Dieselbe Leidenschaftlichkeit, mit der die Theologen jene Politik trieben, die in dem Krell'schen Handel, in der Warnung vor dem Bündnisse mit der Pfalz, in der Aufforderung der Sachsen an die Württemberger, das Vordringen der liguistischen Truppen in der Pfalz nicht zu hindern, uns so entsetzt, beherrscht die theologischen Händel auch selber. Die Polemik zwischen den Giessenern und Tübingern über Krypsis und Kenosis trägt den gleichen Charakter wie die Bekämpfung von Johann Arndt, Valentin Andreä oder Rathmann. Selbst der neue Ketzername Synkretismus war schon erfunden, in dem gegen Pareus' Irenicon von Siegwart geschleuderten Angriff.

Machen schon alle diese Streitigkeiten den Eindruck, als ob die Aufgabe der Theologie blos in der Verfluchung Andersdenkender gesucht worden sei, so sollte jedoch im Calixt'schen Streite alles Frühere überboten werden. Calixt hatte das Verbrechen begangen, auf seinen Reisen in fremden Ländern auch in Vertretern anderer Anschauungen ordentliche Leute kennen gelernt zu haben. Er liess daher in seinem, aus der Nachschrift eines Schülers herausgegebenen theologischen Handbuche die sogenannte Antithesis gegen Päpstler und Reformirte zum Theil weg. Schon dies liess Mentzer sich dahin äussern, es zeige eine gottlose Lauigkeit an, so dass alle treuen Wächter Zions hohe Ursache hätten, aufmerksam zu sein. Sein Handbuch der Moral, das im Grunde die Wissenschaft der Ethik in die Theologie erst wieder einführte, führte zugleich zu einer Art von geheimer Conföderation gegen die Helmstädter, wie ein Genosse dieses Bundes sich selbst ausgedrückt hat. Als Calixt es nun trotzdem wagte, auf dem Thorner Religionsgespräch mit den reformirten Brandenburger Deputirten als gebildeter Mann zu verkehren, da war das Maass seiner Sünden voll. Für ihn mussten zuerst seine Königsberger Schüler Latermann, Dreyer, Behn büssen. Dem Ersteren wurde es als Häresie angerechnet, dass seine Dissertation über die Trinität zwar vorausgesetzt hatte, auch Patriarchen und Propheten hätten an den Dreieinigen geglaubt, dass sie aber diesen Glauben in den alttestamentlichen Schriften nicht mit voller Klarheit dargestellt gefunden hatte. Dem Zweiten wurde eine Formel für die Doktorpromotion aufgezwungen, worin er neun Sätze verwerfen sollte, die man schon mehrfach den Helmstädtern, und zwar mit dem vollsten Unrechte, nachgesagt hatte. Dem Dritten wurde, nachdem man ihn zu Tode gequält, seitens des geistlichen Ministeriums das christliche Begräbniss verweigert.

Nach solchen Vorspielen gingen dann die Leipziger und Wittenberger mit steigender Heftigkeit gegen Calixt und seinen Collegen Hornejus selbst vor. Der unter dem Einflusse seiner Hoftheologen sogar für die abstrusesten

dogmatischen Spitzfindigkeiten begeisterte sächsische Kurfürst versuchte die braunschweigischen Herzöge selbst einzuschüchtern, um den verhassten Synkretisten ihren Schutz zu entziehen. Und der Tod von Calixt hatte nur einen noch höheren Grad der gegen ihn geschleuderten Verdammungen zur Folge.

Aber selbst dies Todtengericht genügte den Eiferern nicht. Das Casseler Colloquium zwischen den Marburger Reformirten und den Rinteler Lutheranern hatte alsbald einen neuen Ausbruch des Streites zur Folge. Hier war man dahin übereingekommen, dass kein Theil den andern verdammen oder verketzern sollte, und dass namentlich auf der Kanzel nicht gegen Personen zu polemisiren sei. Die Hüter der Concordienformel sahen diesem Greuel der Verwüstung gegenüber nunmehr nur noch in einem neuen verschärften Symbol ein geeignetes Gegenmittel. Der auch im höchsten Alter nicht von seinen Leidenschaften genesene Abraham Calov nahm die schon vorher von ihm projektirte Aufgabe eines consensus repetitus abermals auf. Als der jüngere Calixt vor der neuen Symbolverpflichtung zu warnen wagte, wurde er noch mehr mit Schmutz beworfen als vorher sein Vater. Die zwangsweise Durchführung des Symbols scheiterte allerdings an der veränderten politischen Lage. Besonders die Jenaer Theologie fing an sich zu emancipiren. Calov fand zuletzt für seine endlosen Schriften keinen Buchhändler mehr. Aber doch hatte sich die herrschende Richtung in allen Phasen des Streites in ihrer Herrschaft behauptet. Was die Früchte derselben waren, darüber haben Tholuck's Sammelwerke ein reiches, aber unendlich trauriges Material gegeben. Wenn man die gleichzeitigen Streitigkeiten in Katholicismus und Lutheranismus verfolgt, kann man sich geradezu fragen, in welcher Kirche es mit der sittlichen Einwirkung auf das Volksleben am Uebelsten stand.

Trotzdem aber hat der Synkretismus das Loos des Jansenismus nur scheinbar getheilt. Auf protestantischem Boden war es doch nicht wie auf katholischem möglich,

die Einwirkung der moralisch ernsteren Richtung auf die Kirche der Zukunft auf die Länge zu hemmen. Gerade durch die Angriffe gegen Calixt wurden, wie schon Planck in scharfsinnigster Weise dargethan hat, seine Anschauungen in viel weitere Kreise getragen. Die hierarchische Orthodoxie aber hatte zumal bei den tonangebenden Persönlichkeiten ihren moralischen Kredit selbst vernichtet. Wenn dem Jansenismus nur in der Fremde ein schwaches Asyl zu Theil wurde, so hat der grosse Kurfürst von Brandenburg dafür zu sorgen gewusst, dass die Praxis des kirchlichen Lebens das Erbe der Calixt'schen Bestrebungen antrat. Und schon in der gleichen Zeit, wo die von Calixt auf dem Gebiete der Wissenschaft ausgestreuten Saaten dem Sturm und Hagelwetter zu erliegen schienen, hatte Spener den Grund zu einer noch umfassenderen Reform in der Kirche selber gelegt.

Fanden wir im Jansenismus und Synkretismus gleich sehr eine aus der Gestaltung, welche die römisch-katholische wie die lutherische Kirche im 16. Jahrhundert gefunden, mit innerer Nothwendigkeit hervorgehende Bewegung, so ist das Gleiche auch endlich bei den inneren Wirren der in Dordrecht symbolisch abgeschlossenen reformirten Kirche der Fall. Es ist eines der zutreffendsten Worte des scharfblickenden Forschers, der die reformirten Centraldogmen in mustergültiger Art bis zu ihren tiefsten Ursprüngen verfolgt hat, wohl sage es einer dem andern nach, der Zusammenbruch der Orthodoxie sei ein vom Pietismus und von der Philosophie der Kirche angethanes Unrecht gewesen, aber die historische Betrachtung zeige, dass die Kirche selbst aus ihren eigenen Bedürfnissen diesen Umschwung hervorgearbeitet habe. Gerade diejenigen Bewegungen, deren Ausgang vorerst auch auf reformirtem Boden nur als ein negativer bezeichnet werden darf, die coccejanische Föderaltheologie einer-, die amyraldisch-pajonistische Vermittlungstendenz andererseits lassen darüber am wenigsten Zweifel.

Wie Jansen und Calixt durch Bajus und Melanchthon

mit einer älteren, nur äusserlich unterdrückten Richtung zusammenhängen, so haben wir in den coccejanischen Händeln im Grunde nur die Fortsetzung der arminianischen Bewegung. Ja in der arminianischen Richtung selber vermögen wir nichts anderes als die Fortwirkung jener ersten niederländischen Reformation zu sehen, die an Erasmus, Luther und Zwingli angeknüpft hatte, seit ihrer gewaltsamen Unterdrückung aber dem täuferischen Radicalismus scheinbar völlig den Platz räumen musste. In Wirklichkeit war dies jedoch nur vorübergehend der Fall. In dem Beginne des Freiheitskrieges und der mit ihm beginnenden zweiten Reformation finden wir noch überall die Coornhert neben den Marnix de St. Aldegonde. Der erste Theolog, der an der neugegründeten Leidener Universität den Lehrstuhl betritt ist Coolhaes. In Utrecht ist Duifhuis lange Zeit der beliebteste Prediger. Je länger sich aber das Ringen des niederländischen Volkes um seine Unabhängigkeit hinzog, um so mehr musste, ähnlich wie in Genf und in Schottland, die calvinische Kampfesreligion die milderen Anschauungen zurückdrängen. Welche Mittel freilich auch in Holland dazu gebraucht wurden, besagen das Schaffot Oldenbarneveld's und die Einkerkerung von Hugo de Groot.

Dass jedoch durch die von den Veranstaltern der Dordrechter Synode angewandten Mittel zwar Personen vernichtet, Ueberzeugungen aber nicht vertilgt werden konnten, braucht keines Nachweises. Am wenigsten war dies bei einem Volke denkbar, das in der gleichen Zeit in seine Heldenperiode eintrat, wo das lutherische Sachsen seine kläglichste Rolle gespielt hat. Mit der siegreich errungenen Freiheit des Landes verband sich bald eine Machtstellung in der Politik, eine Blüthe des Handels und der Industrie, der Wissenschaft und der Kunst, wie sie nirgendwo ihres Gleichen fand. Ein so thatkräftiges Volk ertrug und forderte auch Duldung der verschiedenen Meinungen auf religiösem Gebiet. Bald boten die Niederlande den allerseits Verfolgten nicht nur ein Asyl, sondern eine Werkstätte für ihre geistige Arbeit. Selbst die

Philosophie in ihren consequentesten Denkern konnte, wenn auch nicht ungestört, so doch vor den Störenfrieden geschützt, zu ihrem Eroberungszuge durch die ganze gebildete Welt in Holland ihr Arsenal rüsten.

Während aber die kulturgeschichtliche Bedeutung des Landes und des Volkes ihrem Höhepunkte nahte, sah die in Dordrecht ihrer Rechtgläubigkeit versicherte Kirche einen neuen Streit in ihren Mauern, der an Bitterkeit dem alten nichts nachgab. Ja die Sprache der Kanzelredner wetteiferte mit der Sprache der Gasse in einer Weise, die den Höhergebildeten jener Zeit schon ebenso zum Ekel wurde wie den folgenden Geschlechtern. Die Parteinamen der Coccejaner und Voetianer wurden zur Losung concurrirender Handwerker und Kleinhändler. Bis in die abgelegensten Gässchen wurden die leidenschaftlichen Pamphlete beider Parteien getragen. Ihre Anhänger schieden sich sogar nach ihrer Kleidung. Die Voetianer waren an ihrer gemessenen Haltung, ihrer steifen Amtskleidung und kurzen Perrücke ebenso kenntlich wie die Coccejaner am offenen Haar und der leichteren Tracht. Die dogmatischen Differenzen über den Ursprung des Sabbaths führten beiderseits zu allerlei Gebräuchen an diesem Tage, deren Hauptzweck darin bestand, den Gegner zu ärgern. Je länger der Streit dauerte, um so grösser wurde auch die Zahl der kleineren Parteien, in die sich die Hauptlager vertheilten. Unter den Voetianern unterschied man alte und neue, todte und lebendige, Marckianische und Brakelsche, unter den Coccejanern grüne und dürre, freie und steife, Leidener und Utrechter. Die Verbindung mit der Politik fehlte endlich auch hier nicht, um den Streit vollends zu vergiften. In der gleichen Art wie in den jansenistischen und synkretistischen Händeln haben auch in Holland die politischen Fraktionen sich nur zu gern in kirchliche Gewänder gesteckt. Die Voetianer waren als statthalterliche Partei in das Erbe der Gomaristen, die Coccejaner als Staatenpartei in die Fusstapfen der Arminianer getreten.

Die dogmatischen Formeln, über die man in den

prädestinatianischen und föderaltheologischen Fragen sich stritt, mögen scheinbar wenig mit einander zu thun haben. Aber es wurde trotzdem auch in diesem Falle nur die alte Erfahrung bestätigt, dass, wenn eine herrschende kirchliche Partei einen dogmatischen Streit durch Mittel äusserer Gewalt scheinbar zum Abschluss gebracht hat, doch alsbald wieder Lücken im Dogma auftauchen, die zu neuen Streitfragen Gelegenheit bieten. Einer genaueren Prüfung kann denn auch der enge Zusammenhang der Begriffe decretum dei und foedus dei so wenig entgehen, wie die sehr verschiedenartigen Consequenzen, je nachdem man jenen oder diesen Begriff zum Ausgangspunkte in der Dogmatik wählte. Die bisherige Anschauung war von einer These theologischer Scholastik ausgegangen und hatte dann für dieselbe in der heiligen Schrift dicta probantia gesucht, alles, was in den biblischen Büchern eine andere Ansicht bekundete, einfach ignorirend. Coccejus seinerseits ging von der geschichtlichen Entwickelung der Offenbarung Gottes selbst aus und suchte die verschiedenen Stadien des Gottesbundes gleich sehr in's Licht treten zu lassen.

In diesem Streben war aber in der That ein ganz ausserordentlicher Fortschritt gegeben. Man hatte doch immerhin begonnen, die Bibel unabhängig von der Dogmatik zu studiren, und zugleich den Gedanken eines historischen Verlaufs, also eine Entwickelung der Religion anzuerkennen. Die Consequenzen, zu welchen diese Prämissen späterhin führten, sind allerdings weder von Coccejus noch von seinen unmittelbaren Schülern gezogen. Im Gegentheil, was die Kritik zerstörte, wurde durch die Allegorie wieder gut gemacht. Coccejus persönlich nahm nicht nur die reformirten Centraldogmen unberührt an, sondern liess ihre Eigenthümlichkeit eher noch schärfer heraustreten. Ebenso wurde alles, was die alte philonische und origenistische Schule in allegorischer und typischer Willkür geleistet, in der Exegese der beiden Vitringa, so gross ihre grammatischen Leistungen auch an und für sich waren, noch überboten. Nach dem Namen eines eif-

rigen Coccejaners wurde das Wort Cremerianismus gebildet, das lange Zeit synonym mit der äussersten Geschmacklosigkeit war. Aber mit alledem war doch das gute Recht der selbständigen Bibelforschung gegenüber der stabilen kirchlichen Autorität energisch gewahrt.

Wie Coccejus' Wirksamkeit gerade in diesem ihrem Hauptziele mit der der Synkretisten sich nahe berührte, so ist auch eine merkwürdige Verwandtschaft zwischen Calixt und Coccejus selbst. Wie auf jenen die Kenntniss reformirter Länder befruchtend eingewirkt hatte, so war dieser in dem von lutherischen Gebieten umgebenen und durch seinen Reformator Hardenberg nicht sowohl der calvinischen als der melanchthonischen Kirchenreform zugeführten Bremen geboren, und hatte zugleich von dem englischen Puritanismus tiefe Anregungen erfahren. Viel weniger dürfen wir seinen Hauptgegner Voetius etwa mit einem Calov vergleichen. Voetius war ein Freund der Lodenstein'schen Gesänge und der Schürmann'schen Mystik. Sein persönlicher Charakter galt auch seinen Feinden als unantastbar. Während der mehr als vier Decennien seines Utrechter Professorats hat sein Ansehen stets zugenommen. Aber er war bei alledem der entschiedenste Verfechter der Dordrechter Formeln, und hat die, ihrer ungestörten Herrschaft von Coccejus' Kühnheit drohenden Gefahren richtig erkannt.

Die verschiedenen Streitfragen, um die die einzelnen Phasen des Kampfes sich drehten, seien hier wieder nur in aller Kürze verzeichnet. Der erste Angriff wurde von Essenius gegen Heydanus gerichtet, wegen dessen coccejanischer Erklärung des Sabbaths, wonach derselbe ein Typus des vollendeten Gottesreiches sein, seine Feier also nicht auf das vierte Gebot zurückgeführt werden sollte. Dann erhob sich der heftige Maresius gegen Momma's, unter Coccejus' Vorsitz vertheidigte, Dissertation, um 83 Häresien darin nachzuweisen. Erst zuletzt ist auch Voetius selbst gegen Coccejus in die Schranken getreten. Sein Angriffsobject war übel genug gewählt. Coccejus hatte nämlich die zwei verschiedenen Ausdrücke im neu-

testamentlichen Hellenistisch, welche die Staatenübersetzung beide mit Vergebung übersetzt hatte (ἄφεσις und πάρεσις) in ihrer Verschiedenheit nachgewiesen. Voetius bestritt diese Verschiedenheit. Er hatte Unrecht. Aber es war ihm um die kirchliche Autorität der officiellen Uebersetzung und ihrer Dordracenischen Randglossen zu thun.

Die Verdrängung der verketzerten Richtung ist den Hütern des Symbols nicht noch einmal gelungen. Nur der alte Heydanus wurde seines Lehrstuhls beraubt. Vergeblich war auch die Verquickung des Vorwurfs des Cartesianismus mit dem des Coccejanismus, wie Maresius sie gegen Alting versuchte. Der heftigste Theil des Kampfes fiel eben in die statthalterlose Zeit, die den Coccejanern ihre Stellung innerhalb der Kirche zu wahren suchte, statt sie wie die Arminianer aus ihr zu vertreiben. Und als in der Ermordung der Brüder de Witt die Gewaltmassregeln aus der Zeit der Dordrechter Synode wieder aufleben zu wollen schienen, kam doch in Wilhelm III. ein Fürst an die Spitze des Staates, der seinem grossen schweigsamen Ahnen gleich, die, die Politik des Prinzen Moritz schändende, religiöse Verfolgung verabscheute. Dem Hass der Theologen wurde schliesslich durch die Einrichtung, dass je einer der drei Ordinarien in den Facultäten ein Coccejaner sein sollte, ein Sicherheitsventil angelegt.

In der gleichen Zeit, in der die reformirte Kirche Hollands von den coccejanischen Streitigkeiten bewegt wurde, spielten in ihren Nachbarkirchen ganz ähnliche Händel, die sogar noch einmal — was selbst Calov dem Synkretismus gegenüber nicht glücken wollte — zu einem neuen Symbol führten, eben dadurch aber auch den innern Zersetzungsprocess des auf die Spitze getriebenen Dogmatismus um so unvermeidlicher machten. Der Zusammenhang des amyraldischen Universalismus hypotheticus und der pajonistischen Ausgleichungsversuche mit den reformirten „Centraldogmen“ ist von dem Geschichtschreiber der letzteren in so abschliessender Weise gezeichnet, dass an dieser Stelle der blosse Hinweis auf Alexander Schweizer genügt. Die Helvetische Consensusformel von 1675 aber

kam in einer Periode zur Welt, wo sie zwar noch von der die Staatskirche beherrschenden Politik oktroyirt werden konnte, ohne aber die Gemüther des Volkes ähnlich wie eines der vielen altcalvinischen Bekenntnisse zu fesseln. Schon Decennien vorher hatten die Unionsbestrebungen des edlen Duräus bei den hervorragendsten Schweizer Theologen ein sympathisches Verständniss gefunden. Zu den merkwürdigsten Zeichen der Zeit gehören die Briefe, durch welche der grosse Kurfürst von Brandenburg und die beiden ersten Könige Preussens im Einklang mit den englischen Fürsten die Regenten der Schweizer Republiken beschworen, eine den Zwist zwischen den protestantischen Confessionen abermals schärfende und in ihrer Inspirationstheorie bis zur Absurdität gehende Formel nicht dem Gewissen ihrer Unterthanen aufzwängen zu wollen. Dass es seitens der Berner Regierung, die sich vorher am längsten gegen die neue Formel gesträubt hatte, dennoch geschah, hat nicht am wenigsten jene Missstimmung im Waadtlande erzeugt, die von dem Aufstande des Major Davel bis zum Anschluss an die französischen Revolutionstruppen einen so bedeutenden Faktor der Schweizer Geschichte ausmacht. In Basel konnte zwar noch der gelehrte Wettstein genöthigt werden, sich zu den Arminianern zu flüchten. Doch schon durch Werenfels und seine Freunde, den Genfer Turretin und den Neuenburger Osterwald bahnte jener völlige Umschwung sich an, der in der Folge die orthodoxen Centraldogmen überhaupt allenthalben zurücktreten liess.

Als das 17. Jahrhundert seinem Ende entgegenging, schien freilich ein solches Endergebnis noch ebensowenig im Bereiche der Möglichkeit, wie ein Sieg der jansenistischen oder synkretistischen Richtung. Noch behauptete in Calvinismus und Lutherthum so gut wie im Katholicismus die im Beginn des Jahrhunderts herrschende Richtung äusserlich ihre Macht. Aber die Zeit selbst war schon eine andere geworden. Die Stelle der alten Religionskriege sollten bald die Erbfolgekriege einnehmen. Das in den Zeiten der Contrareformation die gesammte Politik

beherrschende Papstthum erscheint mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt. Gegen die in allen Kirchen mit gleicher Vorliebe gepflegten Hexenprocesse erhob sich gleichzeitig in Holland, in Deutschland, in England eine immer kühnere Opposition. Mit der Landung Wilhelm's III. in England, die in so mannigfacher Hinsicht eine neue Epoche begründete, kam hier das Locke'sche Toleranzprincip zur siegreichen Durchführung. Die Folgen des veränderten Zeitgeistes aber treten vor Allem in den neuen innerkirchlichen Bewegungen zu Tage, welche den Uebergang aus dem 17. in's 18. Jahrhundert begleiten[1]).

1) Die im Obigen durchgeführte Parallele ist zugleich ein Theil einer umfassenderen Arbeit, welche (als Unterbau einer neuen Auflage meines Handbuches der neuesten Kirchengeschichte) die kirchliche Entwickelung von der Reformation bis zur Revolution in der Art beleuchtet, dass die verschiedenen Kirchen durchgehends in ihren verwandten wie in ihren gegensätzlichen Zügen mit einander verglichen und damit zugleich die auf Protestantismus und Katholicismus gleich sehr einwirkenden allgemeinen Kulturströmungen aufgesucht werden. Der obige Aufsatz schliesst chronologisch dem über die englische Doppelreformation (Deutsch-evangelische Blätter 1879, II) sich an. Spätere Abschnitte behandeln u. A. das Correlatverhältniss zwischen Gallikanismus und Pietismus, Utrechter Kirche und Brüdergemeinde, französischem Materialismus und englischem Methodismus, die Anfänge des Rationalismus als Wiederannäherung der getrennten Kirchen in Deutschland u. s. w. In Bezug auf die Parallelisirung der ersten innerkirchlichen Reformversuche möchte nachträglich noch die Bemerkung (von Herrn Oberbibliothekar Dr. Blösch bei der Besprechung des Themas im Berner Pastoralverein) Berücksichtigung verdienen, wie die Unterschiede zwischen denselben eng mit der verschiedenen Art der Missbräuche zusammenhängen, gegen die sie sich richten: im römischen Katholicismus gegen das hierarchische Kirchenprincip, das über der Unterwerfung unter die kirchliche Autorität die Pflege des christlichen Personlebens vergass; im Lutherthum gegen die Ueberschätzung der reinen Lehre, die zum Centrum des ganzen kirchlichen Lebens gemacht worden war; im Calvinismus gegen die falsche Bibelauffassung, die für den Unterschied der alt- und neutestamentlichen Ideen blind machte.

Der Gedankengang des Römerbriefs Cap. I—XI mit Beziehung auf „des Paulus Römerbrief" von Volkmar.

Von

Prof. Dr. **Holsten.**

Dritter Artikel.

Die Rechtfertigung seines Evangeliums von der Gottesgerechtigkeit aus Glauben gegen die Widersprüche des ethisch-religiösen Bewusstseins der Judenchristen in betreff der Objectivität dieser Gerechtigkeit hat Paulus mit der freudigen Gewissheit geschlossen der Heilserrettung aller der Gläubigen in Christo, die von Gott in ewigem Rathschlusse zur Herrlichkeit seines Sohnes vorher bestimmt sind. Und auch hier hat Paulus die Rechtfertigung der Wahrheit seines Evangeliums für die jüdischen Gläubigen aus den Tiefen ihres eigenen metaphysisch- und geschichtlich-religiösen Bewusstseins heraufgeholt.[1]) Der jüdische Geist hat keinen Gegengrund

1) Denn auch die Ausführung Röm. 7, 7 sqq. gründet sich auf das jüdische Bewusstsein, nicht allein, wo Paulus die Sünde an sich den objectiven Widerspruch des menschlichen Wollens gegen den Willen Gottes, auf die sinnliche Begierde zurückführt und die ewige Sünde des jüdischen, für ihn des menschlichen Ich, an der Sünde Adams schildert — denn der Jude, wenn er den Menschen von Gott unterscheidet, weiss sich im Mittelpunkte seines Ich als sinnlich begehrendes Ich, als Nephesch —; nicht allein, wo Paulus das Wesen der Sünde im Ich als einen Kampf der Sinnlichkeit mit dem Geiste im Ich aus der Geschichte des jüdischen Volkes abstrahirt, das Gottes

mehr gegen das Heilsprincip des paulinischen Evangeliums und gegen die Objectivität der Heilsgnade Gottes in der Gottesgerechtigkeit, welche das Evangelium des Paulus verkündet. Um so schmerzlicher tritt nun dieser Ueberzeugung die Thatsache der Wirklichkeit entgegen, dass das jüdische Volk in seiner überwiegenden Mehrheit das Evangelium zurückstösst. Schon an sich regte diese That sache im religiösen Gemüthe der messiasgläubigen Juden eine wunde Empfindung auf. Die Verkündigung des Paulus aber steigerte diese Empfindung zu brennendem Schmerze. Und nicht dadurch, dass Paulus den Ruf Gottes in Christo zu den Heiden trug. Denn seitdem die Propheten Israels den nationalen Monotheismus zum universalen fortgebildet hatten, seitdem im religiösen Bewusstsein Israels feststand, dass der Eine Gott Israels der wahre Gott auch der Heiden sei, hatte Israel seinen Beruf zur Heidenmission erkannt und geübt. Aber Israel hatte den Widerspruch der nationalen und universalen Gottesanschauung im nationalen Interesse gelöst durch die Forderung, dass die Heiden nach Sion kommen sollten anzubeten, dass sie Juden werden sollten, um an den Verheissungen des Gottes der Juden theil zu nehmen. Paulus aber hatte jenen Widerspruch im universalen Interesse gelöst durch den Ausspruch: *οὔτε περιτομή τι ἔστιν οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ*

Geistesgesetz immerfort ebenso im Bewusstsein anerkannt, als mit der That übertreten hat; sondern auch da, wo er die sinnliche Begierde auf die materielle Substanz der *σάρξ* und ihre Energie zurückführt. Freilich ist dies nicht unmittelbar in dem ursprünglichen hebräischen Bewusstsein gegeben. Aber gegeben war in ihm der Gegensatz von Gott und Welt (Mensch) als der Gegensatz eines den Processen des Werdens entnommenen geistigen, heiligen, ewig unveränderlichen Seins und eines den Processen des Werdens in ewigem Entstehen und Vergehen hingegebenen natürlichen, ewig veränderlichen, unreinen Seins. Und dieser Gegensatz war in der hellenistischen Zeit des Paulus innerhalb des jüdischen Bewusstseins mit dem vom griechischen Geiste ausgebildeten Gegensatze von Geist und Materie wegen ihrer innern Verwandtschaft zusammen geflossen. Und Paulus konnte daher auch für die Darstellung Röm. 7, 14 sqq. auf die Anerkennung des jüdischen Denkens rechnen.

καινὴ κτίσις. Juden und Heiden sollen ein neues Israel Gottes werden durch Aufhebung des Judenthums, durch Aufhebung von Gesetz und Beschneidung. Und als nun der Verkündigung des Paulus Heiden auf Heiden gläubig zustimmten, da wurde grade durch diese antijüdische Entwicklung des Messiasglaubens das ungläubige Israel um so misstrauischer gegen das Messiasevangelium überhaupt, das gläubige Israel um so reizbarer gegen das Evangelium des Paulus, das diesen Zustand herbeigeführt hatte. Dem Paulus gab man schuld, dass seine Verkündigung das ungläubige Israel im Unglauben, wenn nicht fördere, so doch festige. War doch durch seine Verkündigung selbst das gläubige Israel in eine jüdische Reaktion hineingetrieben (Gal. 2, 11 sqq.). Und um so zorniger ward diese Reizbarkeit, wenn Uebermuth der heidnischen Gläubigen den jüdischen in's Ohr rief: Gott hat, was einst sein Volk war, verstossen, damit, was einst sein Nicht-Volk war, sein Volk werde. (Röm. 11, 13—24).

Die jüdischen Gläubigen aber konnten sich nicht verhehlen, dass dies Wort Wirklichkeit, wenn nicht sei, so doch sein werde, und sein werde durch Paulus und sein Evangelium.

Hier nun musste zu dem nationalen Schmerze über eine solche Wirklichkeit der Zweifel an der Wahrheit des paulinischen Evangeliums sich erheben, desto berechtigter, je religiöser das Gemüth war. Denn stand eine solche Wirklichkeit nicht im Widerspruche mit jedem Worte Gottes in seiner Offenbarung, im Gesetze und den Propheten? Und wenn ein oberflächliches Denken mit der Entsagung sich trösten konnte, dass durch die Untreue Israels die Treue Gottes aufgehoben und die Verheissung Gottes durch den Unglauben des Volkes vereitelt sei: (Röm. 3,3) ein religiöses Denken musste es als ein Räthsel erkennen, dass Gottes Heilswille und Heilswaltung durch Menschen Schuld solle in sein Gegentheil verkehrt sein. Konnte denn also ein Evangelium wahr sein, das eine dem Heilswillen Gottes widersprechende Wirklichkeit hervorgerufen, das die Heiden

an Stelle Israels in das Erbe der Verheissungen eingedrängt hatte?

Wir begreifen durch diese Erörterung, wie grade Paulus das höchste Interesse daran hatte, wenn er Gemüth und Gedanken der römischen Judenchristen mit der Wahrheit und Wirkung seines Evangeliums versöhnen wollte, jene dem Heilswillen und der Heilsordnung Gottes so widersprechende Wirklichkeit als eine dem Heilswillen Gottes und seiner Heilsordnung entsprechende nachzuweisen. Nur dadurch konnte er hoffen, das religiöse Bewusstsein der Judenchristen zu befriedigen, ihr Gemüth zu stillen.

Paulus beginnt Cap. 9, 1—5 mit einer Wendung an das Gemüth der Judenchristen. Hatte die Gereiztheit der national-religiösen Empfindung die Verkündigung des Paulus als die That eines gegen sein Volk feindseligen Menschen ausgelegt: so betheuert dieser den Volksgenossen seines Herzens grosse Trauer und unaufhörlichen Schmerz über das Schicksal seines Volkes und begründet diese Betheuerung durch einen Wunsch, den nur eine hingebende Liebe zu seinem Volke erzeugen konnte. Kein anderer, als ich[1]) versichert er, wünschte ein Fluch zu sein weg vom Heilande für meine Brüder, meine Volksgenossen nach dem Fleisch, die von Gott mit so hohen religiösen Heilsgütern begnadeten. Und die lebendige Erinnerung an diese Gnade Gottes gegen sein Volk drängt den Paulus ganz natürlich zu einem Preise dieses Gottes seines Volkes. Der über allen[2]) Völkern waltende Gott — ruft er — der doch Israels Volk so begnadet hat, sei gepriesen in Ewigkeit! Durch diese ganze Wendung aber an das Gemüth der

---

1) Ich vermuthe, dass Paulus den Ausdruck *αὐτὸς ἐγώ* — statt des einfachen *αὐτός* — auf einen verschwiegenen Gedanken bezogen hat, den er im Bewusstsein der judenchristlichen Hörer voraussetzt, auf den Gedanken, der die Voraussetzung der ganzen Wendung an das Gemüth der Hörer ist, dass Paulus ein Feind seines Volkes sei. Das *αὐτὸς ἐγώ* würde dann aussprechen: eben das ich, das ihr als einen Feind seiner Volksgenossen betrachtet, hat den Wunsch für seine Volksgenossen ein Fluch zu sein.

2) Cf. Judith 14, 13.

Judenchristen will Paulus zuvor jenen Geist des Misstrauens verscheuchen, der das Ohr gegen die folgende Ausführung verschlossen hätte.

Diese Betheuerung der Trauer und des Schmerzes über das Geschick seines Volkes von seiten des Paulus konnte jedoch dahin missverstanden werden, dass auch er die Ueberzeugung mancher unter den Gläubigen aus Israel theile, es habe das Volk selber durch seinen Unglauben die Verheissungsgnade Gottes ein für allemal verscherzt (cf. 3, 3). Um dieses Missverständniss abzuschneiden, fährt Paulus in raschem Uebergange fort: nicht aber ein derartiges spreche ich mit dieser meiner Trauer über den Ausschluss meines Volkes von Christo aus, welcher Art die Behauptung ist, dass hinfällig geworden sei das Verheissungswort Gottes.

Mit der Verneinung dieser Behauptung hat Paulus das Thema der folgenden Ausführung aufgestellt und den Grundgedanken derselben ausgesprochen. Der Schmerz der jüdischen Gläubigen über das Schicksal ihres Volkes wird gehoben und das Räthsel dieses Schicksals wird gelöst, wenn Paulus die Wahrheit des Wortes ihnen beweisen kann: nicht hinfällig geworden ist das Wort Gottes an Israel.

Zum Beweise dieses Satzes geht Paulus zunächst zurück auf das Wirkungsgesetz des göttlichen Heilswillens, wie es im Anfange und seit dem Anfange der Heilsgeschichte Israels sich offenbart hat. Und aus der Heilsgeschichte Israels allerdings im Widerspruche mit der gewöhnlichen Anschauung, aber durch die geschichtliche Wirklichkeit unleugbar bewiesen, zeigt Paulus auf, dass schon von Abraham an das Heil in einer Auswahlsbestimmung der göttlichen Allmachtswillkür gegründet gewesen ist. Denn nicht alle, heisst es, die aus Israel her sind, diese sind Israel; und nicht weil sie sind Same Abrahams sind alle Kinder, sondern (Gottes Wort ist): In Isaak wird dir Same berufen werden[1]), d. h. (da Isaak ein Kind göttlicher All-

1) Warum soll doch *καλεῖν* diese Bedeutung hier nicht haben, wenn durch diese Bedeutung doch allein zum Ausdrucke kommt, dass

macht zufolge göttlicher Verheissung ist) nicht die Kinder des Fleisches, diese sind Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheissung werden angerechnet als Samen (obwohl sie es in Wirklichkeit nicht sind). Denn Verheissungsart hat das Wort: zu dieser Frist da werde ich kommen und es wird der Sarah ein Sohn sein.

Damit hat Paulus nachgewiesen, dass da, wo der göttliche Heilswille zum ersten Male in der Heilsgeschichte Israels zur Verwirklichung gekommen ist, wo also das Princip für die Wirkung dieses göttlichen Heilswillens sofort sich darstellen musste, das Heil als nur abhängig von der freien Bestimmungswillkür Gottes ohne alle Bedingtheit durch menschlichen Anspruch und menschliches Anrecht sich dargestellt habe. Aber Paulus weist auch aus dem Verlaufe der Heilsgeschichte nach, dass der göttliche Heilswille jenes Wirkungsprincip des Anfangs festgehalten habe zum Beweise, dass in diesem Principe ein unabänderliches Gesetz des göttlichen Heilswillens gegeben sei. Nicht allein Sarah erfuhr dies, fährt Paulus fort, sondern auch Rebekka von Einem Beischlaf habend, von Isaak, unserem Vater. Denn als sie noch nicht geboren waren auch nichts gethan hatten, Gutes oder Schlechtes, damit der in Auswahl sich vollziehende Vorsatz Gottes von Bestand bleibe[1]), nicht in Folge von Werken, sondern zufolge dessen, der beruft; da wurde zu ihr das Wort gesprochen: der ältere wird Knecht sein dem Jüngern, gleichwie die Schrift sagt: Den Jakob habe ich geliebt, den Esau gehasst.

Diese Form der Wirkung des göttlichen Heilswillens stimmt zwar durchaus mit der Gottesanschauung des jüdischen religiösen Bewusstseins. Denn Gottes Wesen ist in Allmacht frei über allem Endlichen waltende Subjectivität, schlechthin an nichts gebunden, als an ihre eigene Willkür. Aber dennoch hält das gewöhnliche jüdische Bewusstsein, wenn auch mit logischer Inconsequenz, die

---

Isaak ein Kind der Gottesverheissung ist, durch Gottes Allmachtsthat an der Sarah dem Abraham gegeben (Gal. 4, 28. 29. Röm. 4, 19. 20. — cf. das καλῶν V. 11)?

1) Wie er bei Abraham angefangen hatte.

Vorstellung fest, dass Gott in seiner religiösen Beziehung zum Menschen bedingt sei durch die That, durch Schuld und Verdienst des Menschen. Paulus fühlt daher das Bedürfnis diesem jüdischen Bewusstsein jenes von der Subjectivität des Menschen freie und unbedingte Wirken des göttlichen Heilswillens zu begründen. Das ist die Aufgabe der vv. 14—21. Und weil dieses Recht der Subjectivität im jüdischen Bewusstsein grade auf die Offenbarung Gottes in Mose sich stützt, insofern das Gesetz grade Gottes Verhalten zum Menschen von des Menschen Werken abhängig zu machen scheint; so geht Paulus auf ein Wort Gottes in Mose zurück, um aus ihm jene durch Menschenthat unbedingte Wirkungsweise des göttlichen Heilswillens zu beweisen.

Was nun also bei dieser Sachlage, fällt Paulus ein, wo Gott nach der Auswahl seiner Allmachtwillkür ohne Rücksicht auf das Verhalten des Menschen das Schicksal desselben bestimmt — was nun also werden wir behaupten? Doch nicht Ungerechtigkeit ist bei Gott? Diese Folgerung ist aus der Behauptung des Paulus eben unter der Voraussetzung des gewöhnlichen jüdischen, des gesetzlichen Bewusstseins gezogen, dass das Verhalten Gottes zum Menschen bedingt sei durch das Verhalten des Menschen gegen Gott. Wäre diese Voraussetzung richtig, dann wäre allerdings von Ungerechtigkeit bei Gott zu reden, wenn er das Schicksal des Menschen ohne Rücksicht auf seine Subjectivität nach seiner freien Allmachtswillkür bestimmte.[1]) Aber die Voraussetzung ist irrig und deshalb weist Paulus jene irreligiöse Folgerung mit Erregung zurück, und begründet diese Abwehr durch den Schriftbeweis der völlig unbedingten Bestimmung des Schicksals des Menschen durch Gottes freie Willkür. Das sei ferne, heisst es; denn

1) Sinn des Gedankens ist: Ungerechtigkeit bei Gott könnte nur gefolgert werden, wenn Gott in seiner Bestimmung über den Menschen an des Menschen Subjectivität gebunden wäre. Da er dies nicht ist, so kann von Ungerechtigkeit nicht geredet werden. Freilich auch nicht von Gerechtigkeit, sondern nur von Macht und — Güte. Cf. Mat. 20, 15 c. Röm. 9, 16.

zum Moses spricht er: Erbarmen werde ich mich, wessen ich mich eben erbarme, und bemitleiden werde ich, wen ich eben bemitleide. Folglich nun also hängt es nicht ab von dem Wollenden oder Laufenden, sondern von dem erbarmenden Gotte. Und diese freie Willkür Gottes im Beweise seines Erbarmens wird begründet durch die gleiche freie Willkür im Erweise seines Zornes. Das ist der Sinn des Schriftwortes zu Pharao: grade eben zu dem Zwecke habe ich dich erweckt, damit ich thatsächlich aufzeige an dir meine Macht und damit verkündet werde mein Name auf der ganzen Erde. Folglich nun also bei diesen Aussprüchen des Gotteswortes der Schrift ergiebt sich, dass er, wessen er will, sich erbarmt, wen er will, verstockt.

Aber wenn nun auch bei dieser schlechthinnigen Unbedingtheit der göttlichen Allmachtswillkür von Ungerechtigkeit bei Gott nicht die Rede sein kann, wird damit nicht jede Zurechnung der menschlichen Sünde aufgehoben, und kann eine Gottesanschauung wahr sein, welche zu dieser Folge hinführt? Auch diesen Einwurf stellt die Dialektik des Paulus sich entgegen, um ihn, nicht logisch zu heben — denn logisch ist dieser Widerspruch unlösbar —, aber um diesen Einwurf gegen die Allmacht Gottes als unberechtigt wegen dieser Allmacht niederzuschlagen.[1]) Du wirst mir nun also sagen, heisst es: Was nun also — wo Gott sich erbarmt, wessen er will, verstockt, wen er will — tadelt er noch? Denn seinem Wollen — wer widersteht ihm? Aber mit dem Hinweisauf den Gott des jüdischen Bewusstseins, der da Macht hat, zu thun mit seinem Geschöpfe, was er will, schlägt Paulus diesen irreligiösen Einwurf nieder. O Menschenkind, ruft er in religiöser Erregung, nein vielmehr du, wer bist du, der da entgegenantwortet dem Gotte?

1) Man muss bei dieser ganzen Ausführung Cap. 9—11 nur immer festhalten, dass Paulus nicht von einem theoretischen Interesse bewegt wird, eine bestimmte Gottesanschauung in ihren Consequenzen zu entwickeln, sondern von dem praktisch-religiösen Interesse, einen gegebenen Zustand des wirklichen Lebens durch Rückgang auf eine anerkannte Gottesanschauung begreiflich zu machen.

Doch nicht sagen wird das Gebilde zu seinem Bildner: was schufst du mich so?! Oder hat keine Macht der Töpfer über den Thon, aus derselben Masse zu schaffen das eine ein Gefäss zur Ehre, das andere zur Unehre?

Mit diesen vom religiösen Bewusstsein des jüdischen Gläubigen und von seiner Gottesanschauung anerkannten Gründen hat Paulus die Einwürfe des gewöhnlichen jüdischen Bewusstseins gegen das von ihm nachgewiesene Gesetz des göttlichen Heilswillens zurückgewiesen. Und nun kann Paulus darlegen, wie jenes Gesetz des göttlichen Heilswillens, jene nach freier Wahl sich vollziehende Bestimmung zum Heil oder zum Verderben auch in der Gegenwart sich wirksam bewiesen hat. V. 22—29. Paulus leitet diesen Nachweis mit dem Gedanken ein[1]): wenn aber bei dem Willen, thatsächlich aufzuweisen seinen Zorn und kund zu thun die Seite seiner Macht, Gott doch trug in vieler Langmuth Zornesgefässe, bereitet zum ewigen Verderben — so trug er sie — damit er (durch Auswahl aus diesen Zornesgefässen) kund thue den Reichthum seiner Herrlichkeit über Erbarmungsgefässe, welche er zuvor bereitete zur Herrlichkeit. Und an diesen Gedanken knüpft Paulus eng die Ausführung des darin ausgesprochenen Willens Gottes in der Gegenwart mit den Worten: als welche (Erbarmungsgefässe) er auch (dem entsprechend) uns berief nicht nur aus Juden, sondern auch aus Heiden. Und diesen entscheidenden Gedanken begründet er durch das Gotteswort der Schrift: wie er auch im Hosea sagt: berufen werde ich mein Nicht-Volk als mein Volk und die Nicht-Geliebte als Geliebte, und es wird sein an dem Orte, wo der Ausspruch geschah: nicht mein Volk seid ihr, dort werden sie gerufen werden Söhne des lebendigen Gottes; Jesaias aber ruft laut über Israel: falls die Zahl

1) Eine sichere Auflösung des Anakoluthes V. 22. wird für die Exegese unmöglich durch das Schwanken des Textes im Anfange von V. 23. Liest man *καί* nicht, so scheint mir die obige Auflösung die einfachste. Auf jeden Fall ist festzuhalten, dass auch in einem Anakoluthe die wesentlichen und entscheidenden Gedankenelemente ausgesprochen sind.

der Söhne Israels wäre wie der Sand des Meeres — der Rest wird errettet werden. Denn eine Rechnung, vollendend und abkürzend[1]), wird der Herr anstellen auf der Erde und, gleichwie zuvor gesagt hat Jesaias, wenn nicht der Herr Sabaoth uns gelassen hätte ein Samenkorn, wie Sodom würden wir geworden und gleich Gomorrha würden wir gemacht sein.

Damit hat Paulus den jüdischen Gläubigen die eine Seite der räthselhaften Wirklichkeit erklärt. Während das jüdische Bewusstsein der Ueberzeugung lebt, dass die Heilsverheissung Gottes, weil dem Samen Abrahams gegeben, auch an der Gesammtheit des Volkes Israel als dem Samen Abrahams sich verwirklichen müsse (cf. 9, 6): hat er dem jüdischen Bewusstsein den Nachweis geführt, dass grade entsprechend dem vom Anfange der Heilsgeschichte bestehenden Wirkungsgesetze des göttlichen Heilswillens auch in der Gegenwart nur ein Rest, nur ein Bruchtheil des Volkes zum Heil berufen worden und hat zugleich dem jüdischen Bewusstsein das Verständnis für die Thatsache geöffnet, dass zufolge desselben Wirkungsgesetzes des göttlichen Heilswillens, zufolge der freien Auswahl nach Allmachtswillkür, auch Heiden mit dem Bruchtheile Israels zum Heile berufen worden sind.

Nun zieht Paulus im Folgenden das Ergebnis dieses Nachweises. Was bei dieser Sachlage nun also werden wir behaupten? fährt er V. 30 fort. Und antwortet: „dass Heiden, die da Gerechtigkeit nicht erstrebten, Gerechtigkeit erlangten, als Gerechtigkeit aber, die da aus Glauben kommt. Israel aber eine Gerechtigkeitsnorm erstre-

1) Hätte Gott seine Rechnung mit den Juden nicht abgekürzt, abgebrochen, so wäre auch der Rest nicht errettet worden. Cf. den analogen Gedanken Mat. 24, 22. Marc. 13, 20. Der Ausspruch ist auch bei Paulus nicht Ausdruck der richterlichen Strafgerechtigkeit, sondern der Gnade Gottes, wie aus dem Folgenden hervorgeht. Uebrigens glaube ich nicht, dass griechisches Sprachgefühl die Vorstellung: einen Verheissungsspruch verwirklichen (Meyer) mit λόγον ποιῆσαι hätte ausdrücken oder diesen Ausdruck so hätte verstehen können. Man denke an λογοποιεῖν und verwandte Worte.

bend, gelangte nicht zu einer (solchen) Norm".[1]) Grund dafür ist, dass sie nicht aus Glauben, sondern wie aus Werken (eine Gerechtigkeitsnorm erstrebend) anstiessen an den

1) Wegen der Dunkelheit des Ausdruckes νόμος δικαιοσύνης, wegen der Unvollständigkeit des Satzgliedes: ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων, wegen der logischen Unverbundenheit des Satzes προσέκοψαν, die zweifelhaft lässt, ob der Gedanke Grund oder Folge des vorhergehenden sei, ist an dieser Stelle der exegetischen Reflexion viel Spielraum gelassen und die Erklärung der Worte ist so vielfältig, als die Erklärer.

Paulus spricht V. 31 aus, dass das Ziel des religiösen Strebens Israels ein νόμος δικαιοσύνης gewesen sei und dass Israel dieses Ziel (das seinem Streben vorlag) nicht erreicht habe. Er fragt mit dem διὰ τί? nach dem Grunde, weshalb Israel dieses Ziel, d. h. einen νόμος (δικαιοσύνης) nicht erreicht habe. Er giebt auf diese Frage die Antwort: weil nicht in Folge Glaubens, sondern wie (als) in Folge von Werken. Und dieser Gedanke ändert sich nicht, wenn man auch ὅτι mit προσέκοψαν verbindet, da der Inhalt des so entstehenden Gedankens auch nur wäre: ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως. Wollen wir aber das unvollständige Satzglied: ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων aus dem Vorhergehenden ergänzen, so kann das Ergänzungsglied nur sein: ἐδίωξαν νόμον δικαιοσύνης oder διώκοντες νόμον δικαιοσύνης (προσέκοψαν). Und da nun οὐκ ἐκ πίστεως ein objectives Urtheil des Paulus, dem gegenüber aber das ὡς ἐκ ἔργων ein subjectives Bewusstsein Israels bei seinem διώκειν ν. δ. ausspricht: so giebt Paulus mit οὐκ ἐκ πίστεως den mit dem διώκειν verbundenen objectiven Grund an, warum das Streben Israels nach einem νόμος δικαιοσύνης zu dem Ziel eines νόμος (δικαιοσύνης) nicht gelangte, mit ὡς ἐξ ἔργων aber das mit dem διώκειν verbundene subjective Bewusstsein Israels als Grund an, warum das Streben Israels nach einem νόμος δικ. zu dem Ziele eines νόμος δικ. nicht gelangte. Der Gedanke des Paulus ist also: Israel strebte nach einem νόμος δικ., gelangte aber nicht zu einem νόμος (δικαιοσύνης), weil es nicht aus Glauben nach einem νόμος δικ. strebte, sondern wie aus Werken d. h. wie wenn aus Werken ein νόμος δικ. zu erstreben oder zu erreichen wäre. Und Paulus denkt also, dass, wenn Israel ἐκ πίστεως gestrebt hätte, und wenn Israel nur nicht in dem Bewusstsein befangen gewesen wäre, dass ein νόμος δικ. müsse ἐξ ἔργων erstrebt oder erreicht werden: so würde Israel das Ziel eines νόμος δικ. erreicht haben.

Hieraus folgt, dass Paulus bei dem Ausdrucke νόμος δικαιοσύνης an das Mosaische Gesetz nicht gedacht hat. Denn es darf nicht angenommen werden, dass Paulus selber seine Begriffe verkehrt habe. Da nämlich für Paulus das Mosaische Gesetz, mag man es in seiner Wirklichkeit oder seiner Idealität (Meyer) fassen, ein νόμος ἔργων ist

Stein des Anstosses, wie die Schrift sagt: Siehe, ich stelle in Sion hin einen Stein des Anstosses und einen Fels des Aergernisses und wer da auf ihn seinen Glauben setzt, wird nicht zu Schanden werden.

---

und kein *νόμος πίστεως* (cf. 3, 17): so konnte Israel das Mosaische Gesetz *ἐκ πίστεως* weder erstreben noch erreichen, so musste Israel das Mosaische Gesetz *ἐξ ἔργων* erstreben und auch erreichen, wenn es überhaupt zu erreichen war. Paulus muss also unter dem *νόμος δικαιοσύνης* etwas anderes gedacht haben und zwar etwas, das *ἐκ πίστεως* zu erstreben und zu erreichen, das *ἐξ ἔργων* nicht zu erstreben und zu erreichen war. Paulus kann daher unter dem *νόμος δικαιοσύνης* nur eine Gerechtigkeitsnorm ihrem allgemeinen Wesen nach gedacht haben d. h. eine objective, dem Subjecte für seine subjective *δικαιοσύνη* äusserlich (etwa von Gott) gegebene Norm, damit das Subject dieser objectiven Norm sich unterwerfend und ihr dienend subjective Gerechtigkeit gewinne. Und dahin führt der Ausdruck auch sprachlich. Denn das nicht-artikulirte Wort *νόμος* drückt den Begriff allgemein und qualitativ aus, das, was ein Gesetz, eine objective Norm ist für das subjective religiöse Verhalten. Paulus will aber nicht den Gedanken ausdrücken, dass Israel nach subjectiver Gerechtigkeit, sondern den, dass Israel nach einer objectiven Norm für (subjective) Gerechtigkeit gestrebt und dass es eine solche objective Norm nicht erreicht habe. (cf. dagegen Röm. 2, 14. 15 *ἐν ταῖς καρδίαις*.)

Wenn aber Paulus dies denkt, wenn er die Möglichkeit setzt, dass Israel eine Norm für Gerechtigkeit bei richtigem Streben hätte erreichen können, so muss dem Paulus bei dem allgemeinen Begriffe einer Gerechtigkeitsnorm eine bestimmte Wirklichkeit des allgemeinen Begriffes vorgeschwebt haben. Und diese bestimmte Wirklichkeit ist eben: *ἡ πίστις*. Denn die *πίστις* denkt Paulus als einen *νόμος δικαιοσύνης*, nicht etwa nur da, wo er den Ausdruck in analogem Sinne gebraucht (3, 17), sondern wo er die *πίστις* als die objective, von Gott aufgestellte Norm des religiösen Verhältnisses denkt, als das objective Princip der *δικαιοσύνη* (Gal. 1, 23; 3, 23. 25. Röm. 3, 31).

Nun ist der Gedanke der Stelle klar. Israels religiöses Streben war es, sagt Paulus, eine objective, von Gott gegebene, feste Norm für (subjective) Gerechtigkeit zu gewinnen, aber es gelangte nicht zu diesem Ziel seines Strebens, zu einer solchen objectiven Norm, weil sein Streben ein verkehrtes war, weil es eine Norm für Gerechtigkeit nicht in Folge Glaubens erstrebte, sondern in Folge des Bewusstseins, wie wenn sie aus Werken zu erstreben wäre. Und eben weil Israel von diesem Bewusstsein befangen strebte, so stiess es an auf dem Wege zum Ziel an den Stein des Anstosses d. h. es verwarf im Unglauben denjenigen, der den Glauben und die Gerechtigkeit aus Glauben als einen *νόμος δικαιοσύνης* für Israel brachte. Wir sehen daher auch, dass der Gedanke :

Damit ist nun Paulus in seiner Entwicklung zu der anderen Seite jener für die jüdischen Gläubigen so schmerzlichen und räthselhaften Wirklichkeit gekommen und zur Beantwortung der Frage: weshalb ist dem Israel, dem Samen Abrahams, der von Gott die Verheissung des Heils hat, der Fels des Heils zum Fels des Aergernisses geworden, wesshalb hat Israel nicht geglaubt?

Auch die Beantwortung dieser Seite der Frage beginnt Paulus wieder mit einer Wendung an das Gemüth der jüdischen Gläubigen, die sein Herzensinteresse an dem Heile Israels und seine Anerkennung ihres religiösen Eifers bekundet. Brüder, versichert er, die Lust sicherlich meines Herzens und meine Bitte zu Gott ist für sie zur Heilserrettung. Denn ich zeuge ihnen, dass sie Eifer haben um Gott. Aber, setzt er sofort in schmerzlicher Resignation hinzu, ohne Erkennen. In Verken-

---

προσέκοψαν sqq. nicht als Grund, sondern als Folge des verkehrten Strebens Israels gedacht ist. Und damit wäre allerdings die Möglichkeit gegeben, dass Paulus das Verbum προσέκοψαν auf ὅτι bezogen hätte. Weshalb, so hätte Paulus gedacht, gelangten sie nicht zu einer Norm (für Gerechtigkeit)? Weil sie, nicht aus Glauben, sondern wie aus Werken eine Gerechtigkeitsnorm erstrebend, anstiessen an den Stein des Anstosses. Und damit wäre allerdings auch noch eine zweite Möglichkeit gegeben, dass Paulus das ὡς zum Ausdrucke seines Bewusstseins vom Wesen Israels gebraucht, dass er weiter nur ὄντες ergänzt (Gal. 3, 9. 10) und den ganzen Gedanken so gedacht hätte: Israel, obwohl strebend nach einer Gerechtigkeitsnorm, gelangte nicht zu einer solchen Norm, weil sie, nicht aus Glauben, sondern als aus Werken seiend, anstiessen an den Stein des Anstosses etc.

Woher aber doch bei alledem dieser eigenthümliche Gedanke: Israel, obwohl strebend nach einer Gerechtigkeitsnorm, gelangte nicht zu einer Norm? Offenbar will Paulus mit diesem Ausdrucke das eigenthümliche Wesen Israels kennzeichnen und andeuten, dass Israel in der Schwäche seines sinnlichen Bewusstseins nach einer äusseren, fest gegebenen, objectiven Norm für seine subjective Gerechtigkeit strebte, weil Israel nur dann, wenn ihm die δικαιοσύνη in der Form eines νόμος, einer festen, objectiven, dem Subjecte bestimmt gegenständlichen Norm gegeben war, seiner subjectiven δικαιοσύνη glaubte gewiss sein zu können. Nur, wenn wir den eigenthümlichen Ausdruck νόμος δικαιοσύνης hier wie den Ausdruck τύπος διδαχῆς Röm. 6, 17—19a verstehen, begreifen wir seinen Gebrauch an dieser Stelle.

nen[1]) nämlich der Gottesgerechtigkeit und im Bestreben die eigene festzustellen, haben sie der Gerechtigkeit Gottes sich nicht unterworfen. Damit hat Paulus in dem Mangel an richtiger Erkenntnis des Wesens der Gottesgerechtigkeit den Grund für das Festhalten Israels an der eigenen Gerechtigkeit und für den Unglauben Israels angegeben, wie er der menschlichen Betrachtungsweise zunächst sich darstellt. Und nun erläutert er V. 4—15, worin diese ἀγνοία Israels bestehe, darin nämlich, dass Ende eines Gesetzes[2]) (als Gerechtigkeitsprincipes) Christus ist zur Gerechtigkeit für Jeden, der da gläubig ist. Gesetzesende aber ist Christus wegen des sich aufhebenden Gegensatzes zwischen der Gesetzesgerechtigkeit in Moses und der Gerechtigkeit in Christo. Und diesen stellt Paulus in Worten der Schrift dar, damit in seiner Darstellung nicht subjective Meinung, sondern objective Wahrheit erkannt werde. Denn Moses, so begründet Paulus V. 4, schreibt als das Wesen der Gerechtigkeit, die da aus Gesetz kommt, dass der durch die That sie — die δικαιώματα τοῦ νόμου — erfüllende Mensch das Leben haben wird in ihnen." Die aus Glauben kommende Gerechtigkeit aber redet so: sprich nicht in deinem Herzen: wer wird hinaufsteigen in den Himmel d. h. um Christum herabzuführen, oder wer wird hinabsteigen in den Scheol d. h. um Christum aus Toten heraufzuführen, sondern was spricht sie? Nahe ist dir das Wort in deinem

1) Unberechtigt ist es, das ἀγνοεῖν, wie auch Volkmar thut, als ein schuldvolles Verkennen aufzufassen. Wenn Paulus auch gewiss anderswo die Schuld Israels in seinem Unglauben anerkannte — hier, wo er den Unglauben Israels als Mittel in der Heilsteleologie darstellt, hat er die Absicht, von der Schuld Israels nur mit der äussersten Schonung zu reden. Paulus stellt zunächst nur die Thatsache auf, wie sie vom Standpunkte menschlicher Betrachtung sich anschaut, bis er dann von 10, 16—11, 32 diese Thatsache in die Teleologie des göttlichen Heilswillens erhebt. (cf. Ztschrift f. wiss. Theol. 1872 p. 455. Auch Lipsius l. l. hat im Grunde dieser Auffassung zugestimmt.)

2) D. h. dessen, was Gesetz ist. Den scharfen Unterschied der griechischen Schriftsprache zwischen νόμος (ein Gesetz) und νόμος τις (irgend ein Gesetz) kann die deutsche Schriftsprache nicht ausdrücken. Sie bedarf, dass der Ton hinzutrete.

Munde und in deinem Herzen d. h. das Wort des Glaubens, das wir verkünden, dass, falls du wirst bekannt haben mit deinem Munde, dass Herr ist Jesus, und gläubig wirst geworden sein in deinem Herzen, dass Gott ihn erweckte aus Toten, so wirst du gerettet werden.[1]) Denn mit dem Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit, mit dem Munde aber bekannt zur Errettung. Dieses entscheidende Ergebnis aber aus dem Schriftworte und seine Deutung durch Paulus wird wieder durch ein Schriftwort begründet, in welchem zum weiteren Erweise von V. 4 (*παντὶ τῷ πιστεύοντι*) das Moment der Universalität in der Glaubensgerechtigkeit herausgehoben wird. Denn die Schrift spricht, heisst es, Jeder, der da seinen Glauben auf ihn setzt, wird nicht zu Schanden werden. Denn es ist kein Unterschied des Juden sowohl, als des Hellenen; denn es ist ein und der-

---

1) Auch Verf. hat an seiner Erklärung festgehalten (cf. z. Evang. des Paulus und Petrus p. 157), dass der Unglaube, der hier gezeichnet wird, der Unglaube ist an die Allmacht Gottes (Röm. 4, 20. 21) der den himmlischen Christus auf die Erde herabführt, damit er in Jesu Fleisch werde, und der den Kreuzestoten Christus aus dem Scheol heraufführt, und damit auch Jesum, das *σῶμα Χριστοῦ*, aus Toten, auferwekt.

Grimm (Ztschrft. f. wiss. Theol. 73 p. 55.) weist jede Beziehung des Gedankens auf die Menschwerdung des Herrn ab. Aber die Umformung des Gedankens des Paulus, zu welcher seine Erklärung ihn drängt, verräth die Schwäche derselben. Grimm behauptet: V. 9 werde als Inhalt des Glaubens und seiner Aeusserung, des Bekenntnisses, die Auferstehung Jesu und die durch sie vermittelte Herrschaft Jesu (*κύριον Ἰησοῦν*) genannt. Aber warum kehrt doch Grimm die Vorstellungsreihe des Paulus grade um und zieht in ein Glied zusammen, was Paulus in zwei Glieder getrennt hat? Grimm behauptet ferner: V. 6 enthalte: Niemand kann in den Himmel steigen und durch Herabbringung Jesu den handgreiflichen Beweis geben, dass er sich im Himmel befindet. Aber warum verkehrt doch Grimm die Form *Χριστός*, welche Paulus absichtlich zum Ausdrucke seiner Anschauung gebraucht hat, in die Form *Ἰησοῦς*, die seiner Erklärung entsprechen möchte? Wollte aber Grimm mit Philippi behaupten, dass Paulus die *κυριότης* nie in Beziehung zur Menschwerdung gesetzt habe, dass also das „*κύριος Ἰησοῦς* V. 9" auf das „*Χριστὸν καταγαγεῖν* V. 6" nicht bezogen sei: so möchte sich diese Behauptung auch gegenüber 1. Kor. 12, 3 nicht festhalten lassen.

selbe Herr aller, Reichthum ausströmend auf alle und jede, die ihn anrufen. Denn Jeder, der da den Namen des Herrn mag anrufen, wird errettet werden. Wenn aber diese Universalität zum Wesen der Glaubensgerechtigkeit gehört, so ist damit also (*οὖν* V. 14) auch eine universelle Verkündigung gefordert. Wie nun also bei dieser universellen Bestimmung des Glaubens, folgert daher Paulus, mögen sie anrufen, an den sie nicht gläubig wurden; wie aber mögen sie gläubig werden an den, von dem sie nicht hörten; wie aber mögen sie hören ohne einen, der da verkündigt; wie aber mögen sie verkündigen, falls sie nicht als Apostel gesandt sind, gleichwie die Schrift sagt: wie lieblich die Füsse derer, die da Heilsames frohverkündigen?

Damit hat Paulus den Wesensunterschied einer Gerechtigkeit, die aus einem Gesetze, und einer Gerechtigkeit die aus Glauben kommt, aufgewiesen. Die eine gründet sich auf ein Gesetzesgebot und fordert die That des Menschen, der in einem äusseren Werke das Gebot zur Erfüllung bringen soll; die andere gründet sich auf ein Verkündigungswort und fordert den Glauben des Menschen der in innerer Herzenshingabe an das Wort Gottes desselben gewiss sein und diese Gewissheit bekennen soll. Und während das Gesetz (Mosis) nur denen Gerechtigkeit verheisst, die seine Gebote durch die That erfüllen, verheisst der Glaube Gerechtigkeit und Leben allen nur Gläubigen. Bei diesem Gegensatze der Aeusserlichkeit und Besonderheit mit der Innerlichkeit und Allgemeinheit hebt die eine Gerechtigkeit die andere auf. Und so hat denn Paulus bewiesen, dass Ende eines Gesetzes ist Christus zur Gerechtigkeit für Jeden, der da gläubig ist, (V. 4) und damit hat denn Paulus auch das Wesen der *ἄγνοια* Israels dargestellt (V. 3).

Jetzt wendet er sich zu der entscheidenden Vorstellung zurück, zu dem: *οὐχ ὑπετάγησαν* (V. 3) und sucht die entscheidende Frage nach dem Grunde des Unglaubens Israels zu lösen (10, 16 — 11, 11. 12).

Aber nicht Alle gehorsamten dem Evangelium, heisst

es mit Aufnahme des Grundgedankens von V. 11—15 und dem *παντὶ τῷ πιστεύοντι* V. 4. Das befremdende der Thatsache selbst löst Paulus sofort durch Hinweis auf ein Prophetenwort, das diesen Unglauben vorverkündet. Jesaias nämlich spricht: Herr, wer wurde gläubig dem uns Hören[1]?! Im Gegensatze zu diesem Worte des Propheten das den Grund des „*οὐ πάντες ὑπήκουσαν*" auf ein *οὐκ ἐπίστευσαν* zurückführt, lässt nun Paulus von einem Gegner einen anderen Grund aufstellen, den er aber sofort als einen irrigen abwehrt[2]. Aber ich behaupte — so lässt Paulus einwerfen — doch nicht etwa sie hörten nicht? Nein vielmehr — so begründet Paulus mit freudigem Selbstgefühl sein *μή* — über die ganze Erde hin ging aus ihre Stimme, und zu den Enden der Welt ihre Gottesworte. An Stelle des abgewiesenen Grundes stellt aber der abgewiesene Gegner einen anderen für den Unglauben Israels auf. Aber ich behaupte, entgegnet er, — doch nicht Israel erlangte keine Kenntnis? (von dem Evangelium, das über die Welt hin allen ohne Unterschied solle verkündet werden, Juden wie Heiden und glaubte deshalb einem solchen Evangelium nicht)[3]. Zur Abwehr auch dieses Grundes weist Paulus den judenchristlichen Gegner auf die Schrift hin. Als der erste spricht Moses: Ich werde euch in Eifer setzen an einem Nicht-Volke, an einem unverständigen Volke werde ich euch in Zorn setzen, Jesaias

1) *Ἀκοή* ist hier, wie Gal. 3, 2. 4, subjectiv = das Hören. Die Worte V. 17 aber hätten wohl vor V. 16, haben aber nicht nach V. 16 eine Berechtigung im Zusammenhange einer paulinischen Gedankenbewegung. Denn sie zeigen den Entstehungsgrund des Glaubens der Menschen auf, während Paulus sich anschickt, den Grund für den Unglauben Israels aufzusuchen. Uebrigens haben schon die Alten, welche *Χριστοῦ* entweder in *θεοῦ* änderten oder ganz wegliessen, mit Recht gesehen, dass „*ἡ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ*" eine nicht-paulinische Vorstellung ist. Doch könnte man sich für die Aechtheit der Worte auf 11, 6 berufen, um einen Seitensprung des paulinischen Denkens zu rechtfertigen, wenn diese Worte echt wären.

2) Diesen Sinn der eigenthümlichen dialektischen Formel: (*ἀλλὰ*) *λέγω-μή* etc. muss man sich klar machen, um die folgende Entwicklung bis 11, 11 im Sinne des Paulus zu verstehen.

3) Zum Sinne cf. Jes. 42, 9; Joh. 13, 19; 14, 29.

aber erkühnt sich sogar und spricht: gefunden wurde ich von denen, die mich nicht suchen, offenbar wurde ich denen, die nach mir nicht fragten. Zu Israel aber gewendet spricht er: den ganzen Tag breitete ich meine Hände aus zu einem ungehorsamenden und widerredenden Volke[1]).

Wir sehen hier aus der Form der ausgesprochenen Gedanken die Absicht des Paulus in seiner Gedankenbewegung. Dieser ist V. 16 an den entscheidenden Punkt seiner Ausführung gekommen, die andere Seite der räthselhaften und schmerzvollen Wirklichkeit, den Unglauben des Volksmehrs von Israel auf seinen Grund zurückzuführen und zwar auf einen Grund, bei welchem seine Versicherung *οὐκ ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ ϑεοῦ* (9, 6) ihre Wahrheit aufzeige. Um aber nun die Anerkennung des wahren Grundes jener räthselhaften Wirklichkeit, auf welche für ihn zum Zweck der Versöhnung der jüdischen Gläubigen alles ankommt, richtig vorzubereiten, stellt er die unwahren Gründe, mit denen eine oberflächliche und irreligiöse Betrachtung jene Thatsache sich erklären will, in dialektischer Bewegung selber sich gegenüber, um durch Abweis der möglichen Gründe die endliche Anerkennung des wahren Grundes vom Denken der jüdischen Gläubigen zu erzwingen. Und so hat denn nun Paulus zwei Erklärungsgründe, mit denen eine oberflächliche, nicht religiös denkende Betrachtungsweise jener räthselhaften

1) V. 19b und V. 20 und wieder VV. 19b 20 und V. 21 müssen in gleichem Grundsinne verstanden werden. Die Verse sollen beweisen, dass der Erklärungsgrund für den theilweisen Unglauben Israels (V. 16), der hergenommen werde aus dem: 'Ισραὴλ οὐκ ἔγνω' Israel erlangte keine Kenntnis von dem universalen Evangelium, nicht stichhaltig sei. Denn schon in Mose habe Gott zu Israel gesprochen: Ich werde euch in Eifer setzen an einem Nicht-Volke, in Jesaias aber habe Gott sogar gesprochen einerseits: gefunden wurde ich von denen, die mich nicht suchen; andererseits zu Israel gewendet: den ganzen Tag breitete ich meine Hände aus zu einem ungehorsamen und wiedersprechenden Volke. So habe also Israel Kenntnis erlangt von einer Verkündigung Gottes sowohl an die Heiden, obwohl sie Gott nicht suchten, als auch an Israel, obwohl es Gott nicht gehorsame.

Thatsache des Unglaubens Israels sich begnügt, zurückgewiesen. Bei Israel selber den Grund zu suchen in dem Sinne, dass der ungläubige Theil Israels von dem universalen Evangelium keine Kunde oder doch keine auf dasselbe vorbereitende Kenntnis empfangen habe, erklärt jene räthselhafte und schmerzliche Thatsache nicht.

Damit wendet sich Paulus zur Entgegenstellung eines anderen möglichen Grundes, den eine schon tiefere, religiöse Betrachtung geltend macht, wenn sie jene Thatsache auf den Willen Gottes zurückführt. Ich behaupte nun also, fährt Paulus fort, bei dieser Sachlage, wo als Grund des *οὐ πάντες ὑπήκουσαν* weder behauptet werden kann: sie hörten das Evangelium nicht, noch Israel kannte das Evangelium nicht — doch nicht etwa es verstiess Gott sein Volk? Diese Folgerung ist unter der Voraussetzung ausgesprochen, dass der ungläubig gebliebene Theil Israels das Volk Gottes darstelle und die Wirklichkeit seines Unglaubens doch auf den weltgestaltenden Willen Gottes müsse zurückgeführt werden. Aber diese Voraussetzung ist irrig und irreligiös. Weder ist das Mehr Israels das Volk Gottes, noch kann eine richtige Anschauung von Gott eine Verstossung des einmal von Gott erwählten Volkes von seiten Gottes denken. Darum weist Paulus diese Folgerung mit Abscheu zurück und begründet den Zurückweis durch Widerlegung der falschen Voraussetzungen. Das sei ferne! wehrt Paulus ab. Denn ja auch Ich bin Israelite, aus dem Samen Abrahams, dem Stamme Benjamins. Und er fährt nun fort, den in diesem Ausspruche liegenden Gedanken asyndetisch anknüpfend: Nicht verstiess Gott das Volk sein, welches er zuvorerkannte[1]. Den Beweiss hierfür — dass Gott nicht

1) Meyers Deutung des *καὶ γὰρ ἐγὼ* etc., dass die Worte das *μὴ γένοιτο* motiviren, insofern Paulus jenes *ἀπώσατο* schon als ächter Israelit patriotischer Weise nicht einräumen konnte, müsste ausgedrückt sein: *καὶ γάρ εἰμι Ἰσραηλίτης . . . οὐ γὰρ ἀπώσατο* = etenim Israelita sum. Durch Eintritt des *ἐγώ* heissen jedoch die Worte: nam etiam ego sum Israelita. Diese Worte hätten aber in der Erklärung Meyers nur einen Sinn, wenn der Gedanke wäre: denn ich bin auch Israelite

das Volk verstossen hat, welches er zuvor erkannte — liefert Paulus aus der Schrift. Oder wisst ihr nicht, fährt er fort, was beim Elias die Schrift spricht? Wie er bei Gott eintritt gegen Israel: Herr, deine Propheten tödteten sie, deine Altäre stürzten sie und ich blieb allein übrig und sie suchen mein Leben. Dagegen aber, was sagt zu ihm der Gottesspruch: Uebriggelassen habe ich mir selber 7000 Männer, die da kein Knie beugten dem Baal. Aus dieser Wirkungsweise des göttlichen Heilswillens zieht Paulus V. 5 für die Gegenwart den Schluss: Gleicherweise nun also wurde auch in der gegenwärtigen Zeitfrist ein Ueberbleibsel nach Gnadenauswahl[1]). Damit hat Paulus nun bewiesen, dass die Thatsache V. 16 durch den Grund eines: *ἀπώσατο ὁ ϑεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ* nicht erklärt werden könne, weil ja ein Theil des Volkes nicht verstossen ist,

. . und ziehe deshalb die — gleiche Folgerung. Den Gedanken des Paulus aber offenbart das folgende Asyndeton = denn auch ich, der *ποτὲ ϑεόμαχος*, bin ein leuchtendes Beispiel, dass Gott sein Volk, die Israeliten — etwa um seines Unglaubens willen — nicht verstösst d. h. sein Volk, welches er zuvorerkannte, wie mich. Denn das: *ὃν προέγνω* kann an dieser Stelle wegen des Zusammenhanges (cf. V. 4. 5) nicht Bestimmung, sondern nur Beschränkung des Begriffes *ὁ λαὸς αὐτοῦ* sein.

1) Mir will V. 6 als eine zwiefältig (Gal. 4, 25) ausgesponnene Reflexion über den Gedanken des Paulus V. 5 erscheinen, etwa um die Verknüpfung von Gnade und Werk im religiösen Bewusstsein der Judenchristen zu Gunsten der Gnade zu entscheiden. Natürlich wird die Reflexion des Exegeten immer einen Grund finden können, um einen solchen Seitensprung des paulinischen Denkens als passend oder nothwendig für den Zusammenhang darzustellen. In der Gedankenbewegung aber des Paulus scheinen die Worte beziehungslos nach rückwärts und vorwärts, man müsste denn behaupten, Paulus habe dieselben auf einen Gedanken im Bewusstsein dessen bezogen, der V. 1 die Folgerung: *ἀπώσατο ὁ ϑεός* aus der Voraussetzung gezogen, dass Gott sein Volk um seines Werkes willen d. h. um seines Unglaubens willen verstossen habe, und wolle nun betonen, dass auch die Auswahl in Folge nicht Werkes, sondern Gnaden geschehen sei. Oder man könnte sagen, Paulus, der an dieser Stelle auf den Grundgedanken des ersten Theiles der Ausführung V. 6—29 zurückgeht, habe die Gelegenheit nicht vorübergehen lassen wollen, diesen Grundgedanken zu repetiren.

dass also jener Grund anders gefasst werden müsse, wenn er ein Richtiges aussprechen solle. Diese richtige Fassung stellt nun Paulus als Ergebnis der vorhergehenden Gedankenbewegung auf. Was ist denn nun also das Ergebnis? fragt Paulus. Und antwortet: wonach Israel gestrebt hat (entweder Gerechtigkeit vor Gott zu erringen (9, 31. 32) oder als Volk Erbe der Verheissungsgüter zu werden,) das hat es nicht erreicht; die Auswahl aber hat es erreicht, die übrigen aber wurden mit Blindheit angethan, wie die Schrift sagt: es gab ihnen Gott einen Geist der Betäubung, Augen um nicht zu sehen, Ohren um nicht zu hören, bis auf den heutigen Tag[1]).

So hat denn Paulus nachgewiesen, dass die widerspruchsvolle und schmerzliche Wirklichkeit des Unglaubens der Masse Israels nur als eine That Gottes selbst, dass die Unwissenheit Israels (10, 3) nur als eine Blendung durch Gott könne begriffen werden. Aber hiermit bleibt das Räthsel noch immer ungelöst. Denn nun erhebt das teleologische Denken sofort die Frage nach dem Zwecke dieser Blendung Israels. Und erst die Angabe des Zweckes Gottes in dieser Blendung giebt den wahren Erklärungsgrund für die Thatsache des Unglaubens der Nichtauswahl Israels. Ich behaupte nun also, fährt Paulus unmittelbar fort, bei dieser Sachlage, wo Gott die übrigen blendete — doch nicht sie stiessen an, damit sie fielen? Diese Folgerung ist nun freilich unter der nicht unrichtigen Voraussetzung gezogen, dass jene Thatsache der Wirklichkeit in Wahrheit nur begriffen werde, wenn sie als Zweck Gottes aufgezeigt sei, aber diese Voraussetzung verfehlt es darin, dass sie irreligiös Ungöttliches als Zweck Gottes setzt, und vergisst, dass in der göttlichen Welt-

1) Die Behauptung des Verf. (Ztschrft f. wiss. Theol. 72 p. 455), dass Paulus V. 9. 10 weder überhaupt, noch grade hier (cf. 9, 1—5) gesprochen haben könne, (cf. auch den Widerspruch von V. 10 mit V. 16—32), scheint wenigstens die Zustimmung von Lipsius gefunden zu haben. (Protestantenbibel II, 589). Die Worte schliessen sich übrigens an die aus der Erzählung von der Kreuzigung (Mat. 27, 34. 48) allbekannten Worte Pslm 68, 22!

waltung die unmittelbaren Zwecke immer wieder zu Mitteln werden für den Endzweck. Daher weist Paulus auch diesen Erklärungsgrund für den Unglauben Israels noch zurück und stellt ihm nun endlich den rechten Grund gegenüber, der den Unglauben Israels innerhalb der göttlichen Heilsweltordnung teleologisch als Mittel für den göttlichen Endzweck begreift. Das sei ferne! ruft Paulus aus, sondern durch ihre Verfehlung (V. 16. 9, 32. 33) kam Heilserrettung den Heiden, um sie (wieder) in Eifer zu setzen d. h. der Unglaube Israels ist als That Gottes auch Zweck Gottes, aber dieser Zweck ist nur Mittel für einen anderen Zweck, den Heiden die Heilserrettung zu vermitteln, wie auch dieser weitere Zweck nur wieder Mittel wird für den Endzweck, durch die Errettung der gläubig gewordenen Heiden auch Israel zum Glauben und zur Errettung in Eifer zu setzen. Damit hat Paulus endlich den letzten und wahren Erklärungsgrund für den Unglauben des Volksmehrs von Israel gewonnen. Er hat das Räthsel der befremdenden Thatsache für das religiöse Bewusstsein des jüdischen Gläubigen gelöst, dadurch dass er die Thatsache in religiöser Anschauung als den Willen und die That Gottes und diese That Gottes als Mittelzweck innerhalb der Heilsweltordnung Gottes nachgewiesen hat, als Mittel zur Beseligung der Heiden. Aber er hat auch zugleich diesen Zweck der Heilserrettung der Heiden schon wieder als Mittelzweck für einen Endzweck aufgezeigt, den, die Juden zum Glauben zu reizen, um ebenfalls zum Heile errettet zu werden. Und mit dieser Andeutung hat er begonnen die letzte Lösung vorzubereiten, durch die Aussicht auf die endliche Errettung auch des ungläubigen Israel den Schmerz des national empfindenden Gemüthes zu stillen, ja diesen Schmerz zu erhebender Freude umzuwandeln. Denn war der Unglaube der Juden nicht etwa der Juden Schuld sondern Gottes That zum Heil der Heiden, so dringt in das jüdische Gemüth die erhabene Freude, dass Israels Leiden der Welt Seligkeit geworden ist und die Hoffnung steigt im Gemüthe auf, dass wenn einmal Israels gottgestaltetes Schicksal Mittel ist für die Gestaltung

des Weltschicksals, dann auch der dereinstige Glaube Israels noch viel grösseres Heil der Welt bringen werde, als sein Unglaube gebracht hat. Das ist es, was Paulus daher unmittelbar an den letzten wahren Erklärungsgrund anknüpft. Wenn aber ihre Verfehlung, so schliesst er, Reichthum der Welt und ihre Minderung Reichthum der Heiden geworden, um wie viel mehr wird es ihre Vollheit sein!

Aber hier ist nun zu beachten, dass, logisch betrachtet, mit V. 12 eine neue Wendung des Gedankens eingetreten ist, auf welche die Worte *εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς* vorbereitet haben. Denn mit V. 11 ist auch im Bewusstsein des Paulus die Entwicklung beendet, in welcher der wahre Grund für den Unglauben des Gesammtvolkes angegeben ist. Hieran schliesst sich das letzte Glied in der Ausführung des Thema, dass endlich auch ganz Israel wird errettet werden und damit die Verheissung an Israel wird zur Erfüllung gekommen sein. Die Gewissheit dieser Zukunftsaussicht wird mit dem Gedanken eingeleitet, dass, wenn doch Israels Geschick Mittel ist für die Gestaltung des Weltgeschickes und wenn nun die Wirklichkeit beweist, dass Israels Unglaube schon Errettung der Heiden geworden, so um so mehr zu schliessen sei, dass Israels Glaube und Errettung Heilsvollendung der Welt bringen werde.

Bei dieser Wendung des Gedankens richtet Paulus seine Rede an die Heiden. Denn hier, wo Israels Verfehlung und Verstossung (in der Heilsordnung Gottes) als Mittel des Heils für die Heiden sich darstellt, hat die Mahnung an die Heiden ihr Recht, über das theilweise und zeitweise verstossene Israel sich nicht zu überheben und zu frohlocken. Wir müssen dabei voraussetzen, dass in Rom die gläubigen Heiden, wie es begreiflich ist, und zwar grade die dem Evangelium des Paulus zugewandten Heiden über den Unglauben und die Ausstossung Israels in unedler Weise jubelten, als ob Gottes heilsweltordnender Wille die erwählten Heiden an Stelle der verworfenen Juden zum Volke des Heils berufen habe, müssen voraussetzen, das grade dadurch der national religiöse Schmerz

der Judenchristen zur Verbitterung gesteigert, und die Spaltung der Gläubigen in verschiedene Gemeindekreise wesentlich verursacht wurde. Mit V. 12 also, mit dem Schlusse von der Gegenwart, wo der Unglaube der Juden und ihre Minderung den Heiden und der Welt Heilserrettung gebracht habe, auf die Zukunft, wo der Glaube der Juden und ihre Ergänzung der Welt und den Heiden grösseres Heil bringen müsse, wendet sich Paulus an die Heiden mit der Mahnung ihren Uebermuth gegen die Juden fahren zu lassen. Und auch diese Wendung geschieht in dem Interesse, mit seinem Evangelium und mit ihm selber das Gemüth der Judenchristen zu versöhnen, das zu dem Misstrauen geneigt sein konnte, es habe Paulus und sein Evangelium jenen herzkränkenden Uebermuth hervorgerufen. Euch aber sage ichs den Heiden, fügt er ein, damit diese beherzigen, was er eben gesagt hat und im Zusammenhange damit weiter sagen wird. Er verkündet ihnen zunächst, dass ganz in diesem Sinne der göttlichen Heilsweltordnung, welche die Heilsvollendung der Welt von der Heilserrettung Gesammtisraels abhängig gemacht hat, auch er sein Heidenapostolat führe. Grade insoweit nun also (bei der V. 12 ausgesprochenen Sachlage) ich — im Gegensatze zu den andern, den Judenaposteln — Heidenapostel bin, so verherrliche ich meinen Dienst in dem Begehren, ob ich wohl möchte in Eifer setzen mein Fleisch und erretten etliche aus ihnen[1]). Warum aber nun grade Paulus

1) In dem Hauptsatze: δοξάζω τὴν διακονίαν μου, εἴπως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα ist εἴπως, wie sonst, Ausdruck eines subjectiven Zweckes, dessen Verwirklichung das Subject nicht von seinem, sondern von einem andern, von Gottes Willen abhängig weiss. Beide Glieder des Hauptsatzes sind dem Nebensatze ἐφ' ὅσον ... ἀπόστολος gegenüber als logische Einheit zu denken. Das ἐφ' ὅσον bezieht und beschränkt nun den Hauptsatz auf den Nebensatz nicht im zeitlichen Sinne. Denn das würde ein Unmögliches setzen, eine Zeit, in welcher Paulus aufhören würde Heidenapostel zu sein (cf. Gal. 4, 1. 1 Kor. 7, 39. Röm. 7, 1). Das ἐφ' ὅσον drückt also eine logische Beziehung und Beschränkung des Hauptsatzes auf den Nebensatz aus (cf. Mat. 25, 40. 45.) Der Gedanke ist also: Ich verherrliche (thatsächlich) meinen Aposteldienst mit dem Wunsche, Juden zu erretten, insoweit ich Heidenapostel bin. Die Wahrheit dieses Gedankens gründet sich

als Heidenapostel seinen Dienst mit dem Wunsche so energisch betreibt und verherrlicht, um Juden in Eifer zu setzen und zu erretten — das begründet er dadurch, dass von dem Glauben der Juden das endliche Heil der Heiden und der Welt abhängig ist. Denn wenn, spricht er, ihre Verstossung Versöhnung der Welt wurde, was wird ihre Aufnahme sein anders, als Leben aus Toten?

Aber wenn Paulus nun ausgesprochen hatte, dass die Errettung der Heiden auch nur Mittelzweck sei in der göttlichen Heilsweltordnung zu dem Endzwecke das ungläubige Israel in Eifer zu setzen; wenn er deshalb den Heiden kund gethan hatte, dass er seinen Dienst so energisch betreibe, um dies ungläubige Israel in Eifer zu setzen, weil ihre Annahme endlich das höchste Heilsgut bringen werde; so tritt er damit einer Anschauung der Heiden entgegen, welche gestützt auf die vorliegende Thatsache der Wirklichkeit in ihrem Verstande die Folgerung gezogen haben (cf. V. 25: ἵνα μὴ ἦτε παρ᾽ ἑαυτοῖς φρόνιμοι), dass Gott das ungläubige Israel ein für allemal verstossen,

darauf, dass das Heilsendschicksal der Heiden durch die Errettung der Juden bedingt ist. Deshalb verherrlicht also Paulus seinen Dienst mit dem Zwecke Juden zu erretten grade im Interresse der Heiden. Die Hervorhebung des ἐγώ stellt aber den Paulus den anderen Aposteln, den Judenaposteln, gegenüber. Dass die übrigen, die Judenapostel, ihr Amt verherrlichen um Juden zu erretten — das versteht sich. Dass aber Paulus als Heidenapostel dies thut, das ist das Eigenthümliche, das nicht Erwartete. Daraus erklärt sich nun das affirmative μέν. Haupt- und Nebensatz stehen in kausalem Verhältnisse; aber sie verhalten sich adversativ. Man sollte denken, Paulus verherrliche seinen Dienst, um Juden zu erretten im Interesse der Juden, nicht der Heiden. Darum hebt Paulus die Wirklichkeit des adversativen Grundes durch μέν hervor. Es ist, wie das μέν des concessiven Kausalsatzes. Das οὖν endlich nimmt den durch V. 18a unterbrochenen Gedanken V. 12 wieder auf. Denn eben darauf, dass das Heil der Heiden, durch den Glauben des jetzt noch ungläubigen Israel bedingt ist, beruht es, dass Paulus grade insoweit eben er Heidenapostel ist, seinen Dienst verherrlicht mit dem Streben, Juden zu erretten.

Der Gedanke ist eine feine Wendung, um den heidnischen und jüdischen Gläubigen zu sagen, dass Paulus seinen Heidenapostelsdienst so energisch betreibe für die Juden im Interesse der Heiden, dass das Schicksal der Heiden eben bedingt sei durch das der Juden.

und die Heiden an ihre Stelle gesetzt habe. Gegen diese Selbstklugkeit der Heiden, den Grund ihres übermüthigen Frohlockens, wendet er sich nun im weiteren Fortschritte des Gedankens. Wenn aber der Erstlingskuchen heilig, so auch die Masse, und wenn die Wurzel heilig, so auch die Zweige. Wenn aber etliche der Zweige ausgebrochen wurden, du aber, ein Wildölbaumsschoss, eingepfropft wurdest an ihrem Orte und Mitgenosse wurdest der Wurzel und der Fettigkeit des Oelbaums: so überhebe dich nicht der Zweige; wenn du dich aber überhebst, bedenke, nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel dich. Damit hat Paulus die Heiden zunächst darauf hingeführt, dass, wenn sie auch sich rühmen möchten an der Stelle der ausgebrochenen Zweige zu stehen, sie doch in demüthiger Bescheidenheit anerkennen müssen, dass sie nur von der heiligen Wurzel Israels getragen werden. Dem werden nun wahrscheinlich also bei dieser Sachlage, wo wilden Oelbaums Schösslinge, an der Stelle ausgebrochener Zweige eingepflanzt, von der Wurzel Israels getragen werden, die Heiden entgegnen: „ausgebrochen wurden Zweige (von Gott, als das von ihm bestimmte Mittel zu seinem Zwecke,) damit ich eingepflanzt würde". Und so bliebe den Heiden doch etwa immer ein gewisses göttliches Recht der Freude wider die ausgebrochenen Zweige Israels. Die Thatsache erkennt Paulus an, aber die Freude dämpft er zur Demuth und zur Furcht. Ganz recht! gesteht er zu. Durch ihren Unglauben wurden sie ausgebrochen; du aber, durch deinen Glauben stehst du. Denke nicht hoch, sondern fürchte. Denn wenn Gott der naturgemässen Zweige nicht schonte, wird er auch deiner nicht schonen. Und so wandelt denn Paulus das Frohlocken unheiligen Uebermuthes in die Demuth ehrfürchtiger Scheu und reinigt das Gemüth der Heiden von jeder unfrommen Empfindung, durch deren Ausbruch sie das Gemüth des gläubigen Israel verwunden. Schauet nun also bei diesem Walten Gottes, mahnt er die Heiden, Güte und Strenge Gottes, und zwar über die da fielen, Strenge, über dich aber Güte Gottes, falls du beharrst bei seiner Güte; sonst wirst auch du ausge-

brochen. Und jene dagegen, falls sie nicht beharren bei ihrem Unglauben, werden eingepfropft werden; denn Macht hat Gott wiederum sie einzupflanzen. Wenn nämlich du aus dem natürlichen Baume ausgebrochen wurdest, dem Wildölbaume, und wider Natur eingepfropft wurdest in den Edelölbaum, um wie viel mehr werden diese, die natürlichen (Zweige) eingepfropft werden in ihren eigenen Oelbaum.

Damit hat Paulus die Mahnung an die Heiden vollendet, zu welcher er den Anlass ergriffen hatte, als er in der Lösung des heilsgeschichtlichen Räthsels und in dem Aufweise des göttlichen Zweckes für den Unglauben der Nicht-Auswahl Israels in der Heilsweltordnung dahin gelangt war, diesen Unglauben als das göttliche Mittel zur Heilserrettung der Heiden zur Erkenntniss zu bringen. Aber schon hatte er angedeutet, dass auch diese Errettung der Heiden nur wieder Mittel sei zu dem Zwecke, das Ungläubige Israel in Eifer zu setzen, und hatte auf die Wiederannahme Israels von Seiten Gottes als Vorbedingung für den Eintritt des ewigen Heils hingedeutet. Und zu diesem durch die Mahnung an die Heiden unterbrochenen Gedanken als Schluss der ganzen Gedankenreihe, in welcher das heilsgeschichtliche Räthsel sich befriedigend löst, wendet sich nun Paulus zurück. Und wenn er in der Teleologie der göttlichen Heilsweltordnung den Unglauben eines Theils von Israel als Mittel zur Errettung der gesammten Heiden, die Errettung der Heiden als Mittel wieder zur Errettung des gesammten Israel nachgewiesen hat: so schwindet der Widerspruch des geschichtlich-religiösen Bewusstseins der jüdischen Gläubigen mit der Thatsache des Unglaubens des Volkes Gottes, so schweigt der Schmerz des nationalreligiösen Gemüthes über die Wirklichkeit dieses Unglaubens der Volksgenossen, so weicht das Misstrauen der zweifelnden und gereizten Seele gegen das Evangelium und die Wirksamkeit des Heidenapostels. Paulus richtet aber diesen Nachweis, der doch für den geängsteten Geist und das wunde Gemüth der jüdischen Gläubigen bestimmt ist, noch an die Heiden-

christen, weil diese in eigener klügelnder Reflexion den Unglauben Israels anders gedeutet hatten (V. 23) und dadurch zu lieblos unfrommem Thun gegen die gläubigen Juden fortgerissen waren.

Denn Brüder, so beginnt Paulus, in betreff des hier vorliegenden Heilsgeheimnisses, damit ihr nicht bei euch selber klug seiet, will ich, dass ihr wohl wisset, dass Blendung einem Theile nach Israel geschah, bis die Vollzahl der Heiden würde eingegangen sein, und auf diese Weise ganz Israel wird errettet werden, gleichwie die Schrift sagt: kommen wird von Sion her der Erretter, abwenden wird er Unfrömmigkeiten von Jakob; und das ist ihnen der von mir ausgehende Bund, wann ich werde hinweggenommen haben ihre Sünden. Diese endliche Errettung Israels ruht aber sicher auf der Unwandelbarkeit Gottes und der einmal geschehenen Wahl Israels. Darum fährt Paulus fort: zwar rücksichtlich des Evangeliums[1]) sind sie Feinde um euretwillen, rücksichtlich der Erwählung aber sind sie Geliebte um der Väter Willen. Denn der Reue bar sind die Gnadenerweise und ist die Berufung Gottes[2]). Wie sich aber dieses religiöse Axiom im vorliegenden Falle geschichtlich verwirklicht hat, das zeigen die erläuternden Worte: wie nämlich ihr einstmals ungehorsam wurdet Gott, jetzt aber Erbarmen fandet durch dieser Ungehorsam, so nun auch wurden diese jetzt ungehorsam durch

1) D. h. zu dem Zwecke, damit durch die Verstockung Israels die Frohbotschaft zu den Heiden gebracht werde (s. die Darstellung der Apostelgeschichte).

2) Die Worte lassen einen Blick thun in die Entstehung der ἀποκάλυψις dieses μυστήριον im Geiste des Paulus. Die Lösung des heilsgeschichtlichen Räthsels, die endliche Errettung und also der schliessliche Glaube Gesammtisraels, ist allerdings ein Postulat des religiösen Gemüthes der Juden. Aber die Art und Weise der Lösung ist das Ergebnis des in jüdischer Weltanschauung teleologisch denkenden Geistes, der aus einer gegebenen bestimmten Gottesanschauung in Verbindung mit einer gegebenen festen geschichtlichen Wirklichkeit die nothwendigen Consequenzen zieht. Die ganze Gedankenbewegung Cap. 9—11 ist ein Beleg für das, was Paulus mit seinem Worte 1. Kor. 2, 10 hat zum Ausdruck bringen wollen.

das Erbarmen über euch, damit sie auch selber Erbarmen fänden. Es beschloss nämlich Gott die Gesammten in Ungehorsam, damit er der Gesammten sich erbarme.

Und von freudigem Staunen ergriffen über die wunderbaren Wege der Heilswaltung Gottes, der hoch über allem menschlichen Klügeln wider alles Erwarten seinen Heilswillen dennoch verwirklicht, bricht Paulus zum Schlusse in den Preis Gottes aus: O Reichthumstiefe sowohl der Weisheit als der Erkenntnis Gottes! Wie unausforschbar sind seine Entscheidungen und unausspürbar seine Wege! Denn wer erkannte des Herrn Sinn, oder wer ward sein Mitberather?! Oder wer gab ihm zuvor und wird Vergeltungsgabe empfangen?! Denn von ihm und durch ihn und für ihn ist alles. Ihm der Preis in Ewigkeit, Amen![1])

---

1) Für die obige Darstellung des Gedankenganges von Cap. 9—11 verweist Verf. auf seine S. 95 angeführte Recension des Römerbriefes von Hofmann, in welcher Verf. die Gedankenbewegung dieses Abschnittes zum ersten Male glaubt aufgewiesen und damit auch den Gedankeninhalt schärfer, als sonst, bestimmt zu haben.

Lipsius (Protestantenbibel II p. 571 sqq.) stimmt hier nicht überall mit dem Verf., zunächst nicht in der Auffassung der Gedankenbewegung und Gedankengliederung. „In drei Abschnitten, behauptet Lipsius, entledigt sich der Apostel seiner Aufgabe — das Bedenken zu zerstreuen, dass Gott sein erwähltes Bundesvolk verstossen haben, also seinen Verheissungen ungetreu geworden sein müsste —: zuerst (9, 6—29) weist er die jüdische Auffassung der dem Volke Israel gegebenen Verheissung und damit die Einrede gegen die anstössige Thatsache (?), als streite dieselbe mit Gottes Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit zurück; sodann (9, 30 — 11, 10) sucht er die Thatsache (?) selbst aus dem Wesen des göttlichen Heilswillens, welcher die „Gerechtigkeit“ eben an den Glauben knüpft, zu begreifen; zuletzt (11, 11—36) sucht er das jüdisch-christliche Bewusstsein mit dieser Thatsache (?) dadurch zu versöhnen, dass er auf den letzten Zweck derselben zurückgeht und den Widerspruch zwischen der Verheissung an Israel und der zeitweiligen Uebergehung des Volkes zu Gunsten der Heiden durch den Hinweis auf die göttliche Heilsordnung löst, in welcher die Berufung der Heiden an die Stelle der Juden nur das Mittel ist, alle als ungehorsame darzustellen, damit die Gnade sich aller erbarme.“

Verf. zweifelt, dass hierin der Gedankeninhalt und Gedankengang

Sehen wir jetzt, wie Volkmar den Gedankengang dieser Ausführung begriffen hat. Volkmar fasst in dem ersten — dem dogmatischen — Haupttheile des Briefes (1, 16 — 11, 36) gegenüber dem ersten Lehrtheile 1, 17 — 8, 36 die

---

des Abschnittes, wie er im Bewusstsein des Paulus gelebt hat, zum Ausdruck gebracht ist.

In betreff des ersten Abschnittes stimmt Lipsius in der Auffassung des einzelnen mit dem Verf. Der Abschnitt umfasst drei Glieder 9, 6—13; 9, 14—21; 9, 22—29. Das erste Glied führt den Nachweis, dass die Verheissung Gottes nicht den leiblichen Angehörigen Israels als solchen, sondern lediglich den nach Gottes freiem Willen Erwählten gilt und stellt damit — wie Lipsius zu V. 10—14 hinzusetzt — das Gesetz hin, nach welchem der Heilswille Gottes sich wirksam erweist. Das zweite Glied enthält eine Rechtfertigung dieses eine Auswahl ordnenden göttlichen Rathschlusses d. h. also dieses Wirkungsgesetzes des göttlichen Heilswillens aus dem göttlichen Allmachtswillen. Das dritte Glied spricht die Anwendung aus — dieses Gesetzes des göttlichen Heilswillens — auf die unter den Juden getroffene Auswahl und auf die gleichzeitige Berufung von Heiden.

Ist aber dies der Gedankeninhalt der einzelnen Glieder des Abschnittes, so ist der Grundgedanke desselben von Lipsius nicht scharf zum Ausdruck gebracht. Die „anstössige Thatsache", um welche es sich in diesem Abschnitte handelt, ist der Glaube und die Auswahl eines Theiles von Israel in Verbindung mit Heiden als anscheinender Beweis dafür, dass die Verheissung Gottes an Israel hinfällig geworden ist. Und der Grundgedanke des Abschnittes ist der Nachweis, dass die Thatsache des Glaubens und der Berufung nur eines Theiles von Israel kein Beweis sei für die Meinung der jüdischen Gläubigen, als ob diese Thatsache mit der Verheissung Gottes an Israel in Widerspruch stehe, da sie dem von Anfang an für die Verheissung an Israel bestehenden Wirkungsgesetze des göttlichen Heilswillens entspreche.

Für den zweiten Abschnitt, den Lipsius aufstellt (9, 30 — 11, 10), ist zunächst zu beachten, dass „die Thatsache", welche Paulus hier zu begreifen sucht, eine andere ist, als in dem ersten Abschnitte (9, 6—29). Am Schlusse dieses Abschnittes (9, 29) bleibt Paulus stehen (οὖν V. 30), um die in dieser Ausführung enthaltene und aus ihr hervorgehende Folgerung auszusprechen. Diese Folgerung ist, dass nach dem auch in der Gegenwart wirksamen Gesetze des göttlichen Heilswillens (9, 22—29) Heiden Gerechtigkeit erlangt haben, Israel aber nicht. Grund ist, dass Israel nicht in Folge Glaubens Gerechtigkeit erstrebte. Und diese so begründete Thatsache wird Gegenstand der folgenden Ausführung. Während also 9, 6—29 um

Ausführung Cap. 9—11 als den zweiten Lehrtheil. Er giebt diesem zweiten Lehrtheile die Ueberschrift: die Verwirklichung des Heils für alle, und fasst ihren Grundgedanken in die Worte: für alle Menschen, wenn sie christ-

---

die Aufhellung des Räthsels es sich handelte, dass im anscheinenden Widerspruche mit der Verheissung nur ein Bruchtheil Israels mit Heiden gläubig geworden, handelt es sich Cap. 10 und 11 um die Lösung des Räthsels, dass im Widerspruche mit der Verheissung das Volksmehr Israels ungläubig geworden ist.

Halten wir dies fest, so hat Paulus 11, 10 den Abschluss dieser Gedankenreihe nicht gedacht. Paulus führt nämlich Cap. 10 den Unglauben Israels zuerst auf das Verkennen der Gottesgerechtigkeit zurück und erläutert dieses Verkennen damit, dass Israel nicht erkannt habe, wie Ende eines Gesetzes Christus sei zur Gerechtigkeit für jeglichen, der gläubig ist. Diese Behauptung begründet Paulus durch den aufhebenden Gegensatz des Gerechtigkeitsprincipes im Gesetze Mosis und im Glauben an Christus, indem er im Gegensatze zur Gerechtigkeit aus dem Mosaischen Gesetze an der Glaubensgerechtigkeit die beiden Momente der gesetzeswerklosen Innerlichkeit und der unterschiedslosen Allgemeinheit hervorhebt. Nun wendet er sich V. 16 zu der entscheidenden Thatsache zurück, dass nicht alle, nicht das Volksmehr Israels, sondern nur ein Volkstheil diesem Evangelium der Glaubensgerechtigkeit gehorsam geworden ist. Und den wahren Grund dieser Thatsache aufzustellen ist Inhalt der VV. 18 und der folgenden. Der Abschluss dieser Gedankenreihe kann aber nicht 11, 10 sein. Hier ist freilich in V. 7 und 8 der Unglaube des Volksmehrs, wie die religiöse Weltbetrachtung es fordert, auf eine Wirkung Gottes zurückgeführt. Aber nicht hiermit ist das religiöse Bewusstsein einer theistisch-teleologischen Weltanschauung befriedigt. Dieses verlangt jene Thatsache nicht nur als Wirkung, sondern als Zweck Gottes innerhalb seiner Heilsweltordnung begriffen. Dies Verlangen wird aber erst V. 11 mit den Worten befriedigt: *ἀλλὰ τῷ αὐτῶν παραπτώματι* etc., mit dem Gedanken: der Unglaube der Nicht-Auswahl Israels war von Gott bezweckt als Mittel für den Zweck der Heilserrettung der Heiden, wie dieser Zweck wieder Mittel ist, um die Nicht-Auswahl Israels zum Glauben in Eifer zu setzen. Erst hiermit ist der wahre Grund für die Thatsache V. 16 aufgestellt und das Räthsel dieser Thatsache dem jüdisch-religiösen Bewusstsein gelöst.

Dass aber diese Bewegung der Gedanken auch im Bewusstsein des Paulus sich vollzogen hat, beweist erstens die logische Form der Gedankenreihe, zweitens der Inhalt des V. 11, 25. Paulus gewinnt den wahren Grund für die Thatsache des Unglaubens des Gesammt-

vertrauend sind, wird Rettung in der Heilsbotschaft enthüllt (1, 16) ohne Unterschied fleischlicher Abstammung, für die Heiden wie für Israel, womit sich die Verheissung an Israel vorsatzgemäss verwirklicht: 9, 1 — 11, 36. In

---

volkes dialektisch durch Abweis der unwahren Gründe und hat hierfür die Form gebraucht: λέγω — μή? = ich behaupte — doch nicht? Durch die Gleichheit der logischen Form ist deshalb der V. 11 eng mit 10, 18 — 11, 10 verbunden. Und die VV. 11, 1b — 11, 10 dienen nur zur Begründung der Abwehr (μὴ γένοιτο) eines unwahren Grundes (ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ 11, 1a), nicht aber ist in 11, 7—10 der wahre und letzte Grund für die Thatsache 10, 16 angegeben. In dem Verse 11, 25 hat aber Paulus ebenfalls mit der πώρωσις Israels die σωτηρία τῶν ἐθνῶν verknüpft zum Beweise, dass er auch 11, 11 mit 11, 7. 8 in logischer Verbindung gedacht hat.

Dem zu Folge ist nun auch der Grundgedanke des dritten Abschnittes, den Lipsius aufstellt (11, 11—36), nicht richtig bestimmt. Versöhnen will Paulus das jüdisch-christliche Bewusstsein mit der Thatsache des Unglaubens der Nicht-Auswahl von Israel durch die ganze Ausführung hindurch, und zwar mit dem Nachweise, dass trotz dieses Unglaubens das Verheissungswort Gottes an Israel nicht hinfällig geworden ist, d. h. dass auch das Israel des Unglaubens trotz seines Unglaubens dennoch Heilserrettung empfangen wird. Nur dadurch kann Gemüth und Bewusstsein der jüdischen Gläubigen wahrhaft versöhnt werden. Dieser Gedanke bildet daher den Abschluss der ganzen Gedankenreihe Cap. 9—11 als Nachweis der Behauptung des Paulus 9, 6: οὐχ οἷον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Und dieser Gedanke, vorbereitet durch V. 11, ist der Mittelpunkt der folgenden Ausführung, er die letzte und allein befriedigende Lösung der von Gott über Israel verhängten Bestimmung in der Verwirklichung seines Heilswillens und der Entwicklung seiner Heilsweltordnung. Nicht mehr aber geht hier Paulus auf den letzten Zweck der Thatsache des Unglaubens des Gesammtvolkes zurück, nicht sucht er hier am Abschlusse den Widerspruch zwischen der Verheissung an Israel und der zeitweiligen Uebergehung des Volkes zu Gunsten der Heiden durch Hinweis auf die göttliche Heilsweltordnung zu lösen. Vielmehr löst er hier den Widerspruch zwischen der Verheissung an Israel und der Verstossung des Volksmehrs in Unglauben durch den Nachweis, dass, wenn der Zweck der Verstossung Israels in der Heilsweltordnung Gottes erfüllt sein wird (ἄχρις οὗ V. 25), wenn die Verstossung in Unglauben also keinen Zweck mehr hat, auch die Bestimmung Israels zur Heilserrettung, wie sie durch die anfängliche Verheissung Gottes verbürgt ist, wieder gültig und nun wirklich werden wird.

dieser Fassung ist zu allen sonstigen Mängeln wenigstens der Hauptgedanke (die Erfüllung der Verheissung Gottes an Israel) zum Nebengedanken heruntergedrückt. Und Volkmar gesteht dies selber, wenn er sofort als „Thema

---

Aus dieser Darstellung des Gedankeninhaltes und Gedankenganges der Ausführung Cap. 9—11 ergiebt sich auch die Entscheidung über die Bedeutung und den Zweck derselben in der Gestaltung des Briefes. Nach Lipsius ist dieser Zweck „die Rechtfertigung der thatsächlichen Erfolge der paulinischen Heidenmission gegenüber der Besorgniss der Judenchristen, dass dadurch die dem Volke Israel gegebenen Verheissungen Gottes hinfällig geworden seien."

Diese Zweckbestimmung bedarf nur einer genaueren Bestimmung. Diese ergiebt sich, wenn wir die Frage beantworten, welches Interesse grade Paulus hatte, den römischen Judenchristen nachzuweisen, dass trotz des gegenwärtigen Glaubens nur eines Bruchtheils von Israel und des Unglaubens des Volksmehrs doch die Verheissung Gottes an Israel nicht hinfällig geworden sei? Nun war es aber Paulus, der durch die Verkündigung des Evangeliums der Glaubensgerechtigkeit und die Berufung der Heiden als Heiden ohne Gesetz und Beschneidung zum Reiche Gottes und seinen Gütern bei dem Unglauben der Juden einen Zustand herbeigeführt hatte, der für das judenchristliche Bewusstsein in reinem Gegensatze zu den alttestamentlichen Verheissungen Gottes und der durch sie gesetzten Heilsordnung zu stehen schien. Die göttliche Wahrheit und das göttliche Recht eines solchen Evangeliums, durch welches das gläubige Heidenthum an Stelle des ungläubigen Judenthums Glied des Volkes Gottes und Erbe der göttlichen Verheissung geworden zu sein schien, musste von dem alttestamentlichen Bewusstsein der Judenchristen solange angezweifelt werden, als ihnen nicht nachgewiesen war, dass trotz des Unglaubens des Volksmehrs von Israel und der Aufnahme der Heiden in das Volk Gottes doch die Verheissung Gottes an Israel und damit die in der Offenbarung Gottes verkündete Heilsordnung nicht hinfällig geworden sei. Das war das tiefe religiöse Interesse, welches Paulus, wie für sein eigenes alttestamentliches Bewusstsein, so auch für das alttestamentliche Bewusstsein der römischen Judenchristen an dieser Frage, an der Stellung Israels zum Evangelium und zu seinem Evangelium hatte. Und dies tiefe religiöse Interesse ist auch der Grund, weshalb grade Paulus mit allen Mitteln seines Denkens so gründlich diese Frage zu lösen und nicht den thatsächlichen Erfolg seiner Heidenmission, sondern den Unglauben und die anscheinende Verstossung der Juden vor dem judenchristlichen Bewusstsein zu rechtfertigen sucht. Aber allerdings der thatsächliche Erfolg der paulinischen Heidenmission verschärft die Besorgnis und steigert den Schmerz

des zweiten Lehrtheils“ ganz richtig V. 6a aufstellt: ich traure nicht aus dem Grunde, weil die Verheissung an Israel vereitelt wäre. Nein sie verwirklicht sich nur in der von Gott gewollten Art. Wenn aber das Thema des

---

des national-religiösen Gemüthes über den Unglauben des Volksmehrs und das Misstrauen gegen das Evangelium, welches dieses Ergebnis herbeigeführt hat. Darum versäumt es Paulus nicht, innerhalb seiner Ausführung als ein Nebenmoment die göttliche Wahrheit der Universalität seines Evangeliums und damit das göttliche Recht seiner Heidenverkündigung zu betonen (9, 25. 26; 10, 4. 11—15; 11, 13) Nur soweit geht das Recht der auch von Lipsius, wenn auch von Lipsius verständiger und richtiger, als sonst wohl, aufgestellten Zweckbestimmung der Ausführung Cap. 9—11.

Aus dieser Zweckbestimmung des „zweiten Theiles“ des Briefes ergiebt sich auch sein Verhältnis zum ersten Theile. Lipsius behauptet über dies Verhältnis: Nachdem der Apostel bisher sein Evangelium von der Glaubensgerechtigkeit entwickelt und sowohl das religiöse als sittliche Recht derselben erwiesen hat, geht er jetzt zu der praktischen Frage über, welche im Angesichte der zahlreichen Heidenbekehrungen und der verschwindend kleinen Zahl gläubig gewordener Juden sich erhebt. Wie es sich auch sonst immer mit der Wahrheit jenes — im ersten Theile entwickelten — Evangeliums und der darin begründeten Gleichberechtigung von Heiden und Juden verhalten möge, so bleibt doch immer das praktische Bedenken stehen, dass Gott dann sein erwähltes Bundesvolk verstossen haben, also seinen Verheissungen untreu geworden sein müsste. Dieses Bedenken sucht der zweite Theil zu zerstreuen, in welchem daher der Schlüssel zum geschichtlichen Verständnisse des ganzen Briefes zu suchen ist. Wir werden nicht irren, wenn wir diese Worte so verstehen, dass Lipsius in diesem „zweiten Theile“ das Verständnis für die geschichtliche Entstehung des Briefes aufgeschlossen sieht und dass er auch für diesen Brief einen praktischen Beweggrund, einen Beweggrund des Lebens und der Wirklichkeit fordert. Aber hebe man die Bedeutung der Frage, welche Cap. 9—11 beantwortet wird, auch noch so sehr hervor, man wird dadurch die geschichtliche Entstehung des Briefes nie so begreifen, wie sie im Bewusstsein des Paulus gegeben war und wie dieser sie in der Einleitung 1, 8—17 ausspricht. Und während man den praktischen Beweggrund der Frage Cap. 9—11 überhebt, übersieht man die in dieser Einleitung enthüllten praktischen Motive. Diese waren ein allgemeines und ein besonderes. Das allgemeine war dem Paulus auch für diesen Brief in seiner göttlichen Bestimmung gegeben. Verschuldet fühlte er sich durch Gott den Hellenen und Barbaren, den Weisen und Thoren, schuldig war er

Lehrtheils die Verwirklichung der Verheissung an Israel ist: so kann natürlich der Grundgedanke nicht die Verwirklichung des Heils an alle sein. Aber diese Verflüchtigung des bestimmten Grundgedankens ins allgemeine,

---

durch Gott, vor der Wiederkunft Christi — und der Herr war nahe Röm. 13, 11 — das Evangelium bis an die Enden der Welt, bis an die Säulen des Herkules zu tragen. Man vergleiche 2. Kor. 10, 13—16 mit Röm. 1, 13—15; 10, 14. 15. 18; 13, 11, um das göttliche Pathos zu begreifen, welches grade um die Abfassungszeit des Römerbriefes den Paulus ruhelos nach Westen drängte; man lese aus Röm. 1, 10. 13, aus den Worten εἴπως ἤδη ποτέ die Seelenqual heraus, welche den Paulus über die ewigen Hemmnisse im Osten zermarterte, und das göttliche Pathos gen Westen zur verzehrenden Sehnsucht steigerte. Und woher diese Hemmnisse? Einzig und allein von den Judenchristen im Osten, in Jerusalem. Sie sind es, welche immerfort den Lauf nach Westen hemmen, weil sie immerfort das Gefühl der Sicherheit des Besitzes im Osten erschüttern (2. Kor. 10, 15). So eben hat nun aber Paulus gegen die Judenchristen Korinth sich wieder erobert. Nun kann er gen Westen, gen Rom, sobald er nur durch einen Friedensschluss mit Jerusalem seine Eroberung im Osten gesichert hat. Aber der Kampf mit den Judenchristen in Corinth hat ihm wieder bewiesen, wie feindselig das Judenchristenthum gegen sein Evangelium sich stellt. So wird diese Feindschaft des Judenchristenthums gegen sein Evangelium das besondere Motiv zu dem Briefe. Und in seinem langen Kampfe gegen die Judenchristen hat Paulus erfahren, dass diese Feindseligkeit vielfach auf einen Mangel an ἐπίγνωσις sich gründet (Röm. 10, 2. 3). Denn es wirkt in den Judenchristen eine Unfähigkeit sarkischer Menschen, eine Schwäche sinnlichen Bewusstseins (cf. Röm. 1, 11 mit 6, 19 und 1 Kor. 2, 7 sqq.) welche das pneumatische Evangelium nicht fasst; es ist in ihnen eine Gebundenheit des Volksgeistes und Volksgemüthes an die väterlichen Ueberlieferungen, welche das neue universale Evangelium zurückstösst. Bevor daher Paulus persönlich in Rom auftritt, will er versuchen, das sinnliche Bewusstsein, das nationale Gemüth der römischen Judenchristen für sein Evangelium zu gewinnen, indem er die göttliche Wahrheit dieses geistigen Evangeliums grade für die Judenchristen aus den Tiefen des jüdischen Geistes begründet. Das ist der Schlüssel zum Verständnisse der geschichtlichen Entstehung des Briefes, das ist das praktisch-religiöse Interesse, aus dem er hervorgegangen ist.

Innerhalb dieses Zweckes des ganzen Briefes hat aber die Ausführung Cap. 9—11 nur die Bedeutung eines Momentes in der Rechtfertigung der Wahrheit des paulinischen Evangeliums gegen den Widerspruch des judenchristlichen Bewusstseins, und zwar des

offenbar der Vorstellung des Briefes als eines Lehrbuches zu Liebe, übt ihre Nachwirkung über die Auffassung der ganzen Ausführung.

Das Thema sieht Volkmar ausgeführt in zwei Abtheilungen. Die erste ist 9, 6 — 10, 21 mit dem Inhalte: dass das Wesen der Gottesverheissung an Israel es ist, wonach ihre Verwirklichung zu bemessen ist; die zweite 11, 1—33 mit dem Inhalte, dass das Heil in Christo universell und Gottes Verheissung an Israel nicht vereitelt ist.

Die erste Abtheilung 9, 6 — 10, 21 theilt und verbindet, was zu verbinden und zu theilen ist. Denn sie verbindet die Begründung zweier von Paulus auseinandergehaltener Thatsachen, die Begründung des anscheinenden Widerspruches, dass nur ein Bruchtheil Israels gläubig geworden 9, 6—29, und des anscheinenden Widerspruches, dass das Volksmehr ungläubig geblieben ist 10, 1 — 11, 11. Sie theilt aber und reisst auseinander Cap. 11, 1 die logisch eng verbundenen Gründe, in denen Paulus die Thatsache des Unglaubens des Gesammtvolkes begreift 10, 18 — 11, 11.

Die erste Abtheilung vom Wesen der Gottesverheissung an Israel 9, 6 — 10, 21 entwickelt sich für Volkmar in zwei Hauptstücken, von denen das erste 9, 6—29 ausführt, dass der wesentliche G r u n d der Gottesverheissung an Israel ja das göttlich freie Erwählen ist, das zweite 9, 30 — 10, 21 aber ausführt, dass die Verheissung Gottes unter einer B e d i n g u n g sich erfüllt, welcher Israel thö-

---

geschichtlich-religiösen Bewusstseins, welches in dem paulinischen Evangelium den Grund sieht einer Entwicklung der göttlichen Heilsökonomie, welche der alttestamentlichen Verheissung widerspricht. Logisch steht daher die Ausführung Cap. 9—11 in Parallele mit der Ausführung Cap. 6—8, mit dem Zurückweise der Widersprüche im ethisch-religiösen Bewusstsein der Judenchristen, wenn auch die Ausführung im Aufbau des Briefes seine äusserlich und scheinbar selbständigere Stellung erhalten hat. Mittelpunkt des dogmatischen Theiles des Briefes bleibt aber immer Cap. 1, 18—5, 11, der Beweis, dass gleicherweise für den Juden, wie für den Hellenen die Gottesgerechtigkeit aus Glauben eine Gotteskraft zum Leben ist.

richter und schuldvoller Weise nicht entsprochen hat. Aber abgesehen davon, dass die Stellung des Abschnittes 9, 30—32 als Uebergangsglied, als Ergebniss von 9, 6—29 und als Voraussetzung für 10, 1—11, 11, verkannt ist, so ist die logische Nebenstellung von 9, 6—29 und 9, 30—10, 21 unberechtigt. Denn wenn das Hauptstück 9, 6—29 allenfalls das Wesen der Verheissung nach dem Grunde ihrer Verwirklichung durch die göttlich freie Wahl der Verheissungsbeglückten schildern könnte, so handelt das zweite Hauptstück 9, 30—10, 21 nicht vom Wesen der beiden Formen der Gerechtigkeit und von der Verkennung der Glaubensgerechtigkeit von Seiten Israels als Grund seines Unglaubens.

Das erste Hauptstück 9, 6—29 gliedert sich für Volkmar in zwei Abschnitte 9, 6—13 und 9, 14—29, von denen der letztere wieder in zwei Theile zerfällt, in 9, 14—21, der das formelle Recht Gottes im Verstossen und Erwählen, und in 9, 22—29, der das materielle Recht Gottes in der Wiederwahl des erst Verworfenen nachweist. Volkmar hat den Gedankeninhalt dieses Hauptstückes, seine Dreigliederung (9, 6b—13; 9, 14—21; 9, 22—29) und seinen Zweck für die vorliegende Frage mit dieser Auffassung ganz verkannt.

Das zweite Hauptstück 9, 30—10, 21 gliedert sich für Volkmar in das Thema 9, 30—32 und seine Ausführung in zwei Theilen, von denen der erste 10, 1—13 den Unverstand Israels ausführt, dass es die Bedingung für die Verwirklichung der Verheissung verkannt hat, der zweite 10, 14—21 die Verschuldung Israels ausführt, dass es ungeachtet des Messiasrufes nicht darauf gehört hat. Gewiss ist die Gedankenbewegung grade dieses Abschnittes eigenthümlich und schwer zu erkennen. Wenn aber Volkmar zugesteht, dass in 9, 30—33 das Thema der folgenden Ausführung aufgestellt ist: so kann wegen des Zusammenhanges nach rückwärts und vorwärts dies Thema nur in V. 32 und 33 enthalten sein; so kann es nur in der Thatsache des Unglaubens Israels und in der Lösung des heilsgeschichtlichen Räthsels dieser Thatsache gegeben

sein. Damit ist das Ziel und der Gang der Gedanken festgestellt. Paulus stellt als ersten Grund den Mangel an *ἐπίγνωσις* und die *ἄγνοια* der Gottesgerechtigkeit auf. Diese besteht darin, dass die Juden Christum nicht als Gesetzesende erkannt haben zur Gerechtigkeit für jeden, der da gläubig ist. Die Begründung dieser Behauptung führt Paulus auf den ausschliessenden Gegensatz der Gesetzes- und der Glaubensgerechtigkeit. In dem Wesen der Glaubensgerechtigkeit hebt Paulus hier als dem jüdischen Bewusstsein anstössige Momente heraus, die werklose Innerlichkeit, die Universalität, die universelle Verkündigung. Denn man kann nicht mit Volkmar am Ende von V. 13 einen Gedankenabschnitt machen. Auch die VV. 14 und 15 werden noch von dem *παντί* V. 4 umschlossen und sprechen hier ein wesentliches Moment in der *ἄγνοια* der Juden aus (cf. V. 9). Erst mit V. 16 beginnt eine neue Wendung. Nach der Seitenausführung V. 5—15 kehrt Paulus zu dem Hauptgegenstande V. 3 zurück in einer Form, welche durch die Ausführung V. 5—15 bedingt ist. Wenn es befremden sollte, dass Paulus V. 18 sqq. einen andern Grund für den Unglauben der Juden geltend macht, als die *ἄγνοια*: so ist doch die innere Einheit beider Gedankenreihen darin gegeben, dass die *πώρωσις* V. 7 nur der religiöse und teleologische Ausdruck ist für den logischen und kausalen Ausdruck der *ἄγνοια*. Aber nun kann Volkmar nicht V. 21 einen Abschluss der Gedankenreihe setzen. Denn wenn es einer oberflächlichen, unreligiösen Weltbetrachtung genügt, den Weltgang auf seine Weltursache zurückzuführen, den Unglauben der Juden auf den Ungehorsam der Juden: eine tiefere, religiöse Weltbetrachtung verlangt den Weltgang aus dem zwecksetzenden Willen Gottes begriffen. Und das ist ja eben die Frage dessen, der das heilsgeschichtliche Räthsel des Unglaubens des Volkes der Verheissung lösen will: weshalb der Widerspruch und der Ungehorsam Israels gegen das Evangelium des Heils? Daher ist hier V. 21 kein Halt in der Gedankenbewegung, sondern nur an dem Punkte, wo Paulus den letzten positiven Grund

für den Unglauben Israels in dem zweckentsprechenden Heilswillen Gottes aufweist, d. h. Cap. 11, 11.

Die zweite Abtheilung der Lehre umfasst nach Volkmar die Worte 11, 1—33. Grundgedanke dieser Abtheilung ist: dass das Heil in Christo universell und Gottes Verheissung an Israel nicht vereitelt ist. Auch hier ist wieder der Hauptgedanke zum Nebengedanken verkehrt. Und auch hier weiss Volkmar selber um diese Verkehrung. Denn als Thema der letzten Lehrbetrachtung stellt Volkmar Cap. 11, 1. 2 auf, und zwar die Worte: nicht verstossen hat Gott sein Volk, das er zuvor ersehen hat. Und dies Thema lässt er in zwei Theilen ausgeführt werden, von denen der erste Theil 11, 2b—10 nachweist, es sei ganz möglich, dass Israel noch völlig errettet werde, der zweite aber 11, 11—32, es sei nicht blos möglich, sondern völlig sicher, dass noch ganz Israel aufgenommen werde in Gnaden. So weiss also Volkmar wohl, dass es sich in diesem Abschnitte bei Paulus um die endliche Verwirklichung der Verheissung an ganz Israel handelt. Und nur seiner eigenen subjectiven Reflexion zu Liebe kann er als Hauptgedanken dieser, wie der ersten Abtheilung, aufstellen, dass das Heil in Christo universell sei. Bei Paulus aber ist in dieser Ausführung der Gedanke nicht, wie Volkmar will: weil das Heil in Christo universell ist, so wird auch ganz Israel errettet, sondern: weil endlich auch ganz Israel errettet wird, so stellt sich endlich das Heil als ein universelles dar.

So glaubt denn Verf. durch ausführliche Darstellung des Gedankeninhaltes unter sorgfältiger Beachtung jeder leisen Wendung der Gedankenentwicklung seine Auffassung des Gedankenganges des Römerbriefes gerechtfertigt zu haben. Freilich weiss Verf. sehr wohl, wie manches in dieser Darstellung dem Zweifel unterworfen bleibt. Und er spricht daher nur mit Befangenheit sein Urtheil über die Auffassung Volkmars aus, eines Mannes, der durch logische, philologische, theologische Bildung alle Mittel besitzt, um eine fremde religiöse Gedankenwelt zu begreifen. Vielleicht aber, dass Volkmar durch die Entgegnung des

Verf. bewogen wird, auch seine Auffassung des Briefes nicht nur aufzustellen, sondern durch den Inhalt zu begründen. Aus dem Widerstreite der Meinungen würde sich ein reineres objectives Verständnis des Römerbriefes ergeben, und die protestantische Theologie würde endlich von dem demüthigenden Bewusstsein erlöst werden, dass von einem Briefe, der seit Jahrhunderten die Grundlage der religiösen Erkenntnis und des religiösen Lebens in der protestantischen Kirche ist, die Wissenschaft ein so grundverschiedenes Verständnis verkündet.

Die syrische Uebersetzung zu den Büchern der Chronik.

Von

Siegmund Fraenkel.

(Schluss.)

Liber II. Chronicorum.

Cap. I. V. 1 am Schlusse zusätzlich: „über alle Könige der Erde“. V. 2 fehlt לכל ישראל. V. 3 verbindet er die letzten Worte mit den ersten von V. 4 und übersetzt: „vor der Lade Gottes“. Er las für אבל wahrscheinlich קבל. Statt יערים ibid. hat er ערים gelesen, daher seine Uebersetzung: ܕܥܡ̈ܘܪܐ. V. 7 ist nach לשלמה ein Zusatz: „im Traume der Nacht“ aus der Parallelstelle I. Kön. 3. 5. בחלום לילה. Statt ܘܐܬܠ ist vielleicht zu lesen ܕܐܬܠ. V. 8 finden wir ܚܣܝܐ für das hebr. חֶסֶד, unzweifelhaft hebraisirend. V. 11 ist ימים erläutert durch: „dass du in ihnen lebest“. V. 12. zusätzlich: „und auch, was du nicht gefordert hast, gebe ich dir“, aus Parallelst. V. 13. וגם אשר לא שאלת נתתי לך; der Schluss ist etwas geändert: „und auch nach dir wird keiner aufstehen wie du“. V. 13 übersetzt er: „בגבעון ירושלם“ in „Gibeon östlich von Jerusalem“. ܠܟܘܡܘܣܐ hat man nicht zu corrigiren in ܠܟܘܡܣܐ, was sehr nahe läge. Es wird hier durchgehends so geschrieben, und zwar scheint das Wort ܦܘܡܣܐ absichtlich vermieden zu sein, um diese בָּמה als keine götzendienerische erscheinen zu lassen. — Daraus, dass es bei unserem Uebersetzer heisst: „und er herrschte über ganz Israel“ darf man für die Beurtheilung des hebr. Textes keinen Schluss ziehen, wie es Bertheau (die Bücher

der Chronik z. St.) thut. Der Syr. hat eben nach seiner gewöhnlichen Praxis die Parallelst. I. Kön. 4. 1. seiner Uebersetzung zu Grunde gelegt. In V. 15 giebt er für die Sykomoren in der Šephêla „Sand am Meere“, um dadurch die Vorstellung einer noch grösseren Zahl zu geben. In V. 17 fasst er מקוה (wie auch LXX zu I. Kön. 10. 28) als Namen einer Stadt und übersetzt: ܡܢ ܡܨܪܝܢ ܐܦܠܛܢܐ (An der Parallelst. hat der Syr. statt מקוה gelesen מקוח. Das erste Mal hat er es als Preis aufgefasst, daher seine Uebersetzung: ܐܓܪܐ, das zweite Mal als „Waare“, wozu man vergl. Nehem. 10. 32 ראת המקחות. Ich vermuthe, dass uns dort ein Wink zur Herstellung des richtigen Textes an unserer Stelle gegeben ist. Wir haben nämlich zu lesen ומקח statt ומקוא. Nach dieser leichten Aenderung würde ich unseren Vers übersetzen: „Und Waare nahmen die Kaufleute des Königs für Bezahlung aus קוא“, womit ich den alten Versionen gerecht geworden zu sein und einen weniger gezwungenen Sinn zu erhalten glaube, als Bertheau z. St.).

Cap. II. V. 2, hinter אבי eingeschoben „grosse Gnade“. V. 3. Vermuthlich durch תמיד verleitet, hält er מערכת für das Licht (נר תמיד Exod. 27. 20) und übers. daher „um beständig Licht anzuzünden“. V. 7 fügt er zu den Stoffen noch Byssus hinzu. V. 7 und Cap. IX. V. 10 giebt er אַלְגּוּמִּים durch ܐܥܡܘܓܐ wieder. (Vgl. Bar Alî ed. Hoffmann Nr. 1581.) In der Peš. findet sich dieses Wort auch als Uebers. von תאשור Jes. 41. 19. Auch übersetzt das babyl. Targûm תאשור durch אשכרעין. (Belege aus dem babyl. Talmûd giebt Ârûch s. v.) V. 10 ist statt ܢܓܪܐ zu lesen ܠܢܓܪܐ; ܡܫܚܐ ܐܢܘܢ, ist eine selbständige Ergänzung von ihm. Ob er für מכות ib. noch מַכֹּלֶת las, ist unsicher. Er giebt zwar ܣܝܒܪܬܐ Nahrung, das kann aber ebenso gut aus der Parallelst. I. Kön. 5. 25 stammen. V. 12 vor יבנה eingeschoben: „in dessen Gedanken es ist“. V. 14 stammt die Erläuterung von אשה durch ܐܪܡܠܬܐ aus der Parallelst. I. Kön. 7. 14. Statt צרי hat er wohl nichts Anderes gelesen, worauf seine Uebersetzung ܐܘܡܢܐ hindeuten könnte; es ist die Uebersetzung von חרש Parallelst. 7. 14. Unter den

Stoffen fügt er ܐܣܛܠܝܣܛܐ ein. (Das Wort findet sich auch in den Targûmen.) V. 15 nach צרכך hinzugefügt: „und nach deinem Maasse“. Ib. hat er רפסדות offenbar nicht verstanden und macht es zu einem Synonym des vorhergehenden Verbums; statt ים יפו hat er vielleicht ים סוּף gelesen, oder zu lesen geglaubt, weil er diesen Namen kannte.

Cap. III. V. 1 scheint er die Auffassung Bertheaus z. St., nach dem zu lesen wäre: בִּמְקוֹם אֲשֶׁר הֵכִין דָּוִיד zu unterstützen; denn er übersetzt: ܥܘܡܩܐ ܕܐܬܚܙܝ ܕܘܝܕ ܐܒܘܗܝ. Doch ist darauf nicht allzu grosser Werth zu legen, denn der Vers ist in der syr. Ueberlieferung nicht ganz erhalten (es fehlt נִרְאָה, was besondere Schwierigkeiten macht), oder der ursprüngliche Uebersetzer hatte ihn schon lückenhaft vor sich, da dann noch geringerer Werth ihm beigelegt werden darf. Aus הר המוריה macht er ܛܘܪܐ ܕܐܡܘܪܝܐ. Am Schlusse umschreibt er: „an der Tenne, die er gekauft von O. dem Jeb.“ V. 2 hinzugefügt hinter לבנות „diesen Bau“. V. 3 ist מדה הראשונה durch: „das heilige Maass“ wiedergegeben. Aus I. Kön. 6. 2 ist hinzugefügt: „und seine Höhe dreissig Ellen“. V. 4 las er wahrscheinlich אַמָּה statt מֵאָה; es ist dies wahrscheinlicher, als dass die Uebersetzung durch spätere Verderbniss entstanden sei, zumal sie Ar. auch schon so hat. V. 5. am Schlusse las er שׁוֹשַׁנּוֹת statt שַׁרְשְׁרוֹת, daher seine Uebersetzung ܘܕܫܘܫ̈ܢܐ. V. 6 am Schlusse giebt er: „und belegte es ganz mit gutem Golde“. V. 7 ist der Schluss ܘܟܪ̈ ܟܠܗܘܢ ܕܡܨܝܪܐ ܕܕܡܐ ܘܕܫܘܫ̈ܢܐ aus dem vorhergehenden Satze in den Text gekommen. Es ist ein altes Versehen, auch Ar. hat es schon. V. 9 fehlt, ebenso Parallelst. I. Kön. 6. V. 14 am Schlusse zugesetzt: „und setzte ihn hinter die Lade“. V. 15 hat er statt der 35 Ellen unseres Textes die 18 der Parallelst. I. Kön. 7. 15. In V. 16 hat er als Maassangabe für שרשרות, ܐܡܝܐ ܫܬܝܢ. Es fragt sich, woher diese Angabe stammt. Ich glaube nicht, dass er sie durch Berechnung (Bertheau z. St.) gefunden. Man hat vielmehr ܫܬܝܢ in ܫܬܐ zu verwandeln. Nun hat er geglaubt,

שַׂרְשְׁרוֹת bedeute dasselbe wie כֹּתָרוֹת I. Kön. 7. 16, weil es von beiden heisst, dass sie sich עַל רֹאשׁ הָעַמּוּדִים befinden und daher hat er die dortige Angabe auch für unsere Stelle angenommen. Das schwierige בדביר hat er ganz ausgelassen. V. 17 את העמודים erläutert er durch ܐܣܛܘܢܐ ܠܬܪܝܢ, für הַיְמָנִי giebt er weitläufig: „die er aufgestellt hatte, rechts."

Cap. IV. V. 1 hat er auch die beiden ersten Male עשר statt עשרים gelesen. V. 2 giebt er סביב etwas weitläufiger wieder durch: „von allen Seiten". V. 3 fehlt. V. 5 fasst er שושנה als Adjectiv auf und übersetzt: „der sehr schön war". Der letzte Theil von מחזיק an fehlt. Völlig selbständig schiebt er ib. ein: „und er machte zehn Stangen und stellte auf fünf rechts und fünf links und trug auf ihnen den Opferaltar". Dazu vgl. Exod. 27. 6. V. 6 fehlt למעשה העולה; für ידיחו בם las er sicher ידיהם, ܘܐܝܕܝܗܘܢ ist dann seine eigene Zuthat. V. 9 hinter הכהנים eingeschoben: „und der Leviten" und hinter דַּלְתֹתֵיהֶם: „und ihre Schlösser". Bis auf V. 18, zu dem noch die ersten Worte von V. 19 gezogen sind, fehlt von V. 10 an das ganze Capitel.

Cap. V. V. 1 ist vor נתן erläuternd eingeschoben: ܘܣܡܗ ܠܗܘܢ. V. 2 אל ירושלים umschreibt er: „und sie kamen zum Könige Salomon nach Jerusalem", vgl. dazu auch die Parallelst. I. Kön. 8. 1. Statt Zion lesen wir Hebron bei ihm. V. 3 nach ישראל zusätzlich ܨܒܝܢܐ ܕܥܡܐ aus Parallelst. V. 2 בְּיֶרַח הָאֵתָנִים (der Araber las ܪܒܐ statt ܕܥܡܐ, daher übersetzt er كبير) und zu בחג fügt er die Erläuterung ܕܡܛܠܠܬܐ hinzu; vgl. Targ. z. St. בחגא דמטליא. V. 4 haben wir ܟܗܢܐ statt הלויים aus Parallelst. V. 3 הַכֹּהֲנִים. V. 5 statt הארון ܡܨܥܬܗ ܕܡܕܒܚܐ Parallelst. 4. ארון יהוה. V. 6. לפני הארון übersetzt er durch ܩܕܡ ܩܘܪܒܢܐ ܕܩܘܪܒܢܐ ebenso Targum zur Parallelst. V. 7 schiebt er vor אֶל מְקוֹמוֹ ein: „und setzten sie" אֶל דְּבִיר הַבַּיִת fehlt. V. 8 hat er statt פֹּרְשִׂים das Participium pass. ܦܪܝܣܝܢ vergl. Targ. zur Parallelst. פרישין. V. 10 übersetzt er für אשר נָתַן משׁה: „die dort niedergelegt hatte Moses, die er herabgebracht vom Berge

Sinai". Der erste Relativsatz aus Parallelst. 9. אשר הניח שם משֶׁה. V. 11 ist הִתְקַדָּשׁוּ umschrieben durch: „waren gegangen in das Haus des Dienstes". Von-da an fehlt bis V. 14. V. 14 umschreibt er כבוד יהוה durch ܘܐܦ ܬܫܡܫܬܗ. Es mag ihm in Verbindung mit מלא anstössig erschienen sein. (Statt ܡܫܡܫܬܗ, wie der von der Bibelgesellschaft veranstaltete Abdruck der Peš. hat, ist natürlich ܬܫܡܫܬܗ zu lesen.)

Cap. VI. (Parallelst. I. Kön. 8.) V. 2 ist בניתי wiedergegeben durch die verstärkende Construction ܡܒܢܐ ܒܢܝܬ aus Parallelst. V. 13. בנה בניתי; לשבתך übersetzt er wegen des Anthropomorphismus durch ܠܡܫܪܝܬܟ während Peš. zur Parallelst. wörtlich ܠܡܥܡܪܟ. Er stimmt aber mit Targ. überein לבית שכינתך. V. 4 übersetzt er ובידיו מִלֵּא לאמר wegen des Anthrop.: „und durch sein Wort bekräftigte er, was er gesagt hat." Aehnlich Targum zur Parallelst. ובמימריה קיים למימר. Von ולא V. 5 bis שם V. 6 fehlt, vermuthlich dadurch veranlasst, dass es auch hier heisst להיות שמי שָׁם; vor על עמי ist ܡܕܒܪܢܐ eingeschoben, so auch Targ. zur Parallelst. und z. St. (nicht aber Peš. zur Parallelst.) V. 11 lautet in unserer Uebersetzung: „und ich richtete einen Ort ein für die Lade, in die gelegt wurde der Bund des Herrn, den er unseren Vätern gab, als er sie herausführte aus dem Lande Egypten"; dazu vgl. Parallelst. V. 21. V. 12 am Schlusse hinzugefügt: ܠܥܠ ܫܡܝܐ Parallelst. V. 22 השמים. V. 13. ist die Angabe der Maasse geändert, die Länge fehlt ganz, die Höhe wird auf 3 Ellen (statt 5) und die Breite auf 2 (statt 5) angegeben. נֶגֶד כָּל קְהַל יִשְׂרָאֵל umschreibt er durch: „und es blickte auf ihn das ganze Volk Israel"; hinter כַּפָּיו ergänzt er ܨܠܘܬܐ vgl. Targ. zur Parallelst. V. 22 בצלו. Allerdings hat auch Peš. dort ܘܨܠܝ. V. 14 umschreibt er בשמים ובארץ durch: „du Herr sitzst im Himmel oben, und dein Wille geschieht auf der Erde unten"; hiermit vergl. Targ. zur Parallelst. די שכינתך שריא בשמיא מלעילא ושליט על ארעא מלרע. Das Targum zur Stelle hat Nichts von dieser Erläuterung; בכל לבבם ist doppelt übersetzt: durch ܬܪܝܨܐܝܬ und ܒܟܠܗ

ܠܟܠܗܘܢ, wovon das Eine vermuthlich eine Glosse. V. 15 ובידך מלאת übersetzt er wegen des Anthrop. durch ܘܒܨܒܝܢܟ ܫܡܠܝܬܗ vergl. Targ. z. Parallelst. וברעותך קיימתא. V. 16 ist hinter ללכת eingeschoben ܩܕܡܝ. Parallelst. V. 25 לפני. V. 17 setzt er für דברך den Plural wie das Ketîb zur Parallelst. und auch das Targûm dort und hier. V. 18 giebt er: „denn durch den Glauben liess wohnen der Herr seine Šechina mit seinem Vòlke Israel vergl. Targ. zur Parallelst. und z. St. לאשראה שכינתיה. V. 20 ist להיות עיניך פתוחות wegen des Anthropom. wiedergegeben durch ܗܘ ܠܡܫܡܥܘܬܐ ܩܕܡܝܟ, womit man vergl. Targ. zur Parallelst. und z. St. למחוי רעוה קדמך. Er fährt dann weitläufig fort: „zu hören auf die Stimme des Gebetes dessen, der kommt und betet vor dir in diesem Hause Tag und Nacht an dem Orte, von dem du gesagt, du wollest an ihm wohnen lassen deine Šechinah, vergl. Targ. z. St. לאתרא דאמרת לאשראה שכינתך תמן; ܗܘ ܕܐܡܪܬ ist die Uebersetzung von אל המקום הזה Parallelst. 29. V. 23 ist להשיב durch ܠܡܬܒܥܘ wiedergegeben, das die Uebersetzung von להרשע Parallelst. 32 ist; hinter השמים fügt er hinzu: „auf die Stimme seines Gebetes"; vielleicht aber ist dies nur Abschreibeversehen aus dem Vorhergehenden. V. 24 übersetzt er vom Athnach: „und kehren zu dir zurück und loben deinen grossen Namen". V. 27 fügt er zu מטר die Erläuterung ܕܡܛܪܐ hinzu. V. 28 hat er statt שעריו — ܘܩܘܪܝܗܘܢ; er scheint ועריו gelesen zu haben. כל נגע übersetzt er durch ܟܠ ܡܟܬܫܐ Targ. z. Parallelst. 37 כל מכתש, ebenso Ṭarg. z. St., während Peš. dort ܩܘܪܝܗ. V. 29 übersetzt er אשר ידעו איש נגעו ומכאבו durch ܕܢܬܒܘܢ ܟܠ ܐܢܫ ܡܢ ܚܛܗܗ ܕܠܒܗ. Das Letztere stammt aus der Parallelst. 39 נֶגַע לְבָבוֹ. Bei ܕܢܬܒܘܢ scheint er an Lev. 20. 20, zu denken, wo es heisst חֶטְאָם יִשָּׂאוּ. V. 30 übersetzt er וסלחת durch ܘܬܫܒܘܩ ܠܚܘܒܝܗܘܢ vgl. Targ. z. Parallelst. V. 39 ותישבוק לחוביהון, während Peš. nur ܘܬܫܒܘܩ. Am Schlusse heisst es statt „das Herz der Menschen" „das Herz aller Menschen" Parallelst. 39. V. 32 eingeschoben: „damit sie hören deinen grossen Namen" aus der Parallelst.

V. 42. ידך החזקה וזרעך הנטויה ist absichtlich ausgelassen. V. 33 ist ממכון שבתך absichtlich (wegen Anthr.) zu ܡܢ ܕܩܘܡܟ verkürzt. יקרא אליך übersetzt er durch ܢܩܪܐ ܡܩܕܡܝܟ wie Targ. z. Parallelst. יצלי קדמך, während Peš. wörtlich ܢܨܠܘܢ ܠܟ, für ליראה אותך giebt er ܠܡܕܚܠܘ ܡܩܕܡܝܟ wie das Targûm למדחל קדמך, während die Peš. ܠܡܕܚܠܘ ܠܟ. Der Zusatz in V. 34 hinter בדרך und „sie werden beten auf dem Wege des Landes, das du ihren Vätern gegeben“ scheint aus V. 38 unseres Capitels in den Text gekommen zu sein.

Cap. VII. V. 1. כבוד יהוה ist umschrieben durch ܐܝܩܪ ܫܟܝܢܬܗ ܕܡܪܝܐ, wörtlich so auch das Targ. z. St. ואיקר שכינתיה. Statt והודות V. 3 las er vielleicht והודו, er umschreibt es durch: „und es sagte einer zum andern danket“ cet. V. 6 ist בכלי שיר weitläufig wiedergegeben durch: „Und die Leviten mit den Geräthen des Preises sangen vor dem Herrn und so sagten sie in ihrem Preise.“ V. 7 ist vor לֹא יָכֹל eingefügt: „war zu klein“ aus Parallelst. 64; statt החלבים haben wir ܬܪܒܐ ܕܢܟܣܬܐ wie auch Parallelst. 64 חלבי השלמים. V. 8 am Schlusse zugesetzt: „vor Gott unserem Herrn“ Parallelst. 65 לפני יהוה אלהינו. V. 9 fügt aus Parallelst. 65 ein: „diese und diese waren zusammen vierzehn Tage“ ארבעה עשר יום. V. 10 ist die nahezu wörtliche Uebersetzung von Parallelst. 66. Entlehnt ist namentlich: „und es segnete das Volk den König, und sie gingen in ihre Städte“. V. 11 hat unser Text statt des einfachen: „und es vollendete“ ܘܗܘܐ ܕܟܕ ܫܠܡ„ ܡܠܟܐ ܫܠܝܡܘܢ ܠܡܒܢܐ wie I. Kön. 9. 1. ויהי ככלות שלמה "לבנות; er übersetzt ואת כל הבא על לב übereinstimmend mit dem Targ. z. Parallelst. ܘܟܠ ܡܕܡ ܕܡܬܪܢܐ Targ. וית כל רעות דמתרעי (Peš. dort ܘܟܠܗ ܨܒܝܢܗ ܕܨܒܐ, unser Targ. z. St. ganz wörtlich, כל מה דסליק על לבה זש). In V. 16 ist der Schluss von והיו an, wegen des Anthropomorphismus umschrieben; er übersetzt: „und meine Diener werden gut sein und mein Wille wird geschehen in ihm“ ähnlich auch das Targ. z. St. ויהי רעותי לאוטבא תמן כל יומיא. V. 17 ist nach אביך eingeschoben: „in Einfalt des Herzens und in

Wahrhaftigkeit“ aus Parallelst. 4 בתם לבב ובישר. V. 18 haben wir statt משל „der auf dem Throne sitzt“ ähnlich Parallelst. 5 מעל כִּסֵּא. V. 19 zu אַתֶּם hinzugefügt: „und eure Kinder“ aus Parallelst. 6, statt ועזבתם „und ihr nicht hüten werden“ aus Parallelst. 6 ולא תשמרון.. V. 20 übersetzt er למשל ולשנינה mit ܠܡܬܠܐ ܘܠܡܫܬܥܝܬܐ vergl. Targ. zur Parallelst. 7. למתל ולשועי während Peš. ܘܠܡܬܠܘܢܐ. V. 21 umschreibt er ישום durch: ܢܬܡܗ ܬܘܗܗ ܘܢܢܝܕ ܒܪܫܗ dazu vergl. Targ. z. Parallelst. 8 ויניד und Zeph. 2. 15. יָנִיעַ יָדוֹ. V. 22 gilt ihm עזבו את יהוה für anstössig, er umschreibt er durch: ܕܐܬܢܟܦܘܢ ܕܡܪܝܐ. Targ. umschreibt es auch durch ית פולחנא דיהוה.

Cap. VIII. V. 1. ביתו ist erläutert durch: ܠܒܢܝܢܐ ܕܡܠܟܘܬܗ. V. 3 am Schlusse zusätzlich: „und zerstörte sie“. V. 4 las er כַּמִּדְבָּר für בַּמִּדְבָּר und giebt dafür eine echt targûmische Erläuterung: „die öde war wie die Wüste“; ערי המסכנות übersetzt er durch ܩܘܪܝܐ ܕܐܘܨܪܐ wie Targ. z. Parallelst. קִרְוֵי אוצריא, während Peš. dort ܩܘܪܝܐ ܕܒܢܐ ܐܢܘܢ. V. 5 denkt er bei מָצוֹר an אוֹצָר, daher seine Uebers. V. 8 übersetzt er am Anfange nur בניהם; so lautet der Text Parallelst. 21; vor לֹא כִלָּם fügt er hinzu „die sie nicht — konnten“ aus ib. לא יכלו; למס umschreibt er durch: „dass sie ihm seien zu Dienern, Arbeitern und Tributzahlern“ ܘܡܫܡܫܝܢ ܡܟܣܐ; zu Letzterem vergl. Targ. z. Parallelst. למסקי מסין. V. 9 hat er statt למלאכתו gelesen למלכותו und übersetzt daher ܒܡܠܟܘܬܗ; אנשי מלחמה giebt er wieder durch ܓܢܒܪܐ ܠܒܫܝ ܙܝܢܐ. Targ. zu Parallelst. 22. גברי עבדי קרבא während Peš. dort ܓܢܒܪܐ ܡܩܪܒܢܐ. V. 10 am Schlusse zugesetzt: „die die Arbeiten machten“. V. 13 statt חג השבעות finden wir in unserem Texte ܚܓܐ ܕܨܘܡܐ, das etwas seltsam erscheint. Er kann damit nicht gut etwas Anderes als den Versöhnungstag (צומא רבא im Talmûd Jeruš.) gemeint haben und dann liegt es nahe, dass er für חַג הַשָּׁבֻעוֹת gelesen hat חַג הַשְּׁבִיעִית das Fest des siebenten Monats, unter dem er nun das Versöhnungsfest verstand. Merkwürdig aber bleibt die Verwechselung bei

alledem, weil die drei Feste stets zusammen genannt werden und ihm eigentlich bekannt sein mussten. V. 14 ist לשער ושער ausführlicher wiedergegeben durch: „dass sie hüten sollten die Thüren Tag für Tag“. V. 15 scheint er zu lesen סָר מִמִּצְוַת. Am Schlusse giebt er: „und über den ganzen Dienst des Hauses“. V. 16 hat er den Text offenbar nicht verstanden und ändert deshalb, indem er statt חירום setzt ܥܡ ܡܫܚܐ. V. 17 übersetzt er: „nach Eziongeber, welches bei Eloth lag“ Parallelst. 26 אשר את אילות. V. 18 giebt er: „(er schickte) auf Schiffen seine Diener, Schiffer“ P. 27 באני את עבדיו אנשי אניות; יודעי ים ist umschrieben durch: ܕܝܕܥܝܢ ܠܡܪܕܝܘ ܐܠܦܐ ܕܝܡܐ, vgl. Targ. z. Parallelst. דאומנין לדברא בימא (Peš. dort ܕܝܕܥܝܢ ܝܡܐ). Statt 450 hat er nur 400, was wohl Textfehler ist.

Cap. IX. (Parallelst. I. Kön. 10). V. 1 vor בירושלם ist ܐܬܬ noch einmal wiederholt aus Parallelst. 2. ותבא. V. 2 statt „alle ihre Dinge“ übersetzt er „alles auch das Geheimniss ihres Herzens“. V. 4 am Schlusse ܪܘܚܐ erläutert durch ܠܡܚܣܢܐ. V. 6 übersetzt er מסלות mit ܣ̈ܡܣܠܐ (subsellia. vgl. über dies Wort Tract. Θiddušîn 70[a]) „Bänke“ einem sehr gebräuchlichen jüd. aram. Worte, das nach einer Mittheilung, die ich der Freundlichkeit von Herrn Prof. Nöldeke verdanke, in älteren syr. Schriften nicht vorzukommen scheint. Derselbe kennt das Wort nur noch an einer Stelle Mai Nov. coll. X. 256[b]. V. 8 כִּסְאוֹ ist absichtlich umschrieben durch ܒܟܘܪܣܝܐ ܕܡܠܟܘܬܗ ܕܐܝܣܪܐܝܠ und man braucht nicht an die Benutzung von Parallelst. 9 zu denken. V. 9 umschreibt er היה durch ܐܟܘܬܗ ܕܡܠܟܬܐ. V. 12 übersetzt er statt הביאה אל המלך den Text von Parallelst. 13: „was er ihr gegeben hatte“ אשר נתן לה. V. 14 übersetzt er מאנשי התרים durch ܡܟܣܐ ܕܡܬܓܪܐ. Bertheau z. St. meint, er habe ממכס הערים gelesen. Die Aenderung des zweiten Wortes wäre leicht denkbar, aber מאנשי und ממכס liegen wohl doch etwas zu weit auseinander. Ich vermuthe, dass er מעשר zu lesen glaubte, während in seiner Handschrift etwa מאשר stand. Aehnlich dürfte das Verhältniss bei LXX sein, die statt הערים vielleicht הגרים

lasen. V. 15 führt er zur Erläuterung der Goldstücke den Namen Dariken ein, was sehr bemerkenswerth ist. V. 16 ist geändert. Er giebt: „Und aus 3 Minen Gold (er liest mit P. 17 שלשת מנים statt שלש מאות) war verfertigt der Handgriff eines Schildes". V. 18 übersetzt er von וכבש an „und der Rand des Thrones war umwunden hinter ihm" was bis auf ein Wort die Uebersetzung von Parallelst. 19 ist וראש עָגוֹל לְכִסֵּא מֵאַחֲרָיו. V. 19 steht das letzte Wort im Plural wie auch Parallelst. 20. V. 20 ist בית יער הלבנון übersetzt durch „Schatzhaus des Königs" ähnlich Targum z. Parallelst. בית מקירת מלכא. V. 24 hat er statt נשק übersetzt ܡܙܝܢ. Es fehlt V. 25 und 29. V. 26 erläutert er נהר noch durch ܦܪܬ. V. 27 braucht er wie auch sonst das Bild des Sandes am Meere statt שקמים בשפלה.

Cap. X. V. 2 fehlt der Zwischensatz hinter נְבָט. In V. 3 fehlt bis וכל. V. 4 ist der Relativsatz nach הכבד ausgefallen. V. 5 zusätzlich ܠܘܬܝ aus Parallelst. 5. וילך העם bezieht er auf die Rückkehr des Volkes zu Rehabeam und übersetzt daher: ܘܐܬܐ ܥܡܐ ܠܘܬܗ. V. 9 setzt er am Schlusse hinzu „wir werden dir dienen" aus Parallelst. 4 ונעבדך. V. 8 am Schlusse „gute Knechte und Diener alle Tage deines Lebens" ܡܫܡ̈ܫܢܐ und ܥܒ̈ܕܐ ist wohl nicht Beides ursprünglich. Das Letztere ist vermuthlich eine Glosse. V. 10 ist zu „den Kindern die mit ihm aufgewachsen waren" ein interessanter Zusatz gefügt ܒܫܘ̈ܩܐ auf den Märkten. Die Targûme haben nichts davon. V. 13 am Schlusse hinzugefügt: „den sie ihm gerathen hatten" aus Parallelst. 13. V. 15 ist die Construction in tendenziöser Absicht geändert. Er giebt: „Und es hörte nicht das Volk auf den König". V. 16 ist מַה לנו direct durch ܠܡܢ ܠܝ wiedergegeben, welchen Sinn es allerdings hat. V. 17 liest er statt וַיִּמְלֹךְ — וימליכו daher ܘܐܡܠܟܘܗ. V. 18 schreibt er für הדרם — ܘܐܕܘܢܝܪܡ was mehr an אדרם Parallelst. 18 anklingt. אשר על המס umschreibt er durch: ܕܡܫܡܫ ܗܘܐ ܠܟܠ ܡܫܡܫܝ ܡܠܟܘܬܐ Targ. z. Parallelst. דממנא על מסקי מסין (während die Peš. dort nur hat ܕܥܠ ܡܠܟܘܬܐ). Vor בני ist ܟܠܗ eingeschoben aus Parallelst. 18 כל ישראל.

Cap. XI. (Parallelst. I. Kön. 12.) V. 1. Vor ובנימין ist ܘܠܫܒܛܐ eingefügt aus Parallelst. 21; am Schlusse des V. hinzugesetzt: „Sohn des Salomo“ Parallelst. 21. V. 3 hinter ובנימין „und das übrige Volk“ ויתר העם Parallelst. 23. V. 4 fehlt עם אחיכם; מלכת übersetzt er durch ܠܡܐܙܠ nach Parallelst. 24 ללכת und fügt dann als Ergänzung hinzu: „jeder in sein Haus“. Von V. 5 unserer Uebersetzung tritt der Bericht von I. Kön. 12. 25 ff. ein. V. 8 (I. Kön. 12. 28) ist hinter מעלות — ܠܡܣܩ hinzugefügt: „Wozu steigt ihr hinauf nach und geht wieder herab von Jerusalem“. Von V. 20 beginnt I. Kön. 13. 34 ff. Dann folgt I. Kön. 14. V. 11 (I. Kön. 14. 2) ist hinter והשתנית die Erläuterung hinzugefügt: ܐܝܟ ܐܢܬܬܐ ܗܕܝܘܛܐ „wie eine gewöhnliche Frau“. Es fehlt der erste Theil von V. 3 der Parallelst. und V. 4 ganz. V. 14 übersetzt er קשה durch ܡ̈ܠܐ ܩܫܝܬܐ vergl. Targûm z. Parallelst. פיתגמין קשן während Peš. nur ܩܫܝܬܐ. V. 16 giebt er אחרי wegen Anthropomorphismus wieder durch ܩܕܡܘܗܝ, ähnlich Targ. z. Parallelst. בתר פולחני. V. 17 ist מכל erläutert durch „von allen Königen“ אחר ist gemildert zu ܕܡܠܟܐ, wie auch Targ. z. Parallelst. פולחני. Von V. 18 an beginnt wieder der Text der Chronik und zwar bei Cap. XII. V. 13. V. 13 ist לשום שמו שם umschrieben wie auch sonst in den meisten Fällen durch ܠܡܫܪܝܘ ܫܟܝܢܬܗ ܬܡܢ. V. 14 umschreibt er לדרש את יהוה weitläufig durch ܠܡܒܥܝܘܬܗ ܕܡܪܝܐ ܠܡܦܠܚܘܗܝ ܘܠܡܦܠܚܗ ܠܟܘܗ. V. 15 übersetzt er statt ומלחמות „und Krieg war“ wie I. Kön. 14. 30 „ומלחמה היתה“; es fehlt wie dort von להתיחש bis בדברי. Den ersten Theil des Satzes umschreibt er: „Und das sind die ersten und letzten Dinge Rehabeams, Böses zu thun vor dem Herrn, dem Gotte Israels.“

Cap. XIII. V. 1 יהודה umschrieben durch ܫܒܛܐ ܕܒܝܬ ܝܗܘܕܐ. V. 2 statt מיכיהו haben wir ܡܥܟܐ wie auch I. Kön. 15. 2. Von ומלחמה bis zu Ende des V. fehlt wie auch in Parallelst. 2. V. 3 hinter בחור eingefügt: „bis sie auf sich nahmen, dass sie gehen würden und Krieg führen mit

Jerobeam, dem Sohne des Nabat.“ V. 4 ist בחר אפרים erläutert durch ܕܐܝܟ ܡܫܡܫܢܐ ܕܟܘܡܪܐ ܕܐܦܪܝܡ. V. 5 liest er מלך für מלח, daher seine Uebersetzung ܡܠܟܐ. V. 7 giebt er für ורך לבב „jung an Tagen“. Den Schluss umschreibt er nicht unpassend durch: „und er wusste nichts zu sagen und er erleichterte nicht das Volk von der Knechtschaft, in der es Salomon geknechtet hatte.“ V. 8 ist stark paraphrastisch gehalten: „Und auch jetzt was sagt ihr? ihr seid gegangen und habt abgeschüttelt von euch die Herrschaft des Hauses Davids und seid gegangen und habt gedient todten Göttern, und ich beherrsche nur einen Stamm; ihr aber seid viele Stämme“ cet. Von alle dem hat Targum z. St. Nichts. לאלהים am Schlusse ist mit Absicht ausgelassen. Aus demselben Grunde (um den Namen Gottes mit solchem Frevel überhaupt nicht in Verbindung zu bringen) fehlt יהיה hinter כהני in V. 9. Statt כעמי las er מעמי, daher ܡܢ ܥܡܐ ܕܐܪܥܐ; כל הבא למלא ידו übersetzt er ܘܟܠ ܡܢ ܕܐܬܐ ܠܡܩܪܒܘ ܩܘܪܒܢܗ fast wörtlich so Targum z. St. כל דאתי לקרבא קרבניה; zur Erläuterung fügt er hinzu „so nahmt ihr von ihm“. V. 11 schiebt er hinter ונרותיה ein „und der Lichter anzündende Knabe brannte sie an“ ܘܛܠܝܐ ܡܢܗܪܢܐ ܡܕܠܩ ܗܘܐ ܠܗܝܢ. Das ist ein Irrthum von ihm. Nach den jüdischen Quellen gehört das Lichteranzünden zu den wesentlichsten Verrichtungen des Priesters, und es kann von ܠܛܠܝܐ da gar keine Rede sein. V. 12 scheint er einen anderen Text gehabt oder ganz willkürlich geändert zu haben. Er giebt: „Und seid gegangen hinter todten Göttern und habt ihnen gedient und habt euch vor ihnen gebückt und habt verlassen den Herrn, euren Gott“. Das Ganze sieht wie ein aus verschiedenen Versen unseres Capitels zusammengestoppelter Vers aus. Namentlich die Benutzung von Vers 8 ist klar. Nur der Schluss: „aber auch ihr werdet nicht Glück haben jemals“ ist aus unserem Vers selbst. In V. 16 scheint der zweite Theil absichtlich von ihm weggelassen, weil er darin etwas Anstössiges sah, Gott persönlich so wirken zu lassen. V. 18 ist vor כשעני erläuternd ein ܕܐܡܪܝܢ eingeschoben und das Verb. in die erste Person

gesetzt. Er scheint נשענו für die erste Person gehalten zu haben. V. 19 fügt er zu ערים hinzu ܪ̈ܘܦܡܐ. V. 20 ist ולא עצר umschrieben durch: „und die Kraft war ihm zu klein". V. 21 hat er statt 22 Söhne deren 26; das ܫܠ scheint aber aus dem folgenden ܡܫܠܡܢ̈ܐ erst nachträglich entstanden. V. 23 hat er 20 statt 10; er mag עשרים gelesen haben, שקטה ist erläutert durch ܡܢ ܡܐ̈ܪܥܐ.

·Cap. XIV. V. 1. בעיני יהוה wegen des Anthropomorphismus umschrieben durch ܩܕܡ ܡܪܝܐ ebenso Targ. zur St. קדם יהוה. V. 2 für הנכר giebt er ܐ̈ܠܗܐ ܢܘܟܪ̈ܝܐ. V. 3 לדרש את יהוה ist in directe Rede verwandelt: „kommt wir wollen beten zu Gott". V. 4 ist am Schlusse ein Zusatz: „und er hatte keinen Feind von allen seinen Nachbarn". Er ist wahrscheinlich erst aus Vers 5 in den Text gekommen. V. 6 ist von עֹדֶנו an umschrieben: „Noch ist das Land frei von Krieg, weil wir gesucht haben den Herrn unsern Gott, hat auch er uns gesucht und uns Ruhe gegeben von allen Nachbarn und hat uns getröstet und befreit." Von ܡܛܠܗ bis ܡܢ stammt aus Cap. VI, V. 2. V. 8, statt 300 haben wir 3000. V. 10 umschreibt er von אֵין עִמְּךָ: „du bist unser Herr, die Hülfe deines Volkes (er liest augenscheinlich עַמְּךָ statt עִמְּךָ) während du übergiebst ein grosses Heer in die Hände von Geringen und es mögen alle Bewohner der Welt erkennen, dass wir mit Recht auf dich vertrauen, hilf uns Herr, denn in deinem Namen cet; nicht mögest du zurückhalten deine Stärke von uns". Statt יעצר liest er יַעֲצֹר, was er für אנוש gelesen, kann ich nicht errathen. V. 12 am Anfang eingeschoben: „Und als Asa vollendet hatte sein Gebet"; statt יהוה tritt des Anthropomorphismus wegen der Engel des Herrn ein. V. 12 hat er statt מִחְיָה augenscheinlich מִנְיָן gelesen daher seine Uebersetzung ܕܠܐ ܡܫܟܚ. Statt הכו in V. 14 liest er הביאו daher seine Uebersetzung ܐܝܬܝܘ, und statt וַיָּשֻׁבוּ liest er וַיָּשִׁיבוּ daher ܐܘܬܒܘ.

Cap. XV. V. 1 רוח אלהים ist umschrieben wegen Anthropomorphismus durch ܪܘܚܐ ܡܢ ܩܕܡ ܡܪܝܐ; ähnlich das

Targum z. St. רוח נבואה מן קדם יהוה. V. 3 ist stark umschrieben. Er giebt: „Und viele Tage (waren), da sie nicht dienten ihrem Gotte mit Wahrheit und nicht annahmen von ihren Priestern (es ist vielleicht ܡܠܦܢܐ einzuschieben) und nicht hörten auf ihre Vorschriften; da wurden sie übergeben in die Hand ihrer Feinde“. Eine Stelle umschreibt das Targum ähnlich ולא פלחו לאלהא קשוט. V. 4 ist וישב wiedergegeben durch „sie beteten vor Gott“. V. 5 ist והם erläutert durch ܡܕܚܠܘܢ „als sie Gott nicht fürchteten“. V. 6 und 7 sind unter Verlassung des Textes in sehr bemerkenswerther Weise von ihm umschrieben. V. 6: „Und wir sind zerstreut worden unter alle Völker und alle Dörfer und Städte“. V. 7: „weil wir verlassen haben den Herrn, unseren Gott und nicht hören wollten auf die Stimme seiner Diener, der Propheten, und auch er hat uns bezahlt den Lohn unserer Thaten“. Es ist diese Stelle wiederum überaus charakteristisch für den Ursprung unserer Uebersetzung; sie ergiebt sich leicht als der Stossseufzer eines Juden, der über das Elend nach der Zerstörung des Tempels klagt. Auch scheint sie darauf hinzudeuten, dass der Verfasser nicht in Palästina lebte. V. 8 liest unser Uebersetzer (wie auch LXX) statt עדד denselben Namen wie in V. 1; שקצים ist durch ܕܟܡ̈ܢܐ wiedergegeben. In V. 9 ist ܘܡܢ ܡܘ̈ܬܐ ܕܐܢܫ ܡܐܢ̈ܐ ܕܐܦܪܝܡ entweder aus V. 8 durch Textverderbniss in den Text gekommen oder — was aber minder wahrscheinlich — er las statt והגרים — והערים und umschrieb dies dann. V. 11 haben wir 6000 statt der 7000 in unserem Texte. V. 14 fehlt בְּתְרוּעָה. V. 15 las er statt השבועה augenscheinlich השמועה und übersetzt demgemäss „die Kunde“; „welche sie gehört hatten“, ist seine Erläuterung. V. 16 ist ganz nach der Parallelst. I. Kön. 15. 13 übersetzt. מגבירה übersetzt er durch ܡܢ ܡܠܟܘܬܗ wie das Targ. dort ממלכותיה (während Peš. dort ܡܢ ܪܒܘܬܗ). V. 17 ist nach שלם hinzugefügt: „in der Furcht vor dem Herrn seinem Gotte“ vgl. Targ. z. Parallelst. V. 14 בדחלתיה דיהוה, während Peš. dort

ܟܡܐ ܡܨܝܢ. V. 19 ist לא ausgelassen und daher das עד durch ܒ wiedergegeben. Die ersten Worte des folgenden Capitels sind noch in unseren Vers hineingezogen.

Cap. XVI. V. 2. לבלתי תת übersetzt er durch: ܡܛܠ ܕܠܐ ܢܦܩ, Targ. z. Parallelst. בדיל דלא למשבק während Peš. dort ܕܠܐ ܢܦܩ. V. 4 hat er statt אבל מים aus der Parallelst. V. 20 ܐܝܟ ܥܒܕ ܡܕܝܢܬܐ. V. 6 hat er für לקח mit dem Targ. z. Parallelst. ܫܩܠ (während Peš. dort ܐܦܩ und Targ. z. St. דבר.) בנה umschreibt er durch: „die sie vorbereitet hatten, um es zu bauen für B.“ ib. für בנימין „die Höhe von Benjamin“ aus Parallelst. 22. V. 8 liest er die ersten Worte הלכו חכושים und für הלובים wahrscheinlich המלכים, daher seine Uebersetzung: „und es werden gehen und stark sein (חיו לחיל) diese und die Inder (er modernisirt hier wie 14. 8. 11 die כושים zu Indern, nicht so das Targûm) und die Könige welche mit ihnen sind“. V. 9 liest er von להתחזק an: הִתְחַזְּקוּ וִיהִיֶה לְבַבְכֶם שָׁלֵם und dann wahrscheinlich הִסְתַּכְּלוּ כָּל הָאוֹתוֹת, daher übersetzt er: „seid stark und euer Herz sei vollkommen in seiner Furcht (für אליו setzt er wegen des Anthropomorphismus ܠܕܚܠܬܗ) betrachtet alle seine Wunder“ wieso er zu der Uebersetzung des Schlusses: „denn der Herr euer Gott macht Euch den Krieg“ kommt, errathe ich nicht. Vielleicht las er: כי יהוה איש מלחמה. (Exodus 15. 3.) V. 10 ist vor כי eingeschoben: „weil er, was er nicht sah, erzählte und das Herz seines Volkes aufregte“; er las etwa הֵזִיעַ עַמּוֹ עַל זאת; bei וירצץ dachte er augenscheinlich an רוץ und übersetzt daher ܪܗܛ. V. 12 fehlt der zweite Theil des Satzes. Vielleicht war ihm der besonders anstössig. V. 13 ist vor וימת eingeschoben: ܘܐܬܟܢܫ ܥܡ ܐܒܗܘܗܝ, wozu wahrscheinlich noch ܒܫܝܒܘܬܐ hinzuzufügen ist. Man vergl. I. Kön. 15. 24. V. 14 ist von dem ersten Theile nur übrig geblieben: „Und er wurde an der Grabstätte Davids begraben“ im Folgenden fehlt von וזנים bis מַעֲשֵׂה.

Cap. XVII. V. 2. חיל umschreibt er durch: ܦܩܘܕܐ ܐܚܕܝ ܚܝܠܐ. V. 3 setzt er für לבעלים „Bilder“. V. 4 fügt

er hinter הלך hinzu: „und beobachtete seine Gesetze". V. 6 מירודה umschrieben durch: „welche waren an der Grenze des Stammes Juda. V. 11 fasst er מַשָּׂא als Kopfsteuer ܟܣܦ ܪ̈ܫܐ.

Cap. XVIII. V. 2 las er vielleicht שנתים statt שנים oder er übersetzte mit Berücksichtigung von I. Kön. 22. 2. וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁית. V. 3 fügt er hinter עַמִּי hinzu: „und meine Rosse wie deine Rosse" aus I. Kön. 22. 4. V. 5 erläutert er יתן durch: „deine Feinde". V. 6 umschreibt er נביא ליהוה durch ܢܒܝܐ ܕܩܘܫܬܐ; auch die Targûme scheuen sich, den Ausdruck wörtlich wiederzugeben und umschreiben ihn mit קדם. V. 7 לדרש את יהוה מאתו umschreibt er wegen des Anthropomorphismus durch ܠܡܫܐܠ ܡܠܬܗ ܕܡܪܝܐ ܡܢܗ. Auch die Targûme umschreiben es durch למתבע פיתגמא דיהוה מניה. V. 9 ist בגדים durch ܨܪ̈ܐ erläutert, auch das Targ. z. St. giebt לבושי מלכותא, und נביאים erhält das Beiwort ܕܓ̈ܠܐ „trügerische". Die beiden Targûme nennen sie in dem ganzen Abschnitte נביי דשיקרא. In V. 10 ist ܡܬܢܒܝܢ ܐܝܟܢܐ ܕܪܘܚܐ ܐܠܗ gewiss nur eine spätere Glosse. V. 11 giebt er am Schlusse: „deine Feinde in deine Hand, o König". V. 12 umschreibt er zur Verdeutlichung: Siehe die Worte — cet — „sind gleich, zu reden wie einer, Gutes für den König" „so seien deine Worte auch angenehm wie die eines von ihnen". V. 13 umschreibt er יאמר אלהי durch ܢܡܠܠ ܐܠܗܐ ܡܠܠ die Parallelst. hat אֵלַי. V. 22 übersetzt er דבר עליך רעה durch ܦܘܩ ܠܡܠܟ ܦܘܩܕܢܐ. Targ. z. Parallelst. גזר לאיתאה עליך בישתא während Pes. dort einfach ܐܡܪ hat. V. 26 umschreibt er לחץ durch ܠܡܚܝܘ ܢܦܫ „um das Leben zu erhalten". V. 30 ist hinter לו hinzugefügt „32" aus Parallelst. 31. V. 33 ist לְתֻמּוֹ doppelt übersetzt. Die ursprüngl. Uebers. ist jedenfalls ܠܡܘܡܠܗ, denn diese haben auch die Targ. לקיבליה (Targ. z. St. giebt noch eine andere Deutung für לתמו, indem es dies Wort von תמם vollenden ableitet: „um zu vollenden die Prophezeiung" cet.) ܠܡܫܠܡܘܬܗ scheint dagegen eine spätere Glosse, die das hebr. Wort wiedergeben will.

Cap. XIX. V. 1 hinter ביתו ist ܦܩܕ ܕܘܝܕ hinzugefügt;

es scheint erst durch Verderbniss aus dem vorhergehenden Vers in den unsrigen gekommen zu sein. V. 3 giebt er statt כי בערת „weil du unschuldiges Blut nicht vergossen hast auf der Erde“ um die אֲשֵׁרוֹת nicht zu erwähnen. V. 4 übersetzt er וישיבם אל יהוה durch ܘܐܬܦܢܝܘ ܠܘܬܗ ܠܡܬܟܫܦܘ ܩܕܡ ܡܪܝܐ wegen des Anthropomorphismus. Auch Targum zur Stelle hat לדחלתא דיהוה. V. 6 ändert er von ועמכם an „und ermannt euch und richtet wahrhaftiges Gericht“. Der erste Theil von V. 7 ist absichtlich ausgelassen. V. 8 liest er וַיֵּשְׁבוּ יְרוּשָׁלָם. V. 10 liest er בְּעָרֵיכֶם, dann wieder עֲלֵיהֶם und אֲחֵיהֶם. V. 11 übersetzt er: „Siehe ich habe über Euch gesetzt Priester, (er scheint אמרתי gelesen zu haben) dass sie das Recht des Glaubens ausüben sollen, dann liest er חַגִּיד statt הגיד, daher seine Uebersetzung ܚܘܐ und die folgende Veränderung der Construction; am Schlusse giebt er: „und der Herr wird zu eurer Unterstützung sein immer“. Targ. z. St. ויהי מימרא דיהוה בסעדכון.

Cap. XX. V. 1. Statt מהעמונים hat er המנים gelesen (vgl. V. 2 המון) und das übersetzt er mit ܥܡܐ ܡܗ̈ܝܡܢܐ. V. 2. Dass er zu לים ܫܘܡܚܐ hinzugefügt, scheint mir keine Erläuterung zu sein, vielmehr glaube ich, dass er für מארם gelesen אדם und dass daher seine Uebersetzung stammt. Für חצצון תמר giebt er ܐܝܢܓܕܝ (Targûm z. St. übersetzt den Namen). Am Schlusse von V. 3 ist eingefügt: „und er sprach zu ihnen: versammelt euch und kommet, wir wollen zum Herrn unserem Gotte beten“. V. 6 ist בידך wegen des Anthropomorphismus durch ܒܟ, umschrieben, am Schlusse liest er וַאֲנִי עִמְּךָ מִתְיַצֵּב „und ich stehe und bete vor dir.“ V. 9 hält er אִם für die Schwurpartikel „nicht“ und übersetzt daher ܕ. Vorher schiebt er noch ein „weil ein Heiligthum unter uns ist“ vor ונזעק an übersetzt er: „so werden wir kommen und beten vor dir in diesem Hause, und du wirst hören auf die Stimme unseres Gebetes und uns befreien“. V. 10 fügt er hinter מצרים hinzu: „und hast abgeschüttelt die Knechtschaft Egyptens von ihnen“. V. 11 erläutert er

נִמְלִים durch ܡܫܬܠܡܝܢ ähnlich das Targûm z. St. פרעין לנא בישתא. V. 12 liest er von כח an: לִפְנֵיהֶם וְחֶרֶב חֲדִין הָבֵא עֲלֵיהֶם. und übersetzt demgemäss: „Wir haben keine Kraft vor ihnen zu bestehen, und das Schwert deines Gerichtes bringe über sie“. V. 13 am Schlusse noch ܘܩܛܠܘܗܝ hinzugefügt. V. 14 übersetzt er רוח יהוה durch ܪܘܚܐ ܕܢܒܝܘܬܐ ܡܢ ܩܕܡ ܡܪܝܐ. Das Targ. z. St. umschreibt es durch רוח נבואה מן קדם יהוה. V. 15 am Schlusse zur Verdeutlichung noch einmal wiederholt ܗܘ ܡܪܝܐ. V. 16 liest er מַהֲרוּ statt מחר, daher seine Uebersetzung ܐܬܡܗܪܘ; ירואל und לא fehlen und die ersten Worte von V. 17 sind noch mit unserem V. verbunden. V. 18 ist das jüdische ܐܪܒ stehen geblieben. Es findet sich aber auch in der sicher christlichen Psalmenübersetzung, so dass es für jüdische Abstammung der Uebersetzung nicht beweisend ist. Das folgende ܡܪܝܐ ܡܚܘܣܢܐ soll dies jedenfalls erklären und ist erst als spätere Glosse zu betrachten. V. 21 übersetzt er am Anfange: „und er stand in der Mitte des Volkes“ (er las וַיַּעֲמֹד statt וַיִּוָּעַץ) und sprach: „kommt wir wollen dem Herrn danken (וַיֹּאמֶר שִׁירוּ לַיהוה) und Preisen seine heilige Pracht“; das folgende bezieht er auf יהוה und übersetzt: „da er auszieht an der Spitze unserer Heere“ wozu er noch hinzufügt: „und führt Krieg für uns mit unseren Feinden“ Mit dem Schlusse des V. verbindet er noch den Anfang von V. 22 und liest גְּבָעוֹת הֵחֵלּוּ בְּרִנָּה „die Hügel begannen zu preisen“ und aus ψ. 114. 4 ergänzt er noch: „und die Berge begannen zu springen“. Von da an fehlt bis V. 24. Bei והנם פגרים נפלים: scheint er an ähnliche Stellen zu denken wo es heisst: וְהִנֵּם כֻּלָּם פְּגָרִים מֵתִים II. Kön. 19. 35 denn er übersetzt: ܟܠܗܘܢ ܦܓܪܝܗܘܢ ܡܝܬܝܢ. Den Schluss umschreibt er: „und es war keiner von ihnen der entkam“. V. 25 übersetzt er לְאֵין מַשָּׂא durch „was sie wollten“. Ich errathe nicht, was er dafür gelesen hat. Der Schluss ist in V. 26 hinübergezogen. V. 26 liest er לירושלים statt וירושלים (ebenso auch LXX). V. 29 löst er die Verbindung

כל ממלכות הארצות auf und übersetzt „über die Länder und ihre Herrschaften". V. 32 umschreibt er בדרך durch ܒܡܠܟܘܬܗܘܢ ܘܐܘܚܕܢܗ. V. 33 hat er ܠܐ ܐܚܣܢ für לֹא סָרוּ vielleicht hat er לֹא הֵסִיר gelesen. V. 35 liest er הוּא הִרְשִׁיעַ für הוּא הִרְשִׁיעַ und erläutert das durch: „der mehr Böses that als alle Könige Israels."

Cap. XXI. V. 3. Statt ולמגדלות liest er wieder ולְמַתְּנוֹת daher seine Uebersetzung ܘܡܛܥܝܢܘܬܐ. V. 6. Statt בת אחאב übersetzt er „die Schwester Ahabs". Da die anderen Versionen alle „Tochter" geben, so wird er wohl אֲחוֹת gelesen haben. V. 7 fehlt ובאשר אמר. V. 9 liest er nach אדום: וַיָּבֹאוּ אֵלָיו שָׂרֵי הָרֶכֶב daher übersetzt er ܘܐܬܘ ܠܘܬܗ ܪ̈ܘܪܒܢܐ ܕܐܕܘܡ. V. 10 umschreibt er לִבְנָה durch: „die Edomiter, die in Libnah wohnen". V. 11 ist seine Umschreibung von ויזן sehr bemerkenswerth. Er giebt dafür: „Und Wein gab er zu trinken den Nasiräern Jerusalems". Es ist mir zweifelhaft, ob er sich bei dieser Paraphrase auf eine (sonst nicht bekannte) Legende stützte oder ob er nur Amos 2, 12. וַתַּשְׁקוּ אֶת הַנְּזִרִים יָיִן in den Vers hineinarbeite. V. 15 fügt er am Schlusse noch hinzu ܡܫܡܫܢܐ ܕܝܠܟ. V. 16 missversteht er die Function des Waw conversivum in וַיַּעַר und macht dadurch die ganze Darstellung futurisch. V. 17 liest er וַיֵּשְׁבוּ statt וַיִּשְׁבּוּ daher ܘܢܫܒܘܢ. V. 18 ist hinter לחלי hinzugefügt: „und an einer grossen Krankheit wird er sterben". V. 19 ist וכעת צאת הקץ umschrieben durch: „und als erfüllt war das Wort des Propheten". שרפה umschreibt er durch ܐܝܩܪܐ. Soll ihm die Verbrennung anstössig gewesen sein? Die naheliegende Aenderung in ܝܩܕܐ oder ܝܩܕܢܐ ist unstatthaft, da auch Ar. schon bietet: ولم يكرمه الشعب كما صنعوا لأبيه

Cap. XXII. V. 1. חבא בערבים למחנה umschreibt er etwas weitläufig: „weil Araber gekommen waren und das Lager Israels geschlagen hatten". V. 2 ändert er die 42 Jahre in 22 nach II. Kön. 8. 25. Es ist fraglich, ob ihm die materielle Unmöglichkeit (ohne Parallelstelle) zu einer

Aenderung veranlasst hätte (LXX haben εἴκοσι, ändern also willkürlich.) V. 3 heisst es bei ihm statt כי אמו cet. „denn er war ein Sohn der Schwester Ahabs“ dazu vgl. II. Kön. 8. 27 כי חתן בית אחאב הוא, er fügt noch selbständig hinzu: „und auch er sündigte viel“. V. 4 ist בעיני יהוה wegen des Anthropomorphismus durch ܩܕܡ ܡܪܝܐ wiedergegeben. V. 5 und 6 sind ungehörig in unserer Uebersetzung verbunden. V. 7 hat er nach der Parallelstelle übersetzt, so dass er statt כי המכים hat ܡܢ ܡܚܘܬܐ und statt עזריהו — ܐܚܙܝܐ. Der Schluss fehlt. V. 8 ist אשר משרו absichtlich durch das Passiv wiedergegeben; auch das Targ. z. St. scheut sich hier wörtlich zu übersetzen. V. 9 liest er לַעֲזוֹר statt לעצור daher ܠܡܥܕܪܗ. V. 10 hat er nach der Parallelstelle II. Kön. 11, 1. übersetzt und daher ܘܐܘܒܕܬ statt des merkwürdigen וַתְּדַבֵּר; כל זרע הממלכה umschreibt er durch: „alle Söhne des Königs“. Statt המיתתים haben wir ܡܬܩܛܠܝܢ. V. 12 liest er mit der Parallelstelle אִתָּהּ statt אִתָּם, daher ܥܡܗ.

Cap. XXIII. V. 1 ist am Schlusse hinzugefügt: ܘܡܠܟܗ ܡܠܟܗܘܢ ܡܠܟܐ um das בברית zu erläutern. V. 2 ist ויסבו davon abhängig gemacht, er verkennt dabei wieder das Wâw conversivum. V. 3 hat er am Schlusse „über David seinen Knecht.“ V. 4 hat er wie es scheint die Construction oder wir müssen den Text ändern. Er scheint auch statt באי gelesen zu haben בְּמָבָא. V. 5 giebt er בשער היסוד durch ܬܪܥܐ ܕܢܨܝܚܐ. Ein solches Thor ist aber aus jüdischen Quellen nicht bekannt. Ich vermuthete, dass ܢܨܝܚܐ ein Fehler für ܓܒܪܐ ist; vgl. Targ. z. II. Kön. 11. 6 und Targ. z. St. בתרע גיבריא. Nach einer Bemerkung aber, die mir Prof. Noeldeke mittheilt, entspricht ܢܨܝܚܐ dem גבריא so ziemlich. Den Schluss verdeutlicht er, indem er ܢܛܘܪܘܢ einschiebt. V. 6 fehlt והמשרתים ללוים. V. 7 erläutert er הבית durch den Zusatz ܠܗ. V. 8 übersetzt er: באי השבת und יצאי השבת mit Eingang des Sabbaths (oder Woche) und Ausgang des Sabbats (oder Woche). Den Schluss ändert er: „denn Jehojadah der Priester hatte

sie befreit von ihren Wachen“. Vielleicht ist מ ausgefallen. V. 10 liest er וַיַּעֲמֵד statt וַיַּעֲמֹד und übersetzt dann ungenau: „Und es stand das ganze Volk jeder (es scheint hier etwas ausgefallen zu sein oder es fehlte in seiner Handschrift von שלחו bis כָּתֵף) an der Seite des Hauses links vom Altare und dem Hause“. V. 11 scheint ܡܫܘܪܐ eine Uebersetzung von כלילא Targ. z. Parallelst. zu sein. Ich wüsste nicht, was er für עדות anderes gelesen haben sollte. V. 12 liest er המרננים statt הרצים oder er hat הרצים als „sich freuend“ ausgelegt. Auch Targ. z. St. bietet דמרנין. V. 13 ist עמוד durch ܐܣܛܘܢܐ; so auch in den Targûmen, während Peš. zur Parallelst. ܟܡܘܕܐ hat; dann liest er mit Benutzung der Parallelst. כמשפט השרים; daher seine Uebersetzung ܐܝܟ ܢܡܘܣܐ ܕܡܠܟܐ; ומודיעים לְהַלֵּל fehlt und statt קשר קשר liest er, wie seine Uebersetzung ܡܪܘܕܘܬܐ ܡܪܘܕܘܬܐ beweist, augenscheinlich שֶׁקֶר שָׁקֶר. V. 14 liest er mit II. Kön. 11. 15 ויצו statt ויוצא daher ܘܦܩܕ. V. 15 וישימו לה ידים übersetzt er mit ܘܥܒܕܘ ܠܗ ܕܘܟܬܐ; dazu vgl. man das Targ. zur Parallelst. ושויאו לה אתר (das Targ. zur St. fügt noch מרוח „breit gemacht“ hinzu); für אל מבוא שער הסוסים giebt er ܡܥܠܢܐ ܕܡܠܟܐ ܕܪܡܟܐ Targ. zur Parallelst. באורח מעלנא דסוסוותא, (während unser Targûm דתרע hinzufügt). וימיתוה ist absichtlich zu ܘܡܩܛܠܬܐ gemildert; möglich ist aber auch, dass er an der Parallelstelle וַתָּמֹת las. V. 17 ist כל העם noch durch ܕܐܪܥܐ ܟܠܗ erläutert; dann umschreibt er: „gingen nach dem Hause des Baal und rissen es ein, und seine Altäre zerbrachen sie gut (ܫܦܝܪ ist היטיב aus Parallelst. V. 18) und seine Bilder zerstiessen sie“; im Folgenden lässt er חמן aus. V. 18 ist das ܘ in ܘܦܘܩܕܢܐ wohl zu streichen. תורת מושה ist mit ܐܘܪܝܬܐ übersetzt, das ein specifisch jüdisches Wort ist. V. 19 verkennt er das Wâw conversivum und giebt für ויעמד infolgedessen ܘܢܬܩܘܡܘܢ, es fehlt לְכָל דָּבָר. V. 26 fehlt ואת האדירים, ferner von ויורד bis יהוה. In V. 21 fehlt והעיר שקטה, hinter עם הארץ ist durch Verderbniss ܘܡܙܡܪܢܐ ܡܫܒܚܝܢ aus V. 12 in den Text gekommen.

Cap. XXIV. V. 1. בעיני יהוה ist wie gewöhnlich durch

ܩܕܡ ܡܪܝܐ umschrieben. V. 2 fügt er zu ימי hinzu ܕܝܗܘܝܕܥ. V. 4 ist wohl zu lesen ܗܘܐ ܒܠܒܗ ܕܢܚܕܬ ܒܝܬܐ; das letzte Wort ist seine Erläuterung, am Schlusse fügt er hinzu: „und zu untersuchen alles was nothwendig war.“ V. 5 führt er zu ויקבץ als Subject ein „Jojadah der Priester“ für מכל ישראל giebt er „von allen Städten Israels“, hinter כסף fügt er hinzu ܘܕܗܒܐ und statt לְדָבָר liest er לִדְבַר; denn wir haben wohl ܠܬܘܩܢܗ zu lesen statt ܠܬܘܩܢܗܘܢ. Den Schluss hat er absichtlich weggelassen. V. 6 schiebt er zur Verdeutlichung von לחביא ein ܕܢܝܬܘܢ. Statt ויקהל liest er ויקהלו; daher seine Uebersetzung ܘܟܢܫܘ. V. 7 hat man sicher für ܥܒܕܘ zu lesen ܥܠܡ und dann ist die Uebersetzung ganz passend: „hatte unterrichtet die Kinder des Unrechts; diese Aenderung unterstützt auch Ar. لانّ عتليا كانت علمت بني النفاق statt קָדְשֵׁי liest er קדשי daher ܩܘܕܫܐ. לבעלים umschreibt er durch ܠܦܬܟܪܐ ܛܥܝܐ. V. 9 schiebt er zur Verdeutlichung vor במדבר ein ܕܥܒܕ. V. 10 ist nach ויביאו noch einmal ܡܢ ܩܕܡ ܡܪܝܐ ܚܡܫ ܡܢܝܢ aus V. 8 irrthümlich in den Text gekommen. V. 11 ist wörtlich nach II. Kön. 12. 11 übersetzt, daher die Kürzungen. V. 12 fehlt המלך ויהוידע. V. 13 und 14 fehlen. V. 15 fehlt במותו wie häufig das letzte Wort am Ende des Satzes. V. 16 ändert er stark: „und sie begruben ihn in der Stadt David in den Gräbern der Könige und sprachen: so wird bezahlt wer Gutes thut an Israel und auch am Hause des Herrn that er viel Gutes.“ V. 19 umschreibt er להשיבם אל יהוה wegen des Anthr. durch ܠܡܗܦܟܘܬܗܘܢ ܡܢ ܛܘܥܝܝܗܘܢ (auch das Targum scheut sich vor dem Ausdrucke לאתבתהון ליהוה und schiebt לפולחנא ein). V. 20. Aus demselben Grunde erwartete man eigentlich ܘܗܘܐ ܥܠܘܗܝ ܡܢ ܩܕܡ ܡܪܝܐ statt ܘܪܘܚܗ ܕܡܪܝܐ; er pflegt diesen Ausdruck sonst zu vermeiden, vgl. II. Chr. 20. 14. 15. und vielleicht hat man an unserer Stelle zu ändern; am Schlusse macht er die Rede direct: „weil ihr verlassen habt meinen Weg (er scheut sich zu sagen ܫܒܩܬܘܢܝ), so verlasse auch ich euch“. V. 22 schiebt er hinter בנו (wofür er seine Söhne übersetzt) ein: „nach ihm und seine Söhne, als sie getödtet

wurden cet." V. 24 übersetzt er am Schlusse „und das was Joaš gethan hatte, verachteten die Richter" er liest עָשׂוּ und שֹׁפְטִים. Es ist mir aber unklar, wieso er zu verachten kommt. Der Text scheint nicht darauf zu führen. V. 26 liest er עליו ובניו ורב המשאים „und die übrigen Sünden die er begangen im Hause Gottes."

Cap. XXV. V. 4. Das Citat aus Deuteron. 24. 16 stimmt mit der dortigen Pešiṭṭa überein, nur haben wir hier ܒܢ̈ܝܐ und ܐܒ̈ܗܐ statt wie dort ܒܢ̈ܝܗܘܢ und ܐܒ̈ܗܝܗܘܢ. Man kann daraus ersehen, dass er die dortige Peš. nicht abgeschrieben hat. ܚܠܦ ܐܒ̈ܗܐ haben beide Uebersetzungen; sie stimmen dadurch weder mit dem babylonischen noch dem jerusalemischen Targûm überein. Das babylonische bietet nämlich (und so wird der Vers auch in der babyl. Gemâra erläutert) בפום „durch den Mund" das ist: durch das Zeugniss der Väter (man vergleiche auch Raši zu der Stelle). Das jerusalemische Targûm aber giebt: לא יתקטלון אבהן לא בסהדות ולא בחובי בנין d. i. „Väter sollen nicht getödtet werden auf das Zeugniss und nicht für die Schuld der Kinder". Ich vermuthe, dass dort das Ursprüngliche ולא בחובי ist, während לא בסהדות eine spätere Correctur nach dem babylonischen Targûm ist. Die Peš. würde dann die ursprüngliche jerusalemische Auffassung in ܚܠܦ ܐܒ̈ܗܐ wiederspiegeln. Denkwürdig bleibt auch noch, dass das Targum z. unserer St. nicht das jerus. Targ. z. Deut. 24. 16 wie wir es haben, ausschreibt, sondern nur לא בחובי giebt. Das scheint meine Vermuthung zu unterstützen, da das Targûm zur Chronik sonst das jerusalemische Targûm (z. B. Cap. I) wörtlich ausschreibt. V. 5 את יהודה übersetzt er mit ܠܟܠܗ ܝܗܘܕܐ ähnlich das Targûm לכל אנש יהודה; אחז רמח וצנה ist aufgelöst in ܡܫܩܠܝ ܪ̈ܘܡܚܐ ܘܐܚܝܕܝ ܣܟ̈ܐ. V. 7 umschreibt er איש האלהים durch ܢܒܝܐ ܕܡܪܝܐ, ebenso das Targum z. St. נביא דיהוה; er liest dann לאמר למלך (im Targ. fehlt das Wort ganz) daher ܘܐܡܪ ܠܗ ܠܡܠܟܐ; vor כל fügt er zur Verdeutlichung noch einmal ein ܘܠܐ ܠܟܡ. V. 8 scheint er zu lesen כי אם בא אתה עֹשֶׂה מִלְחָמָה, daher „wenn du gehst Krieg zu führen". Statt כי

יש כח hat er, wie es scheint, gelesen לֹא שִׁבַּחְתָּ, er übersetzt: „denn du hast nicht gepriesen den Herrn, der ein Helfer und Erheber ist.“ Oder ist ihm etwas in dem Satze anstössig gewesen? V. 9 erweitert er: „was habe ich für eine Thorheit begangen, dass ich gegeben habe cet.“ ib. ist ܣܓܝ ܡܢ ܗܢܐ und ܐܝܬ ܠܗ ܡܪܝܐ ܕܢܬܠ wohl nicht Beides gleich ursprünglich. Trotzdem nun aber das Targum zur St. סגי מן דין bietet, so halte ich doch ܣܓܝ ܡܢ ܗܢܐ für eine Correctur nach dem hebräischen (oder griechischen?) Texte. Denn die targûmische Erläuterung wird man immer für die ursprünglichere halten müssen und eine derartige Doppelübersetzung ist *einem* Uebersetzer nicht gut zuzutrauen. V. 10 übersetzt er וישבו durch ܘܐܗܦܟ ܐܢܘܢ er las vielleicht וַיָּשֶׁב. (Es ist immer zu berücksichtigen, dass er nicht viel nach den Regeln der Grammatik fragte; ein ausgelassenes Object also wird ihn füglich nicht gestört haben.) V. 11 umschreibt er בני שעיר durch ܒܢ̈ܝ ܓܒܠܐ ܕܣܥܝܪ. (Durch גבלא wird שעיר auch umschrieben Targ. Jer. I in Deuter. 33. 2, wo Jer. II nach Onkelos corrigirt.) Gen. 32. 1. Pešitta hat an beiden Stellen ܣܥܝܪ. Das Targ. z. St. hat שעיר, aber V. 14 בני גבל. V. 12 will er die grausame Strafe nicht mittheilen und verändert den Schluss in: „und alle kamen in Ketten gefesselt“. V. 13 fasst er חשיב als „gefangennehmen“ auf und übersetzt demnach: „die Amaziah gefangen genommen hatte, als er zum Kriege zog“. Ich weiss nicht, was er für ויפשטו gelesen hat, das er durch ܘܐܫܠܡ ܐܢܘܢ wiedergiebt, vielleicht וַיִּשְׁפְּטוּם? Für בית חורון muss er etwa בית אחרים gelesen haben, darauf deutet wohl seine Uebersetzung ܘܩܘܪ̈ܝܐ ܕܡܕܝ̈ܢܬܐ. V. 14 übersetzt er ויבא mit ܐܝܬܝܗ, auch das Targum hat diese tendenziöse Aenderung; לאלהים ist auch absichtlich weggelassen. ולהם יקטר übersetzt er: ܘܩܕܡܝܗܘܢ ܐܣܩ ܡܩܛܪ̈ܐ ܕܒܣܡ̈ܐ das Targ. z. St. hat וקדמיהון יסיק בוסמין. V. 15. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich auch im Auslassen von אַף eine absichtliche Aenderung sehe (die Targûme geben es allerdings durch רוגזא regelmässig wieder, aber unser Uebersetzer mag es noch in der ursprünglichen Bedeutung „Nase“ gefasst und

darin einen Anthropomorphismus gefunden haben) er giebt nur ܘܐܬܡܨܝܬ. Den Schluss des Verses umschreibt er: „die ihre Anbeter nicht erretten konnten aus deiner Hand“. V. 16 fügt er zur Verdeutlichung hinter אליו hinzu „der Prophet“; ganz merkwürdig ist seine Uebersetzung von חליועץ er scheint darin עץ als selbständiges Wort zu fassen und übersetzt: „die Anbetung des Holzes ist den Königen gestattet (gegeben)“; ܣܓܕܬܐ ܕܩܝܣܐ ܠܡܠܟܐ ܐܬܝܗܒܬ. Er liest etwa: הֲלֹא עֵץ לַמֶּלֶךְ נִתְּנָה; von חדל bis יכוך fehlt, vielleicht auch absichtlich ausgelassen. Vor להשחיתך schiebt er noch ܟܝܡܐ ein. V. 17 erläutert er נתראה durch ܣܪܣܝ (Die Targume fassen es als Herausforderung zum Kriege und setzen בקרבא hinzu). V. 18 fehlt השדה. V. 19 liest er mit der Parallelst. II. Kön. 14. 10 הכה הכית daher ܡܚܪܒ ܚܪܒܬ. Auch das Folgende ܐܬܝܩܪ ܘܬܒ ܒܒܝܬܟ ist wörtlich nach der Parallelst. resp. dem Targûm (אתיקר ותב בביתך) übersetzt. V. 20 fehlt von כי bis zum Ende des Verses ebenso in der Parallelst. V. 21 für אשר ליהודה „welches ist an der Grenze des Landes des Stammes Judah.“ V. 22 fehlt; vielleicht wieder absichtlich ausgelassen. V. 24 ist am Anfange ܘܢܣܒ eingeschoben aus der Parallelst. V. 14. ולקח; ibid. scheint ܘܡܐܢ̈ܐ ܕܒܝܬ ܡܠܟܐ eine Glosse zu sein, die ܘܓܙ̈ܐ ܕܒܝܬ ܡܠܟܐ erklären soll. Für בני התערבות mag er etwa כלי הזהב gelesen haben, oder wir haben ܘܡܐܢ̈ܐ ܕܕܗܒܐ zu corrigiren (nach der Peš. der Parallelst.) in ܘܒܢ̈ܝ ܥܘܪܒܐ, was mir aber minder wahrscheinlich ist. V. 27 ist מאחרי יהוה umschrieben durch ܡܢ ܕܫܒܩܗ ܕܡܪܝܐ Targ. z. St. מבתר פולחנא דיהוה; als Subject zu ויקשרו ist ܥܒܕܘܗܝ eingeschoben. V. 28 hat er am ܒܩܪܝܬܗ ܕܕܘܝܕ für בעיר יהודה nach der Parallelstelle.

Cap. XXVI. V. 3 ist der Name יכליה zu ܐܠܟܣܐ verderbt. V. 4 בעיני יהוה wie gewöhnlich ܩܕܡ ܡܪܝܐ übersetzt; für Amaziah setzt er David, der an ähnlichen Stellen in der Chronik häufig erwähnt wird. (Wie z. B. II. Chr. 28. 1.) V. 5. übersetzt er המבין בראות האלהים durch ܕܗܘܐ ܡܠܦ ܠܗ ܒܕܚܠܬܗ ܕܡܪܝܐ, ähnlich Targ. z. St. דמליף בדחלתא דיהוה

dann kürzt er und übersetzt: „und Gott machte grade alle seine Wege". V. 6 stimmt seine Uebersetzung genau zu der des Targûms; ܡܢܐ findet sich in beiden einmal und für יבנה hat unser Uebers. ܒܢܐ Targ. עזה. Bei uns fehlt aber von ויבנה bis zum Schlusse. V. 7 fehlt, ebenso V. 8 bis וילך; כי החזיק cet. umschreibt er „weil er viel Krieg führte". V. 9 übersetzt er שער הגאי dem Sinne nach richtig durch: ܬܪܥܐ ܡܕܢܚܝܐ (vgl. Bertheau p. 365.); על המקצע fehlt und ויחזקם erläutert er näher: „und versah sie an ihren Spitzen mit eisernen Riegeln". V. 10: „und er baute viel Thürme in den Städten, die ihm gehörten"; es scheint nicht, dass ܘܦܩܕܢ die Uebersetzung von ובמישור ist; es wird wohl ursprünglich etwas Anderes dagestanden haben. Oder sollte er wirklich die Bedeutung von מישור nicht gekannt und geglaubt haben, müssen auf die Ebene die Berge folgen? Statt אהב אדמה scheint er etwas wie רב אדמה gelesen zu haben, er übersetzt: „weil er viel Besitz hatte". V. 11 zählt er: „Und Us. hatte Kriegsleute an Zahl 32600 und andere Wüstenbewohner 300000, und Männer die das Schwert zogen 7500, (das Uebrige fehlt) welche standen alle Tage und den König bewachten." V. 15 übersetzt er von ויצא; statt להעזר liest er לְהֶעָשֵׁר daher ܠܡܥܬܪܘ. V. 16 übersetzt er ונחזקתו durch: „und als er reich war an Vermögen"; für עד להשחית giebt er ܙܩܦ. על מזבח הקטרת fehlt. V. 17 und 18 fehlt von ועמר. לא לך ist doppelt übersetzt ܠܐ ܗܘܬ ܕܝܠܟ ܟܗܢܘܬܐ und ܠܐ ܘܠܐ ܠܟ, von כי bis zum Schlusse fehlt wieder. V. 19 ist am Anfange hinzugefügt „sogleich", das scheint aber erst aus dem Folgenden an diese Stelle gekommen zu sein; er fügt hinzu „und befahl, dass man sie aus dem Heiligthume hinaus führe" dann umschreibt er: „und sogleich kam ein Aussatz aus dem Heiligthume und fiel auf die Stirne des Königs Usiah, als er ging zu räuchern (er las מַעֲלָה statt מעל) im Hause des Herrn". V. 20 fehlt הראש, ebenso der Zwischensatz von והנה bis במצחו; das Folgende ist zusammengezogen; er giebt: „und sie sahen, dass er sich beeilte hinauszugehen, weil er wusste, dass ihn Gott getroffen". V. 21 giebt בית הַחָפְשִׁית durch ܥܡܐ

ܕܚܘܼܫܟܐ Haus der Einsamkeit wieder ähnlich die Targume בית סגירותא (Peš. zur Parallelstelle ܒܡܛܫܝܐ „im Verborgenen“.) Statt נגזר scheint er גִּדֵּף gelesen zu haben, er übersetzt: „weil er gelästert hatte das Haus des Herrn“. Für על בית המלך hat er weitläufiger „herrschte über das Haus des Königs“; ähnlich die Targûme ממנא על ביתא. V. 23 giebt er: „und sie begruben ihn in den Gräbern, nicht an der Grabstätte der Könige“.

Cap. XXVII. V. 3 ובחומת העפל übersetzt er durch ܒܡܘܪܐ ܕܐܠܝܡܢ. Es muss statt עפל eine Ferm von כלה gelesen haben. V. 4 verwechselt er חרשים mit der Stadt ܚܪܫܬ (חרשת). V. 5 hat er statt des Königs der Ammon. das Volk der Ammon., von זאת an umschreibt er: „diese ganze Gabe rechneten ihm (er liest חִשְּׁבוּ für השיבו) und brachten ihm dar die Söhne Ammons“. Die letzten Worte von V. 5 sind in V. 6 hineingezogen.

Cap. XXVIII. V. 1. Er hat 25 Jahre statt 20; ich glaube nicht, dass das Interpolation aus LXX ist. Es mag ihn zu der Aenderung veranlasst haben, dass bei dem vorhergehenden und folgenden Könige 25 Jahre stehen. V. 2 für לבעלים hat er ܠܟܘܡܪ̈ܐ, wohl auch eine Art Euphemismus. Statt מסכות giebt er ܡܕ̈ܒܚܐ; er meinte vielleicht מִזְבְּחוֹת zu lesen. V. 3 scheint er den Namen Ben-Hinnom absichtlich zu vermeiden; er giebt für das Thal Ben-Hinnom „viele Thäler“. Das an dieser Stelle allein erhaltene ויבער (vgl. Geiger Urschrift und Uebersetzung der Bibel, p. 305) giebt er wie die Targume durch das mildernde ܘܐܚܡܪ wieder. ܒܪܗ hat er nach der Parallelstelle II. Kön. 16. 3. statt בניו. Für כתעבות hat er ܐܝܟ ܢܡܘܣܐ; er will den König von Judah keine Gräuel begehen lassen. V. 7 fasst er זכרי missverständlich als Object auf. V. 8 hat er wohl אנשים gelesen statt נשים. Daher ܐ̈ܢܫܐ. V. 9 fehlt der Schluss von בזעף, es scheint aber seiner Uebersetzung „und ihr habt sie geschlagen und ihrer nicht geschont“ eine Reminiscenz an Thr. 2. 21 טבחת ולא חמלת zu Grunde zu liegen. V. 10 kürzt er: „Und nun kämpft ihr, damit sie euch werden cet.“, dann liest er vielleicht

הלא ידעתם, denn er giebt: „und ihr wisset, dass dieses eine Sünde ist vor dem Herrn, eurem Gotte“. V. 11. Den Schluss umschreibt er „damit nicht aufsteige der Zorn Gottes über euch“. V. 12 fehlt von ויחזקיהו an. V. 13 ist ebenfalls stark gekürzt. Es fehlt von כי bis אתם und von וחרון bis zum Schlusse. Beides ist gewiss absichtlich ausgelassen. Gegen den Text hat er: „Und sie gaben zurück die ganze Beute nach Jerusalem, und er fuhr fort gegen den Herrn Untreue zu begehen“. Das Letztere ist aus Vers 22 hierher gekommen. Die Ordnung der Sätze ist überhaupt in unserem Capitel gegen den hebräischen Text, wahrscheinlich aber erst spätere Verderbniss. V. 23 unseres Textes hat am Anfange noch die letzten Worte von V. 22. In V. 23 fehlt המכים בו. Dann umschreibt er die Rede des Ahaz: „Ihr seid meine Götter und meine Herren, euch opfere ich, und er war ein Fallstrick für Judah, und veranlasste zur Sünde das ganze Volk Judah“. V. 24 fügt er zu דלתות die Erklärung ܬܪ̈ܥܐ ܡܥܪ̈ܢܝܐ hinzu. Die letzten Worte von V. 24 (des Peš. Textes) sind gegen den hebräischen Text mit V. 25 verbunden. V. 18 fehlt תמנה ובנותיה; הגדרות ist zu ܐܠܟܘܬܐ und שכו zu ܣܘܟܘ und גמזו zu ܓܙܪܐ verderbt. V. 20 (21 des hebr. Textes) las er am Schlusse nur ויחזקו und übersetzt dies: „und bedrängte ihn mit grosser Bedrängniss.“ V. 21 (auch 21 im hebr. Texte) paraphrasirt er stark: „Und der König Ahaz nahm die Geräthe des Hauses des Herrn (aus V. 24) und die Geräthe des Hauses der früheren Könige und der Häuser der Reichen und gab sie dem Könige von Assur, dass er ihn nicht schädige in der Zeit seiner Noth“ (die letzten Worte aus V. 22 herüber genommen).

Cap. XXIX. V. 3. לרחב המזרח umschreibt er „in den Vorhof des Heiligthums“; er las vielleicht מִקְדָשׁ. V. 5 ist echt targûmisch paraphrasirt, von והוציאו giebt er: „und schüttelt ab eure bösen Thaten von eurem Sinne“, wovon das Targûm keine Spur hat. V. 6 liest er am Anfange vielleicht: כי לא כאבותינו da er übersetzt: „wir wollen nicht thun wie unsere Väter gethan“. V. 7 fehlt ועלה לא העלה.

V. 9 fehlt ונשינו, am Schlusse zugesetzt: „und nun da wir abgewichen sind von dem Herrn, unserem Gotte und verlassen haben den Bund, den er gegeben unseren Vätern, hat auch er uns verlassen“. Das Letzte ist eine Reminiscenz an II. Chron.. 15. 2. Von V. 10 bis 20 fehlt. V. 20 ist העיר durch ܐܘܪܫܠܡ erläutert. V. 22 hat er das Wâw convers. missverstanden in וישחטו und giebt daher ܘܢܟܣܘܢ. V. 23 giebt er für das erste המזבחה umschreibend ܠܘܬ ܡܬܢܐ ܕܡܕܒܚܐ, vgl. Leviticus 4. 7. 18. 25. 30. Von da an bis zum Schlusse des Satzes fehlt. (Es ist übrigens möglich, dass ܠܘܬ ܡܬܢܐ ܕܡܕܒܚܐ mit Unrecht in V. 23 steht und erst aus V. 24 dahin kam.) V. 24. Der Erste, der ܘܢܩܪܒܘܢ schrieb, wollte wohl damit nur ausdrücken: „und sie sollen nähern“ (und sie näherten); ein Späterer scheint das missverständlich im Sinne von „opfern“ genommen und deshalb ܩܪܒ ܡܕܒܚܐ eingeschoben zu haben. Doch ist immerhin möglich, dass die Correctur schon dem urspr. Uebers. angehört. V. 24 ist nach המלך zur Verdeutlichung eingeschoben ܕܢܚܣܘܢ. V. 25 hat er statt בנבלים gelesen בקל und statt במצות noch einmal במצלתים, daher ܩܠܐ und ܘܒܫܘܒܚܬܗ. Den Schluss paraphrasirt er: „weil David pries den Ruhm des Herrn seines Gottes nach dem Befehle der Propheten“, (so hat man wohl ܐܝܟ ܕܡܠܟ ܦܘܡܐ ܕܢܒܝ̈ܐ hier zu fassen). V. 27 fehlt החצצרות, am Schlusse scheint er zu lesen על יד דויד; denn er übersetzt „nach dem Befehle Davids“. V. 28 ist hinter הקהל eingefügt ܕܐܝܣܪܐܝܠ; es fehlt הַכֹּל. V. 30 hat er: „und sie priesen sehr in Freude“ für עד לשמחה. V. 31 umschreibt er מלאתם ידכם ליהוה „ihr habt euch genähert den Wegen Gottes“. Das Targûm z. St. übersetzt es direct durch „opfern“. Die letzten Worte von V. 32 sind in V. 33 herübergezogen. Er übersetzt: „alle diese Rinder, die geheiligt wurden“. V. 34 ändert er den Sinn des ישרי לבב. Er giebt: „denn die Leviten waren demüthig in ihrem Herzen“. V. 35 liest er statt נסכים wohl כבשים oder כשבים, denn er giebt ܐܡܪ̈ܐ. V. 36 umschreibt er wegen Anthropomorphismus על ההכין האלהים „weil das Werk vollendet war“.

Cap. XXX. V. 1. Für פסח hat er nur ܚܓܐ. V. 3 liest er hinter מַלְמְּדֵי העם התקדשו; daher seine Uebers: ܘܡܬܠܡܕܢܘܬܗ ܕܥܡܐ. V. 5 umschreibt er ויעמידו דבר durch: „Und sie standen auf und erlaubten die Sache zu thun"; am Schlusse liest er: כי לרב עֹשֶׁרָם, er übersetzt: „denn sehr gross war ihr Reichthum". V. 6 liest er וישב הפלטה „damit zurückkehre der Ueberrest". V. 8 hat er תנו יד ליהוה absichtlich ausgelassen, weil es ihm anstössig vorkam. V. 9 scheint er am Anfange zu lesen: כי ישוב יהוה על; er übersetzt: „denn es hat sich offenbart der Herr über euch und cet;" vor לרחמים schiebt er zur Verdeutlichung ܘܢܬܪܚܡܘܢ ein. V. 10 und 11 ändert er den Sinn völlig dadurch, dass er die beiden Sätze irrthümlich verbindet und אך gar nicht liest. V. 11 beginnt bei ihm bei ויהיו (V. 10) und er übersetzt: „und es lachten über sie und verachteten sie frevelhafte Leute vom Stamme Ašer und vom Stamme Ephr. und vom Stamme Man. und vom Stamme Seb. (V. 12) und der Rest dieser Stämme beugte sich cet." V. 15 setzt er hinter das Datum noch „sieben Tage"; es fehlt נכלמו. V. 16 umschreibt er כמשפטם durch ܐܝܟ ܥܝܕܐ ܕܡܚܣܢܐ, vgl. das Targ. zur St. כד חזי להון; das Folgende: „wie es geschrieben ist in dem Gesetze Mosis des Propheten Gottes". V. 17 umschreibt er von לכל an: „und sahen jeden der rein war, um sich dem Herrn zu heiligen". V. 18 fügt er hinter Sebulun hinzu: diesen vier Stämmen". Am Schlusse ergänzt er hinter בעד „das ganze Volk Israel". Targ. z. St. על עמא דאשתליו. V. 19 übersetzt er: „weil wir unsere Herzen grade gemacht haben zu beten vor Gott dem Herrn unserer Väter, so ist das Heiligthum nicht reiner als wir" (?) V. 21 übersetzt er nach ישראל „und alle die sich in Jerusalem fanden". Interessant ist seine Unterscheidung: „die Leviten mit den Liedern ihres Mundes und die Priester mit den Instrumenten"; dazu vgl. die Bemerkung zu Cap. I, 16. 42. V. 22 umschreibt er המשכילים durch: „die schönen Preis sangen". V. 23 haben wir statt ܘܐܬܡܠܟ zu lesen ܘܐܬܡܠܟܘ, es fehlt ויעשו. In V. 24 hat ein Späterer ܪܘܪܒܐ, das Uebersetzung von שרים war, in ܪܘܪܒܢܐ ändern zu müssen geglaubt, um es mit dem vorangehenden

ܘܡܩܝܡܐ zu parallelisiren. V. 27 umschreibt er וישמע durch: „und der Herr hörte“.

Cap. XXXI. V. 1 fehlt לכלה; er liest עד ישובו daher: „bis zurückgekehrt war Israel“ und dann umschreibend „und sie gingen alle nach ihrem Besitzthume und sie gingen in Frieden in ihre Städte“. V. 2 fehlt am Schlusse מחנות. V. 3 liest er לעלות הַבֹּקֶר statt לעלות חבקר, daher übersetzt er ܕܨܦܪܐ ܠܡܣܩܬܐ; dagegen ist ܕܪܡܫܐ eine spätere Correctur. Der Schluss ist in V. 4 hinübergezogen. V. 4 liest er יחזק für יחזקו, daher ܕܢܬܚܝܠ. V. 5 hat er statt דבש gelesen בשר daher seine Uebersetzung ܘܡܢ ܡܫܡܢܝܗܘܢ. In V. 6 ist ܡܢ ܡܢ ܚܫܡܐ zu streichen; es ist spätere Glosse für ܡܚܫܡܐ, ebenso von ܕܢܚܫܐ bis ܕܒܥܐ, das durch Versehen aus dem vorhergehenden Satze hier hineingekommen ist. V. 7 umschreibt er den Schluss: „Und im siebenten Monate nahm es Hiskia und vertheilte es an die Priester und Leviten“. V. 9 übersetzt er וידרש, das ihm sonst nur aus der Verbindung mit יהוה geläufig war, hier fälschlich mit ܕܒܥܐ. V. 10 übersetzt er von ויאמר an ganz frei: „erlaubt ist euch die Erstlingsfrucht zu essen, da sie in das Haus des Herrn gekommen ist, und esset und werdet satt und was davon übrig bleibt, gebt den Armen und Elenden, weil der Herr sein Volk gesegnet hat und ihm gegeben hat diese Fülle, und was übrig blieb, gaben sie dem ganzen Volke Israels“. Hiervon hat Targ. zur St. nichts aufzuweisen. V. 14 fehlt לתת תרומת יהוה; wahrscheinlich absichtlich ausgelassen. V. 17 giebt er eine ganz eigenthümliche Erläuterung von התיחש. Er fasst es als tägliche Berechnung resp. tägliche Leistung und führt diese Auffassung ohne Rücksicht auf den Text durch: Und (Oel und Wein) die Rechnung eines jeden Tages für ihren Dienst an ihren Wachen nach ihren Theilen, und Oel und Wein wurde den Priestern und Leviten gegeben nach ihrem Vaterhause etc.“ V. 18 Und Oel wurde ihnen gegeben für ihre Lampen und ihren Frauen und Söhnen und Töchtern und dem ganzen Volke cet. Wieso er von בכל טפם zu ܠܢܫܝܗܘܢ kommt, ist mir unklar. Ar. giebt nur

ܠܟܗܢܝܗܘܢ. Doch ist das gewiss erst nachträgliche Correctur nach dem Hebr. Das letzte Wort von V. 18 ist in V. 19 herüber genommen daher seine Uebersetzung: „denn heilig waren die Söhne Aarons des Priesters", im Folgenden liest er etwas wie für בשדה מגרש בשדם קדש daher ܡܩܕܫ ܗܘܐ ܡܩܪܒܝܢ ܗܘܘ Das Folgende: „und Weibern näherten sie sich nicht" ist eine ganz freie (und ausserdem halachisch unrichtige) Ergänzung von ihm.

Cap. XXXII. V. 1. Hinter והאמת hinzugefügt: „das Hiskia gethan hatte" ebenso Targ. דעבד; לבקעם.אליו macht er zu directer Rede „und sprach zu ihren Bewohnern: empfanget die Rechte und kommet zu mir". V. 2 erläutert ופניו durch: „und seine Heere". V. 5. In ויתחזק hat er wieder das Wâw convers. verkannt und giebt daher (er las auch wohl ויתחזקו) ܘܐܬܚܝܠܘ; von הפרוצה bis ולחוצה fehlt; am Schlusse fügt er ܘܙܝܢܐ hinzu. V. 6 schiebt er hinter העם ein „einen über zehn". Statt על לבבם liest er על כלם daher ܥܠ ܟܠܗܘܢ. V. 7 liest er am Schlusse כי עַמֵּינוּ רַב מֵעַמּוֹ „unser Volk ist grösser als sein Volk". V. 9 fügt er ein hinter אשור „den Rabšake und er kam nach Jerusalem und mit ihm seine Diener"; von על bis יהודה fehlt. V. 15 ist vielleicht das erste Mal von ܘܠܐ bis ܐܝܟ zu streichen. V. 17 fehlt von כֵּן an, gewiss absichtlich ausgelassen. V. 19 ändert er: „und sie redeten über die Götter der Völker der Erde und auch über den Gott, der zu Jerusalem herrscht", und nun höchst charakteristisch „der ihnen bezahlen wird das Werk ihrer Hände". Davon nichts im Targûm. V. 20 scheint er וַיִּזְעֲקוּ הַשָּׁמַיִם gelesen zu haben und ergänzt frei: „und es hörte der Herr auf die Stimme ihres Gebetes". V. 22 fehlt וינהלם. V. 24 und 25 sind irrthümlich verbunden und ausserdem der Sinn geändert. Er giebt von ויאמר und sprach: „viele Grossthaten hast du mir gethan und nicht nach dem Werke meiner Hände hast du mir vergolten". Er fährt dann fort: „Und diese Krankheit an der Hiskiah erkrankte, war weil cet." von כי גבה an. V. 29 scheint er zu lesen ועָרים עשה למקנה er übersetzt ܘܡܕܝܢܬܐ ܠܩܢܝܢܐ. V. 31 umschreibt er völlig. Er giebt: „Und er be-

folgte das Gesetz Gottes, wie es ihm gegeben war auf der Erde und er wusste alles, was in seinem Herzen war". V. 32 fügt er hinter חסדיו noch ein: „und seine guten Wege". V. 33 übersetzt er „und sie begruben ihn in der Stadt David"; statt וישבו liest er וישׂרבו, daher ܘܩܒܪܘܗ.

Cap. XXXIII. V. 6. בן הנם ist hier durch ܒܢܚܠܐ ܕܢܘܪܐ (oben 28. 3. hiess es ܠܢܘܪܐ, es ist möglich, dass er etwas wie המון gelesen hat). Für ועשה אוב וידעוני giebt er „und frug die Chaldäer und die Zauberer". In den Targûmen sind die Chaldäer nicht erwähnt. Vgl. aber die Citate im Ârûch s. v. כלדאי. להכעיסו umschreibt er durch ܘܡܥܒܪ ܗܘܐ ܡܩܛܡܘܗܝ vgl. Targ. z. Parallelst. I. Kön. 21. 6. לארגזא קדמוהי. V. 7 umschreibt er פסל הסמל durch ܠܨܠܡܐ ܕܐܪܒܥ ܐܦ̈ܝ vgl. dazu Perles Meletemata p. 16. Für אשים·את שמי hat er ܣܡܣܡܝ ܐܣܝܐ wie die Targûme. V. 11 liest er בחיים statt בחוחים daher ܒܚܝܘܗܝ. V. 16 liest er ותורים statt ותודה daher ܘܬܘܪ̈ܐ. Der Schluss ist irrthümlich mit V. 17 verbunden; er übersetzt: „zu feiern dem Herrn, dem Gotte Israels wiederum ein Fest". V. 17 ändert er dann: „Und andere Opfer und Ganzopfer sollt ihr nicht darbringen ausser cet." V. 19 fehlt לפני הכנעו; statt חוזי hat er ܚܙܝ und ܢܒܝܐ scheint seine oder eines Späteren Erläuterung dazu zu sein. V. 20 hat er nach בביתו noch hinzugefügt: ܒܓܢܬ ܓܙܐ „im Garten des Schatzes"; dazu vergl. Bertheau p. 402.

Cap. XXXIV. V. 3 und 4 sind in unserem Texte verderbt. Es ist mir nicht gelungen, da einen besseren Text herzustellen. V. 5 fügt er hinter הכהנים hinzu: „gruben sie aus ihren Gräbern aus". V. 7 umschreibt er לחדק: „bis er sie dann gemacht wie Asche, und zerstreute sie im ganzen Lande Israel". V. 9 liest er am Schlusse mit dem Kethib וישׁבי, daher ܥܡܘܪ̈ܝܗ. V. 12 liest er statt לנצח ומנצחים, daher ܕܡܫܒܚܝܢ ܗܘܘ. V. 13 fehlt bis ומנצחים. V. 16 liest er: ויאמר שפן הסֹפר daher „und es sprach Šaphan der Schreiber". V. 21 liest er שמעו statt שמרו daher ܫܡܥܘ. V. 22 במשנה übersetzt er übereinstimmend mit den Targ. ܒܡܫܠܡܢܘܬܐ. V. 25 übers. er euphem. ändernd ויקטרו durch ܘܪܓܙܘܗ.

Cap. XXXV. V. 3. Statt המבינים scheint er zu lesen

המכינים, daher ܕܡܡܟܝܢ. Statt הקדושים liest er הִקְדִּשׁוּ, daher ܐܬܩܕܫܘ. V. 4 liest er והכינו לבבכם ולבב אבותיכם daher ܘܐܬܩܢܘ ܠܒܟܘܢ ܘܠܒܐ ܕܐܒܗܝܟܘܢ. V. 10 fehlt כמצות המלך. V. 12 liest er am Schlusse וכן לבֹּקר daher ܠܟܠܗ ܨܦܪ ܘܨܦܪ. V. 14 liest er wohl nicht statt הלויים—לילה, sondern ܠܟܘܢ ist Verderbniss für ܠܟܗܢܐ. V. 20 giebt er für כרכמיש den moderneren Namen ܡܒܘܓ. V. 21 fehlt von כי bis מלחמתי. V. 23 übers. er: „Und es traf Pharao Neko den Josias mit zwei Pfeilen"; dazu vgl. man Nöldeke Alttestamentl. Literatur p. 264. V. 25 ändert er: „alle gerechten Männer und Frauen, weinet in eurem Wehklagen über Josias." Aphraates hat unsere Stelle im Auge, citirt sie aber nicht wenn er schreibt (p. 411. ed. Wright). ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܪܡܝܐ ܕܩܢ̈ܐ ܐܣܩܘܢܐ ܥܠ ܝܘܫܝܐ. על הקינות umschreibt er durch: „im Buche der Klagelieder".

Cap. XXXVI. V. 3 von ויענש bis zum Schlusse fehlt. V. 4 am Schlusse hinzugefügt: „und starb dort" aus II. Kön. 23. 34. V. 9 hat er statt 3 Monate und 10 Tage „100 Tage". V. 15 stellt er השכם, das er als „frühe" auffasst, gegenüber ܘܡܫܡܫܢܘܗܝ, so dass er übersetzt: „durch die Hand seiner Boten, die am Morgen und am Abend kamen". Statt מערני liest er צאנר, daher ܘܡܠܠ ܥܡܢ ܕܡܪܝܐ. V. 22 umschreibt er den Schluss: „und auch im Briefe war sein Name genannt". V. 23 am Schlusse fügt er noch hinzu: „und soll zu mir kommen".

Aus den vorhergehenden Untersuchungen ergiebt sich nun Folgendes:

A in Bezug auf den Text, der dem Uebersetzer vorlag.

1) Er war unpunktirt, vgl. I. 8, 40. 9, 8. 9, 24. II. 8, 13. 14, 10 und öfters. 2) Die Sätze waren in ihm noch nicht abgetheilt, vgl. II. 32, 24. 25; 30, 10. 11; 29, 32. 33; 28, 24. 25; 28, 22. 23; 27, 5. 6 und eine sehr grosse Zahl anderer Stellen. 3) Er war sehr undeutlich geschrieben, so dass die Consonanten leicht mit einander verwechselt werden konnten; vgl. I. 4, 9. 4, 33. 4, 40. 5, 23. 6, 16. 7, 24. 7

40. 9, 11. II. 36, 15. 35, 3. 35, 5. 34, 12. 33, 11. 33, 16. 31, 19 und ähnliche Fälle, von denen fast auf jedes Capitel einige kommen. Theilweise hierher gehört gewiss auch die Verderbniss so vieler Eigennamen, wiewohl da Manches auf Rechnung der syrischen Abschreiber zu setzen sein wird. 4) Er war an vielen Stellen defect; vgl. II. 36, 3. 35, 21. 35, 10. 34, 13. 33, 19. 32, 17. I. 27. 26, 12—32 und andere grössere oder kleinere Lücken.

B in Bezug auf unseren syrischen Text.

Er ist entstellt durch: 1) Fehler in einzelnen Worten. I. 2, 18. 6, 34. 7, 16. 9, 1. 15, 16. 15, 20. 16, 41 (?) 26, 2. 28, 7. II. 2, 10. 23, 5. 30, 23. 30, 24. 2) Lücken. I. 7, 21. 7, 24. 15, 20. 3) falsche Stellung von Sätzen und Worten. I. 4, 2. 12, 1. 2. 12, 24. II. Cap. 28 mehrfach. 4) Wiederholung von Sätzen und Worten. I. 6, 40. 14, 1. 16, 43. 23, 17 (?) II. 6, 34. 23, 21. 26, 19. 29, 23 (?) 5) Glossen. I. 7, 22. 20, 3. 20, 6. 24, 19. 26, 2. 28, 9. 29, 28. II. 18, 33. 20, 17. 25, 9. 25, 14 (?) 26, 18. 29, 23. 31, 6.

C in Bezug auf das Verfahren des Uebersetzers.

Das Charakteristischste in seiner Thätigkeit ist, dass er consequent nach den Parallelstellen corrigirt und zwar, wie in den meisten Fällen zu constatiren ist, nach dem Targûm zu denselben. Man kann das nicht mehr ausgleichen nennen, was er mit dem Texte vornimmt. Er hält sich in der bei Weitem überwiegenden Anzahl von Fällen direct an den dortigen Text, wie ich meine deshalb, weil ihm die Nebîîm für heiligere Schriften galten als die Kethubîm. Ich gebe hier nur aus den ersten Capiteln einige Beispiele. I. 3, 1. 3, 5. 8, 34. 10, 3. 10, 4. 10, 5. 10, 6. 10, 7. 10, 8. 10, 10 u. a. m. Die Stellen sind aus dem Vorhergehenden mit Leichtigkeit zu vermehren. Einige Male hat er auch den hebräischen Text der Parallelstellen übersetzt, ohne die Erläuterung des Targûms anzunehmen. Dies wird klar an I. 10, 12. 17, 6. 17, 12 u. a. Er kürzt auch nach den Parallelstellen z. B. I. 3, 5. 3, 6. 10, 9 u. a.

Seine nicht aus dem babylonischen Targûm geschöpf-

ten Erläuterungen sind 1) der sonst bekannten Hallachah entnommen. I. 15, 24 (und so durchgehends bei חֲצֹצְרוֹת) 15, 20. 16, 41. 23, 5. II. 31, 21. 2) der Haggadah. II. 33, 6.

Seine sonstigen Aenderungen sind a) Zusätze, die zur Verdeutlichung beitragen 1) der Construction (Einschieben von Verbis cet.) I. 13, 12. 14, 1. 15, 15. 15, 26. 2) des Sinnes. I. 9, 18. 10, 1. 10, 9. 11, 4. 12, 18. 12, 19. b) haggadische Ausdeutungen I. 4, 10. 5, 1. 5, 2. 5, 12. II. 21, 11 u. a. m. c) Modernisirung von Orts- und Völkernamen. I. 1, 12. 6, 57. 6, 61. 13, 4. 18, 9. 19, 6. II. 8, 2. 14, 9. 20, 2. 20, 10. 35, 20. Dahin auch noch zu rechnen I. 29, 6. d) tendentiöse Aenderungen der Anthropomorphismen die er *a*) umschreibt: 1) Angesicht. I. 16, 11. 2) Augen. II. 6, 20. 7, 16. 14, 1 u. ö. 3) Ohren. I. 28, 8. 4) Hand. I. 29, 12. II. 6, 4. 19, 6. 5) Fuss. I. 28, 2. 6) Geist Gottes. II. 15, 1. 20. 14. 7) Thron Gottes. II. 9, 8. 8) Sitzen (von Gott). II. 6, 2. 6, 33. 9) Die Aussage irgend einer örtlichen Verbindung mit Gott. I. 22, 17. II. 11, 14. 19, 4. 24, 19. 25, 27. 29, 18. 29, 31. *b*) auslässt, I. 16, 10. II. 6, 32.

So hat er vielleicht auch noch tendentiöse Auslassungen, die aber, weil, wie oben gezeigt, sein eigener Text schon defect war und der unsrige schlecht überliefert ist, mit Sicherheit nicht zu constatiren sind. Ich gebe daher hier keine Beispiele; auf Manches was hierher gehören könnte, habe ich im Vorhergehenden vermuthungsweise aufmerksam gemacht. Perles Melett. geht entschieden zu weit, wenn er ihn ganze Capitel auslassen lässt. Sonstige tendentiöse Aenderungen sind noch I. 29, 9. 29, 20. II. 10, 15 und einige andere. Er ändert auch des Sinnes wegen den Text z. B. I. 7, 3. 8, 38.

Zu erwähnen ist noch, dass er die Lücken die sein Text hatte, auszufüllen sucht, so z. B. die grosse Lücke von II. 11, 5 bis 12, 13 durch I. Kön. 12, 25 ff., wo er denn andere Bibelstellen citirt wie ausser der eben genannten Stelle I. 29, 14. 29, 15. II. 13, 12 u. a. oder Eigenes giebt I. 23, 4, 29, 16. II. 14, 10. 15, 6. 15, 7. So wird man wohl

die meisten Stellen aufzufassen haben, in denen er ganz von unserem Texte abweicht.

Nach alledem ist es ganz klar, dass unser Buch ein reines und unverfälschtes jüdisches Targûm ist. Um dies zu beweisen bedarf es keiner einzelnen Stellen, der ganze Charakter des seltsamen Werkes zeigt es deutlich. Es fragt sich nun ob dieses Targûm ein palästinisches oder babylonisches ist. Da uns sonst zu den Hagiographen nur palästinische (resp. jerusalemische) Targûme bekannt sind, so läge es eigentlich am Nächsten, auch unser Buch als ein solches anzusehen. Dagegen aber sprechen doch gewichtige Gründe. Zunächst, dass wir noch ein Targûm zur Chronik besitzen, das durchaus nicht als eine andere jüngere Recension unseres Buches betrachtet werden darf. Denn gesetzt auch, man hätte die Lücken, die unser Buch zeigt, ausfüllen wollen, so wäre unverständlich, warum man auch die Reihe selbständiger Erklärungen, die unser Buch giebt, nicht aufgenommen hätte. Dass man zu Esther zwei palästinische Targûme hat, liegt daran, dass dieses Buch von jeher die Lieblingslectüre der Juden bildete und dass man es am Purimfeste vorlas. Mit der Chronik dagegen hat man sich nie viel beschäftigt. (Dass der Charakter unseres Buches auch sonst einiger der Merkmale palästinischer Targûme wie Ausdeutungen von Namen, Beziehungen auf Lehrhaus u. a. m. entbehrt, darauf ist deshalb weniger Gewicht zu legen, weil wir nur ganz junge Recensionen palästinischer Targume (8. Jahrh. n. Chr.) kennen.) Das wesentlichste Moment aber, das dagegen spricht, sind seine Citate aus dem officiellen babylonischen Propheten-Targûm. Da es auch zu den Propheten ein jerusalemisches Targûm gab (Zunz, Gottesdienstliche Vorträge der Juden p. 79) so hätte ein palästinischer Uebersetzer sicher dieses citirt und ausgeschrieben. Noch Eines spricht dagegen. Ein Uebersetzer wie der unsrige, der, wie es scheint, sich gern an andere Autoritäten anschloss, hätte auch bei der Uebersetzung von I. Chron. 16 sicher das Targûm zu ψ. 105 und ψ. 96 benutzt. Seine Erläuterungen sind aber durchgängig andere (was ihm anstössig erscheint, übersetzt

das dortige Targûm anstandslos V. 11 vgl. mit Targ. zu ψ. 105. 4 und umgekehrt. V. 8 vergl. mit Targ. zu V. 2. (Er hat ܠܡܪܝܐ während Targ. z. V. 1 קדם יהוה.) Da man nun füglich nicht annehmen kann, es habe eher ein Targûm zur Chronik als eines zu den Psalmen existirt, so bleibt nur übrig, dass unser Uebersetzer jenes Targum nicht kannte. Es würde uns dies also für babylonischen Ursprung sprechen. Doch auch dagegen sprechen zwei Gründe. In den von Juden stark bevölkerten babylon. Städten hätte ein Uebersetzer sicher einen besseren Text sich verschaffen können, als der war, der unserem Uebers. vorlag. Wenn auch damals der Text noch nicht völlig redigirt war, so galt doch bis auf Kleinigkeiten gewiss schon unser Text. Zweitens spricht dagegen die geringe Kenntniss, die unser Uebersetzer augenscheinlich vom Hebräischen hatte, wofür im Vorhergehenden ungemein viele Beispiele zu finden sind. In den babylon. Städten, den Hauptsitzen der jüdischen Gelehrsamkeit, verstand man damals sicherlich mehr Hebräisch. Ich glaube aus diesen Gründen nicht fehl zu gehen, wenn ich einen Juden aus Edessa für den Verfasser der Uebersetzung halte. So erklärt sich der schlechte Text, die mangelhafte Kenntniss des Hebräischen, die Citate aus dem babyl. Targûm und die Annahme der Uebersetzung durch die christlien Syrer. Das Buch macht auf mich nicht den Eindruck, als wäre es nach einer jüdisch-aramäischen Version übersetzt. Die Syrer würden doch schwerlich eine jüdisch-aram. Uebersetzung in edessenisches Syrisch übertragen haben, wenn sie das hebräische Original haben konnten. Ausserdem ergeben sich die meisten Missverständnisse des Uebersetzers aus dem *Hebräischen* und es würde auffallend sein, wenn demzweiten (syrischen) Uebersetzer kein Missverständniss sollte passirt sein, das auf ein ihm vorliegendes *aramäisches* Original schliessen lassen würde. Auchdie Art, wie in unserem Buche Hebraismen vermieden werden, was sonst nicht die Art aramäischer Targûme ist, spricht dafür. Ausserdem finden sich auch wirklich noch einige Worte, die in den sonstigen syr. Uebersetzungen der Bücher des A. T. nicht vor-

kommen, bei den Juden aber recht gebräuchlich waren, so dass man auch daraus schliessen kann, es habe ein Jude das Buch in das Syrische übersetzt. Es ist übrigens durchaus nicht unwahrscheinlich, dass die Uebersetzung ursprünglich für syrische Juden geschrieben sein wird und dass die Syrer sie von diesen übernommen haben. (So ist vermuthlich auch das Targûm zu den Proverbien ursprünglich syrisch geschrieben.) Die Syrer wussten, wie es mit dem Buche steht. Ephräm hat es nicht commentirt; Barhebräus hat keine Scholien dazu, auch findet sich in seiner Grammatik kein Citat daraus. Die Nestorianr und theilweise auch die Jacobiten halten sie nicht für canonisch (vgl. Nöldeke, Gött. gel. Anz. 1868. p. 1826). Daher ist auch das Buch von Interpolationen aus LXX ganz frei

Unser Buch wird schon von Aphraates citirt. Seine. Citate stimmen zwar nicht ganz zu unserem Texte, indessen, da er aus dem Gedächtnisse citirt, so ist darauf kein grosses Gewicht zu legen. (Nöldeke, Literar. Centralbl. 1876. p. 1290.) Jedenfalls kennt er das Buch bereits, und ich denke, man wird seine Entstehungszeit getrost 100 Jahre früher ansetzen dürfen, als die Zeit des Aphraates, also etwa 250 n. Chr. Denn die Syrer werden doch auch bemüht gewesen sein, sich die Uebersetzungen der heiligen Bücher rasch zu verschaffen. Und da die syrische Uebersetzung der übrigen Bücher schon in den Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. fällt (Nöldeke, alttestamentl. Literatur. p. 264) so wird jenes Datum nicht allzufrüh erscheinen. Hieraus würde sich die weitere interessante Thatsache ergeben, dass das officielle babylonische Targûm, das Geiger im Anfange des vierten Jahrhunderts nach Chr. redigirt werden lässt, schon in der Mitte des dritten, wie die Citate unseres Targûmisten beweisen, im Grossen und Ganzen seine jetzige Gestalt hatte.

Strassburg i. Elsass, November 1877.

Anmerkung.

Es mag mir gestattet sein, noch einige Worte über die arab. Uebersetzung zur Chronik zu sagen. Sie ist in

Ganzen nicht sehr zur Controllirung des syr. Textes zu gebrauchen, da sie an vielen Stellen nach dem hebr. Texte (oder LXX) interpolirt ist; vgl. I. 5. 22. II. 22, 3. 23, 21. Die meisten Varianten des Syr. sind allerdings im Ar. enthalten. Jedenfalls kann aber bei unsicheren Stellen kein Werth auf die ar. Version gelegt werden. Nach der Septuaginta ist deutlich corrigirt. I. 29, 11. Schluss ومن وجهك يا ربّ نقلق الملوك والشعوب LXX ἀπὸ προσώπου σου ταράσσεται πᾶς βασιλεὺς καὶ ἔθνος wovon der hebr. Text nichts hat), ebenso ib. V. 14 انّما دفعنا لك من مالك LXX. ἐκ τῶν σῶν. Zu bemerken ist noch dass einige Male ganz unmotivirt بيت لكم in den Text gekommen ist. I. Chr. 4. 10. I. 13. 5. Im Anfange der Chronik giebt er nach Art der jüd. Targûme moderne Namen für die hebräischen, von denen einige mit denen, die in dem Targûm Jeruš. zur Gen. gebraucht werden, übereinstimmen. Genauer habe ich diese Uebersetzung nicht untersucht.

Nachtrag zu Art. „Das angebliche Epitaph des Linus“

von

Lic. **Victor Schultze** in Leipzig.

Zu dem Heft 3 S. 486—491 mitgetheilten Aufsatze über das angebliche Epitaph des Linus sei nachträglich bemerkt, dass auch F. X. Kraus in der neuen Auflage der „Roma sotterranea“ (Freiburg 1879), die mir damals noch nicht vorlag, die Beziehung auf Linus jetzt „für zu wenig begründet“ erklärt (S. 532). Und doch ist S. 69 Anm. 2 der Vorwurf stehen geblieben: „Lipsius . . . hat jenen Fund gar nicht in Erwägung gezogen“! — Eine Bestätigung meines Urtheils über Torrigio freue ich mich inzwischen bei de Rossi selbst, in den i. J. 1861 erschienenen „Inscriptiones christianae“ an mehreren Stellen gefunden zu haben z. B. n. 927 S. 411: „Turrigius negligentissimus“; S. 482: „Turrigiana editio pessima“ vgl. n. 948 S. 425; S. 440; n. 285 S. 132 u. sonst.

JAHRBÜCHER

FÜR

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL, LEIDEN,
STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. HASE, D. LIPSIUS, D. PFLEIDERER, D. SCHRADER.

SECHSTER JAHRGANG.



LEIPZIG,
VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH.
1880.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Inhalt.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

Ueber die Zukunft von Religion und Christenthum.

Apologetische Studien

von

August Baur.

Als vor bald achzig Jahren Schleiermacher seine „Reden über Religion" an die „Gebildeten unter ihren Verächtern" richtete, geschah dies unter der Voraussetzung der unläugbaren Thatsache, dass die öffentliche Meinung seiner Zeit und zwar gerade in den Kreisen der „Gebildeten" der Religion und dem Christenthum innerlich vollständig entfremdet war und ihrer geringschätzenden Abneigung gegen die Religion unverhohlen öffentlichen Ausdruck gab, sodann aber auch, dass Schleiermacher dieses Verhältniss von Bildung und Religion, welches nach der Ansicht der Verächter ein schlechthin feindseliges sein sollte, als ein durch und durch unrichtiges, irriges und ungesundes auffasste. Wenn er also mit seinen Reden für die Religion das Wort ergriff, so trat er damit in bewussten Gegensatz gegen die öffentliche Meinung der Gebildeten seiner Zeit. Denn er theilte, wie sein Auftreten beweist, die Ansicht seiner „gebildeten" Zeitgenossen von der Unvereinbarkeit von Bildung und Religion, welche bei ihnen schon zum Glaubenssatz, zum Dogma sich verfestigt hatte, keineswegs, sondern glaubte vielmehr an die Vereinbarkeit, ja nothwendige Zusammengehörigkeit beider und hielt eine Cultur ohne Religion

für ein Unding. Diese seine Ueberzeugung schliesst nun ausser dem Bedenken gegen die Art, wie die „Verächter“ der Religion letztere und Bildung entgegensetzten, zugleich den sehr bemerkenswerthen sachlichen Zweifel in sich, ob das, was die berufenen Vertreter der Religion als solche vertheidigten und die Verächter unter den „Gebildeten“ unbedingt verwarfen, in der That mit dem Wesen der Religion — und sagen wir — des Christenthums und ob die „Bildung“, welche die Verächter als mit der Religion unvereinbar derselben entgegensetzten und die von den Vertretern der Religion als „religionsfeindlich“ angeklagt wurde, mit dem wahren Wesen der Bildung, d. h. mit dem unanfechtbaren, der Aufnahme ins Allgemeinbewusstsein würdigen, allseitigen und integrirenden Ergebniss seitheriger Culturentwicklung sich decke.

Denn wenn auch der Schleiermacher'sche Glaube an die Vereinbarkeit und nothwendige Zusammengehörigkeit wahrer Bildung und wahrer Religion zunächst bloss als eine subjective Voraussetzung gelten kann, so ist diese Ueberzeugung doch nicht, wie man so häufig schief und unrichtig geurtheilt hat, ohne Weiteres eine dogmatische petitio principii. Denn gerade gegenüber der unbedingten Herabsetzung und Verwerfung der Religion durch ihre Verächter und der unbedingten Erhebung der „Bildung“ über die Religion durch die „Gebildeten“ unter denselben, wie gegenüber der unbedingten Erhebung der Religion und der feindseligen Verwerfung der Bildung durch die Vertreter der Religion verhält sich dieser Schleiermacher'sche Glaube ganz wesentlich kritisch und nicht dogmatisch. Denn er legt, allerdings zunächst nur in der Form der Voraussetzung der Möglichkeit eines positiven Verhältnisses beider Gebiete, doch zum Voraus nachhaltige Verwahrung ein gegen das ausschliesslich einseitige Urtheil der einen, wie der anderen Partei, wenn dieselben unter unbedingter Ablehnung des gegnerischen Standpunktes nur der eigenen Meinung und Richtung unbedingte Berechtigung zuschreiben. Aber auch dann, wenn dieser Glaube mehr sein sollte als nur die Annahme der Möglichkeit eines

positiven, freundlichen Verhältnisses zwischen Religion und Bildung, nämlich die vollkommene Ueberzeugung von der inneren Nothwendigkeit des Zusammengehörens derselben, so ist er doch auch so nicht als eine dogmatische Voraussetzung anzusehen, schon aus dem Grunde nicht, weil die Religion und das religiöse Bewusstsein nicht ein von aussen gegebener Stoff, sondern in ihrer Wirklichkeit eine innerlich, im Subjekt erlebte Thatsache ist. Nur wenn man die jeweilige äussere Erscheinung der Religion in dem zeitgenössischen Ausdruck der Lehre mit dem absoluten Wesen derselben vereinerleit und unkritisch zusammenwirft, darf und muss unser Glaube an die nothwendige Zusammengehörigkeit von Bildung und Religion als dogmatische Voraussetzung, als petitio principii, angesehen und demgemäss verworfen werden.

Gerade vielmehr vermöge ihrer kritischen Stellung sowohl zu der als religionsfeindlich ausgegebenen Bildung und öffentlichen Meinung als auch zu der als bildungsfeindlich angeklagten Religion lehnt die echte Apologetik, die von dem Glauben an die Zusammengehörigkeit beseelt ist, die rabulistische Zumuthung ab, um jeden Preis und mit jedem Mittel die dermalige Form der Religion als ihr Wesen zu vertheidigen. Denn sowenig sie gewillt ist, kritiklos und bedingungslos der dermaligen öffentlichen Meinung sich auszuliefern, so wenig besteht für sie eine solidarische Verbindung mit der äusseren Erscheinung der von der Bildung angefochtenen und mit dem Wesen der Religion verwechselten Religionsform. Vielmehr geht sie von der kritischen Voraussetzung aus, dass auf beiden Seiten Verwechselungen von einseitigen Ausgestaltungen, von secundär Abgeleitetem, von Veränderlichem und Peripherischem mit dem unveränderlich sich gleichbleibenden centralen und allumfassenden Wesen in Religion und Bildung nicht nur möglich, sondern thatsächlich vorgekommen sind und dass gerade die schiefe und feindselige Stellung beider Richtungen zu einander, die bis zum grimmigsten Hasse vorgeschritten ist, in der unheilvollen Vermischung des abgeleitet Nebensächlichen und Veränderlichen mit dem

Hauptsächlichen, einseitiger Ausartungen mit dem Wesen ihre Quelle und ihren Grund hat.

Anstatt also die Einwürfe der öffentlichen Meinung und Bildung nur abzuweisen und die Religion, so wie sie ihrer empirischen Erscheinung nach gegeben ist, unbedingt gegen Angriffe in Schutz zu nehmen, hat die Apologetik die Aufgabe und das Ziel, zu untersuchen, ob die Einwendungen und Gründe, welche von Seiten der Vertreter der Bildung und der öffentlichen Meinung gegen die Religion, ihren Bestand und ihr Recht erhoben werden, thatsächlich auch dem sicheren und wesentlichen Bestand, dem festen und unantastbaren Ergebniss der bisherigen, allumfassenden, nicht etwa bloss einseitigen Culturentwicklung entnommen sind, ob nicht die Geltendmachung der Einwürfe eine Grenzüberschreitung der Natur- und Geschichtskenntniss in ein anderes Gebiet enthält und darum unberechtigt ist, und endlich ob die gegnerischen Gründe und Einwürfe die Religion selber treffen oder etwa nur einzelne, mit ihrem Wesen verwechselte, abgeleitete, veränderliche Erscheinungsformen derselben und an derselben. Zugleich mit dieser kritischen Aufgabe vollzieht die Apologetik eine positiv aufbauende. Denn es wird durch sie auf diesem Wege einerseits das Wesen und das Recht wie der Umfang der Bildung, des Zeitbewusstseins, der öffentlichen Meinung schärfer begrenzt und sicherer festgestellt, andererseits aber auch die Religion (bezw. das Christenthum) in ihren unveränderlichen Grundzügen durch genauere Scheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen wissenschaftlich vertieft und in ihrem nothwendigen Zusammenhang mit dem allgemeinen Wesen der „Bildung", in ihrer Unentbehrlichkeit und grundlegenden Bedeutung für dasselbe schärfer und umfassender nachgewiesen.[1])

---

1) Offenbar von solchen apologetischen Grundsätzen geleitet, hat Alexander Schweizer in „Nach Rechts und nach Links" das Interesse der Bildung gegenüber von bildungsfeindlicher Religion und der Religion gegenüber von religionsfeindlicher Bildung vertheidigt, insbesondere aber in der zusammenfassenden Abhandlung „die Zukunft der Religion" (Ztschr. f. wiss. Theol. XX S. 443—486 und er-

I. Charakteristik und Kritik des modernen Zeitbewusstseins im Verhältniss zur Religion.

Bei dem apologetischen Charakter unserer Aufgabe kommt für uns das moderne Zeitbewusstsein in Betracht nach seiner Beziehung und zwar feindseligen Beziehung zur Religion und zum Christenthum, zugleich aber auch, wie diese religionsfeindliche Stimmung der Bildung und öffentlichen Meinung auf die Entwicklung der Stimmung bei den Vertretern der Religion nachtheilig eingewirkt und in denselben eine Reaktion hervorgerufen hat. Denn die Gerechtigkeit in der Untersuchung fordert, die Schuld des gegenseitigen Missverhältnisses nicht etwa bloss bei dem einen Theil zu suchen, sondern vielmehr aus gegenseitiger Einwirkung dieselbe zu erklären.

Zunächst handelt es sich für uns um eine Auseinandersetzung darüber, was wir unter Zeitbewusstsein zu verstehen haben. Denn das, was wir Bildung, öffentliche Meinung nennen[1]), ist auch sofern sie für uns in ihrer Missstimmung gegen die Religion in Betracht kommt, als ein Theil, vielleicht gar als das oberste Ergebniss der ganzen geistigen Culturbewegung des Volkes anzusehen und zu würdigen. Es ist ja nichts unwahrer und unnatür-

---

weitert als eigene Brochüre bei S. Hirzel in Leipzig 1878 erschienen.) eine kritische Rundschau über die verschiedenen Einwürfe der Gegner gegen die Religion gehalten und an die Ergebnisse derselben, welche fast durchaus in Concessionen der Gegner bestehen, die eigenen Andeutungen über die Zukunft von Religion und Christenthum geknüpft, die nun freilich von der hochmüthigen Verwerfung der Religion durch eine, vor lauter Bildung zur Unbildung gewordene Zeitstimmung ebenso weit entfernt sind, wie von einer Reaktion, welche in der überlieferten Form der Religion das Wesen allein sieht und für ihre unlebendige Versteinerung devoten Glauben fordert. Auf Alexander Schweizer's Untersuchungen gründen und beziehen sich die hier zu gebenden Ausführungen, wie sie auch durch jene angeregt sind, und sollen nur das dort Entwickelte ergänzen und erweitern.

1) Man vergleiche hierüber auch die trefflichen Ausführungen H. Ritter's in „die christliche Philosophie“ 1858. Bd. I. S. 12 ff.

licher, als das, was den Inhalt des allgemeinen Bewusstseins, der öffentlichen Meinung und Stimmung bildet, für sich zu isoliren und in unserer Zeit den Dualismus zwischen esoterischer und exoterischer Bildung, zwischen „Wissenden“ und „Glaubenden“, zwischen theoretisch gelehrtem Wissen und allgemein praktischer Weltanschauung zu setzen oder gar durchzuführen. Diesen Gegensatz, welcher ein eigenthümliches Merkmal der antiken Weltanschauung ist, hat, man mag dagegen sagen was man will, das Christenthum längst durchbrochen und ohne einen Rückfall auf einen längst überwundenen Standpunkt, nämlich auf den in moderner Zeit so sehr beliebten und stets wieder so falsch aufgefassten des antiken Lebens, ohne eine bedeutende Schädigung für unser ganzes Culturleben kann und darf er nicht erneuert werden. Vollends aber führt über diesen Dualismus, der ja doch schliesslich nie ein absoluter, sondern nur ein relativer ist, der Charakter unseres ganzen Volkslebens, mit dem er ganz unverträglich ist, hinüber. Die Lebendigkeit im Kreislauf der Gedanken durch den ganzen Organismus des Volkslebens und der einzelnen Glieder hindurch ist so wesentlich erhöht und gesteigert, dass die Umsetzung der gedachten Weltanschauung in das allgemeine Bewusstsein, in das allgemein sittliche Urtheil, in die praktisch allgemeine Verwerthung gerade zu den bezeichnendsten Merkmalen modernen Lebens und moderner Zeit gehört. Andererseits ist aber auch das Umgekehrte der Jetztzeit in ganz besonderem Masse eigenthümlich, dass nämlich auch das allgemeine Bewusstsein, die öffentliche Meinung wieder nachdrücklich auf die Theorie, auf die theoretische Geschichts- und Naturanschauung zurückwirkt, so dass beide Gebiete nicht nur in keinem einander ausschliessenden Gegensatze, sondern vielmehr in einer beständigen ausgleichenden, verwischenden, nivellirenden Wechselwirkung zu einander stehen. Fassen wir also den Gegensatz zwischen der theoretisch-wissenschaftlichen Leistung und dem allgemeinen Bewusstsein, der öffentlichen Meinung nur als relativ und fliessend, so dürfen wir auch, wenn es sich

um ein Urtheil über die eine oder die andere Seite handelt, nie bloss die eine zur Verantwortung ziehen, sondern wir sind genöthigt, bei der Erklärung der Zeiterscheinungen, bei ihrer Beurtheilung und Würdigung sei es in intellektueller sei es in sittlicher Beziehung stets den Massstab der Wechselwirkung zwischen beiden Seiten anzulegen.

Geleitet von diesem Gesichtspunkte treten wir zunächst an eine Charakteristik der öffentlichen Meinung heran, sofern sie in ausdrücklichem oder auch unausgesprochenem, doch thatsächlichem Gegensatze gegen die Religion, bezw. das Christenthum sich befindet. Wenn wir hierbei als ein besonders merkwürdiges Zeichen der religionsfeindlichen Stimmung der Zeit das Ueberhandnehmen der socialdemokratischen Bewegung voranstellen, so liegt unserer Untersuchung die Beantwortung der Frage völlig ferne, in wieweit an der Bewegung vom Standpunkte des Nationalökonomen, des Volkswirthschaftspolitikers eine Berechtigung anzuerkennen ist oder nicht. Denn die offenbare Thatsache liegt vor, dass die Socialdemokratie diese Linie, innerhalb deren es sich rein um Auseinandersetzung über volkswirthschaftliche Fragen handelt, also die Linie des reinen Socialismus nach zwei Seiten hin sei es ausdrücklich programmmässig, sei es in versteckter aber unmissdeutbarer Weise überschritten hat, indem sie einerseits auf den Communismus als ihr letztes Ziel zusteuert und andererseits die bisherige ethische Grundlage unseres Culturlebens in Religion, Sitte und Recht auf Leben und Tod bekämpft[1]). Die rein sociale Umgestaltung der Erwerbs- und Verbrauchsverhältnisse innerhalb der Grenzen der bestehenden Ordnung ist vollständig Nebensache geworden, weil ein Neubau errichtet werden soll. Für diesen neuen Standpunkt aber sind die idealen Güter der Religion und des Christenthums lediglich Phantome und Hirngespinnste und der Werth des Lebens wird für diese Anschauung

---

1) S. die zur Orientirung ausgezeichnete Schrift Fr. Mehring's: „die deutsche Socialdemokratie, ihre Geschichte und ihre Lehre". Bremen 1878.

allein in das Maass des materiellen sinnlichen Genusses, der materiellen Aeusserlichkeit gesetzt. Was Wunder, wenn diese Bewegung sei es in Folge ausdrücklicher Erkenntniss sei es in Folge instinktiver Ahnung davon, dass die Religion und das Christenthum das Recht einer idealen Weltanschauung, den Glauben an ideale Güter, an eine ideale Bestimmung des Menschen und an ihre Erreichbarkeit vertritt, vertheidigt und dem allgemeinen Volksbewusstsein einzubilden und zu erhalten strebt, — wenn diese Richtung, sage ich, die Religion und das Christenthum mit dem allergrimmigsten Hasse verfolgt? Wo daher noch die Religion eine Macht im Volksbewusstsein besitzt, muss die Socialdemokratie zu um so drastischeren Mitteln greifen, um die Religion aus dem Herzen zu verdrängen und das Gemüth für die eigene materialistische Weltauffassung zu erobern. Es mag nun auffallend sein, dass gerade Deutschland und zwar das protestantische Deutschland der Boden ist, auf welchem die Socialdemokratie ihr Panier mit dem grössten Erfolge aufgepflanzt hat. Aber zu verwundern ist hieran darum nichts, weil einerseits der römische Katholicismus, besonders seit er im Jesuitismus allen Idealismus der Moral abgethan hat, praktisch mit dem praktischen Materialismus sich recht wohl zu vertragen vermag, und weil andererseits der Protestantismus, sofern er eben dem Einzelnen das religiöse und sittliche Ideal viel höher steckt und die verpflichtende Macht desselben viel tiefer begründet, nothwendiger Weise die materialistische Weltanschauung der Socialdemokratie zu einem durchaus principiellen und darum so ausserordentlich heftigen und geradezu entscheidenden Kampf hervorruft. Wollte man aber einwenden, dass gerade der Idealismus des Protestantismus das Auftauchen der Socialdemokratie eigentlich ganz unerklärlich mache, so kann diesem Einwand nur begegnet werden mit dem ob noch so schmerzlichen, aber von der Ehrlichkeit geforderten Bekenntniss, dass thatsächlich das protestantische Volksbewusstsein durchaus nicht auf seiner idealen Höhe sich erhalten hat, sondern tief davon herabgesunken ist, dass in ihm selber Richtungen

und Anschauungen sich ausgebildet haben, an welche eine consequent materialistische Richtung nur anknüpfen durfte, um durch die Macht ihrer Folgerichtigkeit die Halben auf ihre Seite zu ziehen. Nur die Erneuerung des echt protestantischen Idealismus kann hier helfen und an ihm wird auch die socialdemokratische Negation sich brechen.

Treten wir dieser Thatsache näher, so bemerken wir, dass das gewaltige Anwachsen der Socialdemokratie, welches sie ebensowohl ihrer Energie und Folgerichtigkeit, wie ihrem wohlberechneten Appell an die Macht der sinnlichen Instinkte des Menschen zu verdanken hat, in den Kreisen der besitzenden Klassen einen sehr empfindlichen Schrecken erregt hat, dessen Gefühl sich vorzugsweise in dem ungestümen Verlangen nach gewaltsamer Unterdrückung der Bewegung äusserte. Aber gerade die Ueberraschung und in ihrer Folge das Anrufen der Staatsgewalt gegen die Socialdemokratie beweist unwiderleglich, dass nicht das sittliche Gefühl, nicht der sittliche Idealismus es war, welcher in den Kreisen der Besitzenden, die sich zugleich auch als „Gebildete“ ansehen, reagirte, sondern vielmehr die angsvolle Sorge um den eigenen Besitz, die bange und feige Furcht vor materiellen Verlusten. Denn der Appell an die Gewalt bezeichnet genau die eigene Unfähigkeit, die sittlichen Ausschreitungen der Socialdemokratie, die Gefahr für die Cultur, welche unleugbar in ihr liegt, mit sittlichen Mitteln, auf dem Wege sittlich-socialer Auseinandersetzung zu überwinden, ist ein schlagender Beweis der eigenen sittlichen Halt- und Machtlosigkeit, des eigenen sittlichen Bankrotts. Denn soweit sich in mitten des materialistischen Hexensabbaths der letzten Jahrzehnte der wahrhaft sittlich gebildete und gerichtete Mensch sein sittliches Urtheil sich erhalten hat, traf denselben auch das Anwachsen der socialdemokratisch-communistischen

1) Dass hiermit in keiner Weise das Recht des Staates zum Einschreiten gegen die Socialdemokratie angefochten werden soll, versteht sich von selbst; im Gesagten handelt es sich nur um das innere Verhältniss von „Bildung“ und Socialdemokratie.

Bewegung durchaus nicht überraschend, sondern es wurde dasselbe alsbald erkannt und beurtheilt als die nothwendige Frucht, als das ob noch so beklagenswerthe, so doch unausbleibliche Ergebniss aus einer längst ausgestreuten Saat, aus einer Weltanschauung, welche nicht bloss die Socialdemokraten, sondern ebenso ihre heftigsten, nun so sehr überraschten Gegner aus den besitzenden Klassen theilten. Denn wenn in den oberen Schichten die heftige und ruhelose Jagd nach Gewinn und nach mühelos zu geniessendem sinnlichem Wohlergehen die Gemüther in schwindelnder Weise mit sich fortriss, und wenn in den unteren Schichten des Volkes Besserstellung in materieller Beziehung, unbedingte Theilnahme an allen Erträgnissen der gemeinsamen Arbeit und an jeglichem Lebensgenuss mit allen möglichen Mitteln erstrebt wurde, so war ja bei beiden sich befeindenden Parteiungen dasselbe Ziel, dieselbe Weltanschauung, von welchen sie ausgingen und den sie zustrebten: der sinnliche Genuss und materielle Besitz und die Werthschätzung des menschlichen Lebens allein nach dem Maasse dieses Geniessens und Besitzens. Welch ein tiefer Fall von der Höhe des protestantischen Idealismus in den Schmutz des gemeinsten Egoismus und Materialismus! Die Socialdemokratie hat übrigens vor ihrer Schwester in den Klassen der Besitzenden das ganz unbestreitbare und grosse Verdienst voraus, dass sie ihren Bestrebungen nicht einen ästhetischen, Begeisterung für ideale Zwecke heuchelnden, die innere Ideenarmuth, die Frivolität der Selbstsucht und Genusssucht raffinirt verbergenden Mantel umhing, auch nicht mit idealen Interessen kokettirte, sondern, obwohl mit utopischen Gedanken bis zur Tollheit erfüllt, ihren Materialismus offen aussprach und dem plötzlich sich so moralisch entrüstet geberdenden Gegner unbarmherzig die ästhetische Larve vom Gesicht riss. Ein gewisses ästhetisches Geniessen, dem man wohl auch den Namen eines ästhetischen Idealismus geben kann, war neben fortschreitender sittlicher Rohheit der einzige kümmerliche Rest, der aus dem gewaltigen Aufschwunge des deutschen Geistes am Ende des vorigen und Anfang des jetzi-

gen Jahrhunderts dem Gemeinbewusstsein geblieben war: auch die Zeit des deutsch-französischen Krieges vermochte nur für kurze Zeit den Glauben an die sittliche Weltordnung und Verpflichtung anzuspannen, aber eben die äussere Frucht dieses Kampfes, nämlich das Gefühl einer gesicherten äusseren nationalen Existenz hat die Ueberschätzung der materiellen Güter und sinnlichen Genusses nur gesteigert und den Aufschwuug idealen Glaubens unter dem nachwirkenden Einflusse der Gewöhnung an materialistische Weltanschauung auf den kümmerlichen Rest eines die innere sittliche Hohlheit ästhetisch verkleisternden Geniessens wiederum herabgedrückt. Was Wunder, wenn bei einem solchen Mangel an sittlicher Kraft, unter dem häufig genug die Kunst, diese einzige Gottheit der modern „Gebildeten", ihren idealen und reinen Charakter verlor und zur gemeinen Dirne für Befriedigung sinnlichen Kitzels wurde, eine optimistische Auffassung der Dinge ihren Halt in sich selber, im idealen Grund des Geisteslebens verlor und sich gegen die Feinde hinter die Kanonen Moltke's flüchtete, oder wenn die Tagesmeinung einer sittlich haltlosen und sinnlich überreizten Welt einer pessimistischen Tagesphilosophie sich zuwandte, welche, anstatt die sittliche Kraft zu stählen, vielmehr im Quietismus das Geschlecht entnervte und in der That für die ganze Bewegung nichts anderes bedeutete, als den in ein System gebrachten Katzenjammer auf den Sinnenrausch eines ästhetisch gefirnissten materialistischen Genusslebens?

Im Gegensatz hierzu wendet man sich mit einer gewissen Sympathie der Socialdemokratie zu. Denn mögen die Ziele, welche ihre Führer — hauptsächlich seit der neuesten offen communistischen Wendung — dem Volke und ihren Parteigenossen vormalen, noch so widersinnig, noch so utopisch sein: das ist auf jeden Fall ein Vorzug dass auf dieser Seite in ehrlicher Frechheit und frecher Ehrlichkeit auch der letzte Schein des Idealismus abgestreift und das materialistische Bekenntniss ohne ästhetische Floskeln offen ausgesprochen wird. Dies bezieht sich insbesondere auf das Verhältniss zur Religion.

Innerlich ist die Stellung der beiden Richtungen, des ästhetischen Materialismus der „Bildung“ und des communistischen socialdemokratischen Materialismus ganz dieselbe, nur etwa mit dem Unterschied, dass die Feindschaft gegen die Religion bei der ersteren Richtung mehr unter der Form der Religionsverachtung, der hochmüthigen Gleichgiltigkeit gegen, des vornehmen Sicherhabendünkens über dieselbe, des Indifferentismus sich ausspricht, dagegen bei der anderen Richtung geradezu in der Form des Religionshasses. Die richtigere Erkenntniss des Werthes und der socialen Bedeutung der Religion kommt hierbei ganz entschieden der Socialdemokratie zu. So lange die Socialdemokratie sich noch rein in der Sphäre des Socialismus und der Nationalität bewegte, so lange sie noch von einer socialen Idee geleitet und durchdrungen war, da berief sie sich mit Vorliebe auf die Religion, insbesondere auf die Person Jesu. Als sie aber in ihr Programm das vollständige Widerspiel alles Idealismus, den rohesten Materialismus und den brutalsten Communismus aufnahm, da wandte sie sich mit grimmigem Hasse der Religion und dem Christenthum entgegen. Denn wie sie es mit vollem Bewusstsein oder auch mehr instinktiv ausspricht, verfolgt sie in der Religion und im Christenthum die festeste Stütze einer geistigen, idealistischen Weltanschauung. Denn sie erkennt wohl, dass wenn man sich dem Einflusse der Religion entziehen wolle, das vornehme „überlegene“ Belächeln derselben von Seiten der „Gebildeten“, in deren Programm das Dogma von dem Vonselbstverschwinden der Religion steht, eine vollständige Thorheit ist, dass vielmehr, um dem Idealismus den Garaus zu machen und dem Materialismus zum Siege zu verhelfen, ein Kampf gegen die Religion auf Leben und Tod auszufechten ist. Vollends aber, wenn der ästhetisirende Hochmuth der „Gebildeten“ im Vollgenuss ihrer Aufklärung in Wissenschaft und Kunst für sich selber der Religion entrathen zu können meint, dagegen aber die Aufrechterhaltung und Unentbehrlichkeit der Religion für die „ungebildeten“ Volksklassen fordert, weil ja für diese zum Schutz gegen

Rohheit ein starker Zaun nothwendig sei: so enthält diese Scheidung von Gebildeten und Ungebildeten die schon gerügte vollständige Verkennung des modernen Geistesverkehrs im Grunde, sofern das, was oben gedacht wird, nach unten durchsickert. Darum wird auch diese hochmüthige Selbstüberhebung der Bildungsaristokraten, weil ja praktisch die Scheidung doch unausführbar ist, mit Recht als ein Hirngespinnst zu verspotten sein; auch ist die Socialdemokratie durchaus nicht zu tadeln, wenn sie die Geistesaristokratie, nach deren Urtheil Religion und Christenthum für das niedere Volk gut genug und nothwendig sein soll, eines frevelhaften, die Einheit der Menschheit zerreissenden Dualismus zeiht und ihr bewusste, betrügerische Heuchelei gegen das materielle und sittliche Wohl der unteren Klassen vorwirft.

Und doch trägt die Socialdemokratie im Gegensatz zu der kränkelnden Blässe aristokratisch-religionsloser, ästhetischer „Bildung“ den Charakter eines gewissen ob noch so verzerrten Idealismus, einer gewissen Religiosität an sich. Denn wenn auch die Ziele, welche die Socialdemokratie sich steckt, in ihrer letzten rein kommunistischen Entartung sich als reine Utopien und Unmöglichkeiten herausstellen, so liegt ihren Bestrebungen doch ursprünglich und unverkennbar ein tief humanistisch-religiöser Zug und Gedanke zu Grunde, welcher gerade dem Geisteshochmuth der Gebildeten fehlt, es ist dies der Gedanke von der ursprünglichen Gleichberechtigung und Gleichwerthigkeit der Menschen. Diese Idee ist es ja gerade, wodurch sich das Christenthum von der ganzen Anschauung des klassischen Alterthums so bestimmt unterscheidet und wodurch es so schnell die alte Welt für sich erobert hat, und welche das Christenthum stets wieder gegen jedes moderne hochmüthige Heidenthum der Bildung geltend zu machen berufen ist. Gerade auch aus der Einwirkung und Nachwirkung dieses Grundgedankens ist es allein erklärbar, warum die Socialdemokratie eines so bedeutenden Erfolges und Beifalles sich zu erfreuen hat und warum ihre Anhänger mit einer Hartnäckigkeit von Glau-

ben und Hingabe für ihre Anschauung eintreten, welche geradezu als religiös bezeichnet werden kann. Freilich, wenn die Socialdemokratie in ihrer letzten communistisch-materialistischen Entartung und Entpuppung die ideale Gleichwerthigkeit aller Menschen in den Anspruch auf gleichen materiellen Genuss aller umdeutet und umsetzt, so hat sie damit durch diese materialistische Verunreinigung der Idee den Idealismus selbst in sein Gegentheil verzerrt, und was noch an diesem Materialismus idealistisch klingt, ist schliesslich blos die verhüllende Form, unter welcher die reine Consequenz materialistischer Weltanschauung, nämlich die reine Bestialität und Brutalität sinnlichen Genusslebens sich verbirgt. Ohne diesen idealistischen Anstrich kann aber auch die im Materialismus und Communismus verkommene Socialdemokratie so wenig leben, als die moderne religionslose „Bildung“ ohne ihren ästhetischen Firniss; denn gerade der idealistische, wenn auch noch so utopische Zug ist es, der allein die Gemüther zu fesseln, zu gewinnen, zu fanatisiren vermag, auch wenn noch soviel wüste Leidenschaft mit unterläuft. Denn sobald in unverhüllter Nacktheit die rein materialistische Anschauung ihr Programm entwickelt, muss sie als reiner crasser Egoismus sich entpuppen, als das rücksichtsloseste Gegentheil von allem Socialismus und muss in dem daraus sich ergebenden Kampfe aller gegen alle die sociale Gesammtheit in ihre individuell egoistischen Elemente sich auflösen und das Band der Einheit zerreissen, welches nur die idealistische Phrase um die Gemeinschaft geschlungen hatte.

Der gemeinsame Grundcharakter bei dem socialdemokratischen Communismus wie bei der religionsfeindlichen modernen „Bildung“ ist demgemäss die materialistische Weltanschauung in idealistischem Gewande, nur mit dem Unterschiede, dass bei der religionslosen Bildung der Idealismus nur dazu da ist, den sinnlichen Genuss des Daseins sowohl durch Vervollkommnung und Verfeinerung der percipirenden Organe wie durch künstlerisch gesteigerte Ausgestaltung der Sinnenwelt nach ihrem ganzen Umfang zu

kultiviren, während bei der Socialdemokratie der Idealismus dazu dient, den Anspruch aller auf dasselbe Maass sinnlichen Geniessens durch die humanitäre Idee der Gleichheit aller zu begründen. Es handelt sich also bei beiden Richtungen in letzter Beziehung um ganz dasselbe Ziel, um den sinnlich-materiellen Lebensgenuss, und um dieselbe Weltanschauung, dass der Werth des Lebens eben in dem materiellen Besitzen und Geniessen bestehe. In demselben Maasse aber, als die religionslose „Bildung“ ihre Genussmittel ästhetisch verfeinert und steigert und darum auch ihre Genussbedürftigkeit, verringert und beschränkt sich die Zahl derer, die an einem so verfeinerten Culturleben Theil zu nehmen im Stande sind. Gerade aber diese Aristokratisirung und Plutokratisirung eines so verfeinerten Culturlebens übt dann einen um so stärkeren und gefährlicheren Reiz des Widerspruchs auf die von dem feineren Genussleben ausgeschlossenen unteren Schichten des Volkes aus. Zu der Grundanschauung der beiden in Folge hiervon schroff einander entgegenstehenden Richtungen befindet sich Religion und Christenthum im grundsätzlichsten Widerspruch; denn Religion und Christenthum legen den Werth des Lebens eben nicht in den ob noch so verfeinerten und ästhetisch kultivirten Sinnengenuss, sondern in die sittliche Persönlichkeit des einzelnen Menschen, in seine ethische Seite[1]). Als sittliche Persönlichkeit soll und kann der Mensch das irdische Dasein freilich nicht ideologisch ignoriren, sondern durch Bethätigung, Ausgestaltung und Verklärung des materiellen Daseins seine sittliche Kraft weltüberwindend und weltbeherrschend zum Ausdruck bringen und bewähren. Deshalb ist die Religion auch weit entfernt, in der materiellen Ungleichheit das einzige Unglück zu erkennen oder überhaupt in ihr ein Unglück unbedingt zu finden, so wenig sie gegen die socialen Schäden blind ist, und gar die Herabdrückung Aller auf das gleiche Niveau des Besitzes und der — Er-

---

1) Man vgl. hierzu die trefflichen Ausführungen von Lipsius christl. Dogmatik 1. Aufl. S. 548, 557, 701 u. sonst.

bärmlichkeit durch Abschaffung des Eigenthums etc. zu fordern; vielmehr erscheint ihr diese äussere Ungleichheit als ein Sporn für die sittliche Thätigkeit, als eine sociale Nothwendigkeit, ohne deren Drang die sittlich-religiöse Anlage der Menschen ewig schlummern und schlafen müsste, und darum als ein relatives Glück.

So lange Religion und Christenthum auf ihrer idealen Höhe sich halten und ihre ethische Bestimmung rein darin suchen und finden, das individuelle Gemüth und das der Gemeinschaft zu erheben über die materielle Sorge und Arbeit und die Welt selber zu verklären durch sittliche Durchdringung derselben, so lange die kirchliche Gemeinschaft auf ihr richtig erkanntes Gebiet sich beschränkt, solange ist auch die Gefahr, welche von einer rein materialistischen, das ideale Dasein negirenden Anschauung droht, für sie nicht gross oder vielmehr gar nicht vorhanden. Eine Gefahr erscheint für sie vielmehr erst, sobald in der Religion das Verhältniss von idealer und materieller Welt sich verdreht und die intellectuelle oder formelle Seite an der Religion einseitig hervorgekehrt wird. Denn gerade dann, wenn die religiöse Gemeinschaft den Idealismus der Religion zu einer das materielle Dasein negirenden Transscendenz steigert und dadurch in eine dualistische Lebensanschauung geräth, läuft sie selber Gefahr, das einseitig vernachlässigte materielle Dasein zu einer ebenso einseitigen, das ideale Gebiet verläugnenden Reaction gegen ihren weltverachtenden Spiritualismus zu reizen und eine ihrem übertriebenen Idealismus geradezu entgegengesetzte Weltanschauung zu erwecken. Aus dieser zunächst reinen Gegensätzlichkeit wird aber bittere Feindschaft, wenn die religiöse Gemeinschaft aus ihrer transscendent-spiritualistischen Weltanschauung den praktischen Anspruch auf die Unterordnung der sinnlich-materiellen, abgefallenen sündigen Welt unter ihren Willen als unter den übergeordneten Willen Gottes folgert und zum Hierarchismus sich ausgestaltet. Denn dieser Anspruch auf Beherrschung der „Welt“ durch die „Kirche“, als ob nur die religiöse Gemeinschaft, nicht auch die Welt Dasein und Bestand

derselben göttlichen Ursächlichkeit verdanke, bedeutet keineswegs und in keinem Stücke die freie ethische Durchdringung des materiellen Seins durch den idealen Gehalt religiöser Weltanschauung, sondern vielmehr eine sehr verhängnissvolle Vermischung beider Gebiete und das Unwahre, Abstossende derselben zeigt sich um so widerwärtiger, je tiefer praktisch die hierarchische Religionsgemeinschaft in die Dinge der Welt sich einlässt. Es ist in dieser Hinsicht vollkommen gleichgiltig, ob der Hierarchismus geschichtlich erscheint in masslos materieller Ausbeutung des Volkes durch einen göttliche Rechte und die Weltherrschaft anmassenden Klerus oder in Verabsolutirung der äusseren Form der Kirche sei es in Bezug auf Verfassung oder Lehre, von deren unbedingter Anerkennung der Werth des religiösen Verhältnisses des Einzelnen abhängig gemacht wird. Doch ist die letztere Form des Hierarchismus, der Dogmatismus, insofern von besonderer Bedeutung, als er die systematische Zusammenfassung der gegen die dualistische Weltverachtung und hierarchische Weltausnutzung und Beherrschung gerichteten Reaction zu einem vollständigen Lehrganzen, zu einer umfassenden Weltanschauung, welche ihre Spitze gegen die unfehlbare Lehre der Religionsgemeinschaft kehrt, ganz unmittelbar hervorruft. Denn wenn die Religionsgemeinschaft ihre eigene Religionslehre mit ihrem systematischen Ganzen für unfehlbar erklärt und von ihren Genossen unbedingte Unterwerfung verlangt, und wenn sie sogar sich anmasst, nach dem Massstabe ihrer Erkenntniss das ausserreligiöse Erkenntnissgebiet beherrschen und bestimmen zu dürfen: so vergisst sie hierbei zweierlei, einmal dass die Form der Erkenntniss, in welche sie ihre religiöse Erfahrung fasst, nicht mit der religiösen Erfahrung unmittelbar eins, sondern vielmehr im Verhältniss zu ihr secundär und abgeleitet ist, und sodann, dass die dogmatischen, die lehrhaften Aussagen und Festsetzungen nur insoweit einen Werth und eine Wahrheit haben, als ihnen wirklich und thatsächlich eine eigenthümlich religiöse Erfahrung zu Grunde liegt. Gelingt es nun der religiösen

Gemeinschaft, mit Hilfe des Arms der weltlichen Obrigkeit oder durch sonstige Gewaltmittel die Unterwerfung unter ihr Glaubenssystem zu erzwingen, oder wird eine solche hierarchisch-dogmatische Richtung in politischem Interesse begünstigt, so mag sich zwar zunächst äusserlich der Widerspruch der Welt gegen dieselbe verlieren, aber gebrochen wird er nicht, sondern er bricht später nur um so rücksichtsloser und um so radicaler los. Dann ist es auch nicht blos das religiöse Gefühl, das gegen die Vermischung des religiösen Gebietes mit anderen, weltlichen Gebieten reagirt, sondern vielmehr, weil eben die religiöse Gemeinschaft in ihrem Hierarchismus und Dogmatismus die äussere Form, die äussere Erscheinung der Religion besonders im Dogma und die Unterwerfung unter diese Form für die Religiosität selber erklärt hat, so entsteht auf Seite derjenigen, deren Anschauung und Gefühl mit den dogmatischen Sätzen der Kirche sich nicht durchaus eins weiss, unwillkürlich die Meinung, als sei in der That die Religion selber mit ihrer hierarchisch-dogmatischen Form in gegenseitig sich deckender Weise eins. Es findet in Folge dessen eine mehr oder weniger laute Loslösung des sich emancipirenden, auf seine eigene Erfahrung sich stellenden Weltbewusstseins statt, sei es nun indem es mit einer religionslosen Moral sich begnügt, sei es, dass es der übermüthigen dualistischen Weltnegation und Weltverachtung eine eben so übermüthige, alles Ideale verwerfende Weltvergötterung entgegensetzt und dem rein materiellen Sein allein Realität zuschreibt.

Gerade nun weil die religiöse Gemeinschaft in Folge ihrer verkehrten Verwechslung des Secundären und Abgeleiteten in der Religion mit der Religion selber, nämlich des Wissens um die religiöse Erfahrung mit der religiösen Erfahrung selbst einseitig von dem Interesse geleitet und fortgetrieben wird, die intellektuelle sekundäre Seite, das Dogma in möglichst umfassender Weise zu einem Ganzen auszubilden, so regt und entwickelt sich in entsprechendem Masse das durch diese einseitig dogmatischen Ansprüche auf Unfehlbarkeit des Dogmas gereizte und seiner

Selbständigkeit inne gewordene Weltbewusstsein ebenfalls und strebt einer systematischen, den ganzen Inhalt der Welt-, Natur- und Geschichtskenntniss verwerthenden und umfassenden Weltanschauung zu. Die Gereiztheit dieser Opposition gegen die einseitig dogmatisch-hierarchische Anschauung verführt nun aber erfahrungsmässig leicht zu der entgegengesetzten Einseitigkeit. Die Relativität einer rein realistischen Weltanschauung verleitet zu einer historisch höchst unberechtigten, durch und durch dogmatischen Herabsetzung des religiösen Momentes in der Weltgeschichte, oder gar zu einer vollständigen Ausschliessung desselben, — ein Dogmatismus, um nichts weniger stark, als der religiöse, und in seinen die Abschaffung der Religion decretirenden Machtsprüchen um kein Haar duldsamer und verständiger! Nothwendiger Weise schreitet aber diese realistische Weltanschauung von ihrer Stufe der Religionsfeindschaft weiter zur Feindschaft gegen alle ideale Weltanschauung, zum Materialismus, dem theoretischen zunächst und dann auch zum praktischen fort, so dass es sich schliesslich im Kampfe der Religion um ihr Dasein und Ansehen, um das sie zum grössten Theil durch einseitige Schuld, durch Ueberspannung des Secundären und Unterlassung der Orientirung an der berechtigten Weltbildung gekommen ist, nicht bloss um die Religion, sondern überhaupt um das Recht des Idealismus handelt.

Diese Opposition gegen den Idealismus und die Religion erscheint nun im Bewusstsein der Gegenwart in verschiedenen, unter sich selber eng zusammenhängenden und einander bedingenden Gestalten. Sie tritt auf zunächst im Gewande der historischen Betrachtung, wie sie in neuerer Zeit durch Feuerbach und den französischen „Positivisten" Comte gegeben worden ist. Für die Geschichtsanschauung beider ist das Zeitalter der Religion vollständig im Niedergang begriffen; denn die Entwicklung der Menschheit vollzieht sich in den Stadien der Mythologie, der Theologie, der Religion, der Metaphysik, der Philosophie, um schliesslich in die „positive", rein auf

Naturkenntniss gegründete Cultur ohne Religion unter vollständiger Verzichtleistung auf die Beantwortung der Fragen: woher? und wohin? einzumünden. Bei Feuerbach war bekanntlich diese Wendung zur Leugnung jedes geistigen und idealen Factor's in der Weltgeschichte ein nothwendiger Umschlag aus dem logischen Formalismus des Hegelthums, dessen Schematismus dem realen Leben und Weben der Natur, wie dem unmittelbaren Empfinden nicht nur nicht gerecht wurde, sondern überall trotz seiner Prätension, die Natur des Subjekts und Objekts logisch zu durchdringen, feindlich mit der realen Gegenwart zusammenstiess; es war bei Feuerbach die leidenschaftlich heisse Empörung des unmittelbar empfindenden Menschen gegen den kühlen, überall dialektisch vermittelnden, durch und durch einseitigen abstrakten Intellektualismus. Anders bei Comte, dessen „positive“ Philosophie mit ihrer kalten Abweisung aller teleologischen Probleme, mit ihrer scharfen Selbstbeschränkung auf das Gebiet der Erscheinungswelt und die Erforschung ihrer Gesetze an die englische und französische Philosophie früherer Jahrhunderte erinnert und anknüpft. Die von solchen Anschauungen aus angeregte Culturgeschichte hat nun in neuerer Zeit die mannigfachste Bearbeitung gefunden und versucht, auf dem Wege rein natürlicher Erklärung das ganze Gebiet des Lebens der Menschheit diesen Grundzügen gemäss darzustellen. Es lässt sich nun nicht läugnen, dass hierdurch für die Kenntniss des Culturlebens im Einzelnen ein sehr reiches Material beschafft worden ist (Buckle, Lecky etc.) und die Culturgeschichte hierdurch viele Förderung erfahren hat, so dass sie in den Augen der öffentlichen Meinung zu einem Lieblingsgegenstand, wenn nicht zur Modesache geworden ist. Aber so anerkennenswerth diese Leistungen, sind sie doch in ihrer Totalität innerlich unwahr und unbefriedigend. Denn einerseits ist die „exakte“ Behandlung der Culturgeschichte, bei welcher unter Läugnung der menschlichen Freiheit alles Leben, auch das Einwirken und Thun der Menschen lediglich nach dem Gesetz der Causalität untersucht, dargestellt und beurtheilt

wird, durch und durch einseitig. Denn eine solche Darstellung, ob sie noch so objectiv sein will, ermangelt der wahren Objectivität gerade deshalb, weil sie Schritt für Schritt sowohl den subjectiven Faktor, den der Mensch als erkennendes Wesen für jede Erkenntniss mitbringt und von dem der Mensch gar nicht abstrahiren kann, vollständig ignorirt, als auch gegen die unbestreitbare Thatsache menschlicher Freiheit und menschlich-sittlichen Urtheils durchaus verstösst. Dies der philosophische Grund, der noch später auszuführen ist. In Folge dessen gewinnen wir auch durch diese Forschung trotz aller Anregung und trotz aller Stoffanhäufung gar kein befriedigendes Gesammtbild. Denn wenn auch nach dem Gesetz der Causalität alles erklärt wird, so ist die Einheit der Weltentwicklung unter der Alleingiltigkeit des Causalitätsgesetzes — abgesehen von der Untersuchung darüber, wie weit das Causalitätsgesetz bloss Denkgesetz ist oder wie weit ihm die Welt selbst entspricht, — keine wahre Einheit, es fehlt ihr die Zusammenfassung in einem Centrum, in welchem die reale Wirklichkeit, das entfaltete Auseinander potentiell, darum auch vermöge des Triebes der Selbstentfaltung aus dem Centrum heraus nothwendig teleologisch enthalten ist. Diese ganze Anschauung erinnert an das Wort des Mephistopheles in Goethe's Faust:

> Wer will was lebendigs erkennen und beschreiben,
> Sucht erst den Geist heraus zu treiben.
> Dann hat er die Theile in seiner Hand,
> Fehlt, leider! nur das geistige Band.

Mag an dem genialen Wurf, mit welchem, ausgehend von dem ethischen Idealismus Kant's und Fichte's, Schelling und Hegel ein umfassendes Bild der Welt zeichneten, noch so vieles verfehlt sein; die psychologische unmittelbare Wahrheit eines solchen, wenn auch vieleicht in manchen Stücken missrathenen Versuches ist viel grösser, viel überzeugender, für den ganzen Menschen viel packender, als die scheinbar exakte, aber gerade die wichtigsten Faktoren der Menschengeschichte ignorirende Darstellung materialistischer Culturhistoriker, und die warnende Stimme,

welche gegen diese auch in Deutschland eindringende geistlose Geschichtschreibung von gewichtiger Seite, Fr. Th. Vischer, K. Ch. Planck, Edmund Pfleiderer sich erhebt, im Interesse deutscher Idealität und Gründlichkeit mehr als berechtigt.

Entspricht so einerseits diese „exakte“, allen Idealismus negirende, das Causalitätsgesetz allein anwendende Geschichtschreibung weder dem nach Einheit der Erkenntniss strebenden Menschengeiste, noch der Thatsache seines sittlichen Bedürfnisses, so befriedigt sie, was sie doch als „exakte“ Wissenschaft vor allem thun sollte, am allerwenigsten das historische Wahrheitsgefühl. Diese Seite insbesondere ist es, welche Al. Schweizer zur Ausführung bringt und gegen die Prätension der „Exaktheit“ dieser Geschichtschreibung geltend macht. Denn er hat mit schlagenden Beispielen aus der Religionsgeschichte, die sich noch leicht bis auf die Mitwelt vermehren liessen, nachgewissen, dass die thatsächliche Entwicklung der Cultur gar nicht in das von Feuerbach und Comte aufgestellte Schema passt, sondern vielmehr allseitig dasselbe durchbricht. Zum Beweise dafür, wie innerlich unwahr und den Thatsachen widersprechend die Auffassung der Geschichte nach jener als „exaktes“ Resultat der Geschichtsforschung ausgegebenen Formel ist, dafür genügt ein Blick in die Geschichte, übrigens auch, und zwar in umfassendem Massstabe in die heutige Gegenwart selbst, mit ihrem tiefen religiösen Ringen, das keineswegs auf den Untergang der Religion, sondern auf ihre Neubelebung im Gegensatz zu den theoretisch und praktisch zersetzenden Mächten der Zeit hindeutet. Welch ein Widerspruch liegt doch nicht zwischen der culturgeschichtlichen Theorie, nach welcher die Religion längst untergegangen sein sollte, und der wachsenden Macht des römischen Papstthums, die nur zugenommen hat, seit es der weltlichen Herrschaft beraubt ist! Solche Beweise liessen sich die Menge anführen und nichts wäre unwahrer, als dieses Anwachsen der Religion äusseren Machteinflüssen oder gar absichtlicher Betrügerei in Weise deistischer Geschicht-

schreibung zuzuschreiben, während hier trotz allem Fortschritt in Welt- und Naturerkenntniss einfach das unverwüstliche Leben der Religion, das noch nicht durch Metaphysik und Naturwissenschaft überholt und beiseite gesetzt ist, sich offenbart.

Wir haben daher, wenn uns ein Blick in die Geschichte davon überzeugt, dass die Menschengeschichte nicht in den verschiedenen Stadien der Formel eines Feuerbach und Comte verläuft, dass vielmehr alle diese Momente, Mythologie, Theologie, Religion, Metaphysik, Philosophie, Naturwissenschaft nebeneinander herlaufen und wechselseitig einander bedingen, in diesem Schema überhaupt gar kein Resultat exakter Forschung zu erkennen und anzuerkennen, sondern vielmehr allein eine dogmatische Voraussetzung, eine petitio principii, ein philosophisches Präjudiz. Je unverfrorener die „exakte" Geschichtsforschung des „Positivismus" die eigene principielle Voraussetzungslosigkeit prätendirt, um so strenger ist der zweifache Schmuggel, den sie begangen hat, zu untersuchen. Denn die Forderung einer Geschichtsdarstellung allein nach dem Causalitätsgesetz ohne Anerkennung der sittlichen Welt, des sittlichen Bewusstseins ist eine positive Prätension, ebenso sehr wie das culturhistorische Schema, erstere gegen das menschliche Bewusstsein, letzteres gegen die offenbaren Thatsachen der Geschichte grob verstossend, darum auch zu einer befriedigenden Erklärung menschlicher Special- und Universalkulturgeschichte, zum Verständniss der einzelnen Menschenseele und der ganzen Menschheit gleich unzureichend und unfähig. Sind aber diese Prätensionen vorhanden, so sind sie Ausfluss einer bestimmten theoretischen Anschauung, einer bestimmten Philosophie.

Aber mit der philosophischen Instanz, auf welche sich das öffentliche der Religion abgewandte Bewusstsein beruft, sieht es kaum besser aus als mit der historischen. War es von Kant, von welchem an die neuere Entfaltung unserer deutschen Philosophie zu rechnen ist, zwar unläugbar schief, wenn er in der positiven Religion nur die statutarische Form der Moralität sah, so dass man hieraus

unbedenklich den Schluss ziehen konnte, für das autonome sittliche Bewusstsein sei diese statutarische Form der Religion entbehrlich, so war Kant doch in der Hinsicht auf der richtigen Spur, dass er die Bedeutung der Religion in den praktischen Beziehungen des Menschen, nicht in theoretischen Erkenntnissen fand. Der Moralismus, der von Kant aus, die Religion ersetzen sollend, in das allgemeine Bewusstsein überging, ist unläugbar eine durch ihren Ernst auch jetzt noch imponirende Erscheinung von der nachhaltigsten Bedeutung gewesen, die noch lange nachgewirkt hat, als schon die Anschauung über die Religion sich bedeutend änderte. Denn eben jene Grenzbestimmung auf das praktische Gebiet, welche Kant der Religion gegeben hatte, wurde von dem Intellectualismus Hegels verrückt, indem er, die Schleiermacher'sche Correktur und Vertiefung des Kant'schen Religionsbegriffs bei Seite lassend, in der Religion nur eine niedere Stufe des Denkens gegenüber von dem philosophischen Bewusstsein erkannte, also das Wesen der Religion in's Erkennen, in's Wissen, aber als nur auf der Stufe der Vorstellung befindlich, setzte. Während unter dem Einfluss der Kant'schen Philosophie das von ihr beherrschte Gemeinbewusstsein an die Stelle der statutarischen Religion das autonome sittliche Bewusstsein setzte, also der Moralismus die Religion verdrängte, so setzte sich in der von der Hegel'schen Philosophie beeinflussten Weltanschauung an die Stelle der Religion das seiner selbst gewisse Denken, Erkennen und Wissen, für welches dann selbstverständlich das bloss vorstellende Denken der Religion entbehrlich wurde. Sobald der esoterische Schleier zerrissen war, mit dem man in der Hegel'schen Schule den Gegensatz von Glauben und Wissen, von Religion und Denken verhüllt hatte, ging auch das bisherige Geheimniss der Schule in das öffentlich allgemeine Bewusstsein über und es bildete sich aus den Resten der Kant'schen und der Hegel'schen Philosophie eine weitverbreitete Anschauung, welche an der Stelle des in der Religion vertretenen praktisch-moralischen Moments einen religionslosen Moralismus und an

die Stelle des in der Religion enthaltenen intellectuellen Moments das Wissen, die Bildung in ihren verschiedensten Zweigen setzte. Die Zusammenfassung beider Theile und ihren Gegensatz gegen die Religion, wie man sich dieselbe vorstellte, hat seiner Zeit D. F. Strauss in seiner Glaubenslehre in einer für weite Kreise massgebenden Weise ausgesprochen, freilich ohne den Nachweis darüber irgendwie nur zu versuchen, wie der religionslose Moralismus, den man aus der Kant'schen Anschauung herübergenommen, sich mit dem aus der Hegel'schen Schüle überkommenen, anfangs apriorisch philosophischen, dann aber aposteriorisch empiristischen und schliesslich materialistischen Intellektualismus zur Einheit zusammenreimen lasse. Denn der hohe Flug der idealistisch-teleologischen Speculation in der Hegel'schen Philosophie, welche das Zeitbewusstsein berauscht hatte, schlug von selber und zwar getrieben durch die eigene Dialektik, um in den nüchternsten sensualistischen und materialistischen Empirismus und im Zusammenhang damit veränderte sich auch die Stellung des Zeitbewusstseins zur Religion. Unter dem Einfluss und der Macht des Hegel'schen Idealismus und Intellectualismus war das Verhalten der „Wissenden“ und der von dem Gnostikerhochmuth angesteckten Welt der Bildung zu ihr ein vornehm überlegenes, aber im Ganzen doch so wohlwollendes, wie dies dem Uebergeordneten gegen den Untergeordneten möglich und eigenthümlich ist; nun aber wurde es ein positiv feindseliges. Die kritische Richtung des „absoluten Wissens“ gegen die niedere Form der Vorstellung in der Religion wandte sich skeptisch gegen das absolute Wissen selber, indem sie die apriorische Speculation verwarf und entgegen dem idealistischen Schematismus mit seiner logischen Zwangsjacke, in welche er die Natur steckte, das einzige Wissen allein in der unmittelbaren sinnlichen Naturanschauung und Naturerkenntniss fand. Im Verhältniss zu dieser unmittelbaren sinnlichen Gewissheit, der nun allein Wahrheit zugeschrieben wurde, galt die apriorische Speculation, alles von oben herab Construiren als Träumerei und werthlose Phantasterei, die weder

im Subject noch im Object einen nöthigenden Grund und Boden besitze. Dieser Umschlag aus den Höhen der absoluten Speculation zum sensualistischen und materialistischen Empirismus, als zu der allein sichere Erfahrung und Erkenntniss bietenden Form des Wissens, stellt sich uns in Ludwig Feuerbach dar und drang zugleich mit dem Wiedererwachen der empirischen Naturwissenschaft und Forschung mit rasender Geschwindigkeit in das Bewusstsein der öffentlichen Meinung ein. Hierdurch gestaltete sich in der Anschauung das Verhältniss der nun wieder ganz sensualistisch gewordenen Philosophie zur Religion ganz anders. Nicht als eine niederere Form des Wissens mehr wurde die Religion bestritten, sondern ihr überhaupt aller Werth als einer bestimmten Gestalt des Erkennens abgesprochen. Damit begann allerdings und zwar gerade durch Feuerbach selber ein Bruch mit der seitherigen intellektualistischen Auffassung der Religion und eine bessere Würdigung ihres eigenthümlichen Wesens. Denn wenn auch Feuerbach die Erkenntniss vom Wesen der Religion in sofern aufs Widrigste karrikirte, dass er von seinem sensualistischen Empirismus aus der subjectiven Religion allen und jeglichen objectiven Grund absprach und in der Gottesidee lediglich die selbstsüchtige Verdoppelung des eigenen Ich sah, so war es doch von ihm bei all dieser Verzeichnung der Religiosität ein kühner und zur Wahrheit leitender Griff, dass er die Quelle des subjectiven religiösen Bedürfnisses im Herzen fand und so im Gegensatz zu dem kalten und vornehmen Intellectualismus für eine richtige Erklärung der Religion das Gemüth des Menschen der Religionsphilosophie wieder eroberte. Aber der Streich, der von hier aus gegen die objective Realität eines jeden religiösen Verhältnisses geführt wurde, traf zugleich den Idealismus, den theoretischen wie den praktischen auf seiner ganzen Linie. Denn in theoretischer Hinsicht machte sich unter dem überwiegenden Einfluss der Naturforschung ein Sensualismus und Empirismus breit, der jede Möglichkeit und Wirklichkeit immateriellen Seins läugnete und für dessen Anschauung

schon Feuerbach die bald populär gewordene Parole erfand: „der Mensch ist, was er isst.“ Die Gedanken selber wurden nur für eine Secretion des Gehirns erklärt nach Analogie der Entstehung des Harns in den Nieren und im „Kampfe ums Dasein“ ein neues Princip rein mechanischer, alle Teleologie principiell verwerfender Naturerklärung aufgestellt. Indem nur das als wahr anerkannt werden sollte, was durch die Retorte, das Secirmesser, das Teleskop oder Mikroskop als wirklich gefunden wurde, trat eine vollständige und radicale Elimination aller idealen Faktoren aus der neuen Wissenschaft ein und die materialistische Anschauung brach sich zunächst in ihrer theoretischen Ausbildung bei einem grossen Theile des Allgemeinbewusstseins leicht Bahn. Gegen diese Geltendmachung einer rein materialistischen Weltansicht bildeten die pessimistischen Systeme Schopenhauers und Ed. v. Hartmann's nur höchst schwächliche Reactionsversuche; denn der Idealismus den sie vertraten, war viel zu intellectualistisch, viel zu saftlos ästhetisch-hochmüthig, als dass in ihm die Kraft zur Weltüberwindung gelegengewesen wäre; in dem saftlosen, weltscheuen Pessimismus, in dem er endigte, hat er sich zum voraus das Todesurtheil gesprochen und durch seine atomistische und geistlose Ueberschätzung sinnlichen Lebens dem praktischen Materialismus erst recht den Weg geebnet. Auch der Optimismus von Strauss im „alten und neuen Glauben“, eine von seinem Standpunkte und dessen Grundsätzen aus schlechtweg logisch unmögliche, durch und durch widerspruchsvolle Weltansicht, — die Strauss'schen Principien führen nothwendig zum trostlosesten Pessimismus — war nicht im Stande, die Idealwelt zu retten, sondern ist dem furchtbaren Bleigewichte des Materialismus haltungslos erlegen, die eigene Armuth und Hohlheit mit wohlfeilem, auf den Beifall des geistigen demi-monde der öffentlichen Meinung berechneten Spott und Witz verhüllend. Schliesslich hat die socialdemokratische Theorie besonders in ihrer letzten international-communistischen Gestalt den aristokratischen Aestheticismus, als den letzten Rest eines mit

der materialistischen Weltauffassung gänzlich unvereinbaren phantastischen Idealismus consequenter Weise bei Seite geschoben, die materialistisch unauflösbare und für mechanische Naturerklärung irrationale Grundlage individueller Entfaltung und Entwicklung sei es einzelner Personen sei es einzelner Völker in ihrem Dasein und in ihrem Recht ohne Weiteres verläugnet und das Princip vom „Kampf ums Dasein" von dem theoretischen Gebiet der Naturerklärung auf das praktische Gebiet der Willensbethätigung und willkürlichen Kraftäusserung übertragend aus den Grundsätzen der materialistischen Philosophie die letzten Folgerungen gezogen, welche mit radicaler Verwerfung aller idealen Interessen als toller Phantastereien in eine rein sinnlich-bestialische Weltauffassung und Lebensführung und am Ende statt in das sinnliche Allglück, das utopisch geträumt wurde, in die grausenhafte Sintfluth des Allelends ausmünden.

Was folgt aus der ganzen Entwicklung? Jedenfalls das, dass die Frage nach der Zukunft der Religion und des Christenthums erst dann ihre Beantwortung finden kann, wenn das andere Problem zum Voraus gelöst ist, ob in der Zukunft noch die Möglichkeit, der Boden für eine ideale Weltanschauung gegeben sei. Thatsachen, wie Theorien, die Ausprägung des Gemeinbewusstseins in Weltanschauung und Lebensführung weisen gleichermassen auf dieses Ergebniss hin.

II. Möglichkeit und Nothwendigkeit der Idealität.

Der Nachweis der Möglichkeit und Nothwendigkeit eines neben bez. über der Welt des materiell-realen Daseins gelegenen Idealgebietes kann insofern auf mehrfache Weise geführt werden, als man das einemal den Schwerpunkt des Beweises auf die praktische Seite der Feindseligkeit gegen Idealismus und Religion, das andere mal auf die theore-

tische legt. In ersterer Hinsicht ist mit Recht und scharfsinnig von Al. Schweizer hingedeutet worden darauf, dass in dem Zusammenbrechen der Gründungen sich nicht bloss eine wirthschaftliche Abnormität selbst corrigirt und gestraft, sondern vielmehr hierin auch die durch den praktischen Materialismus frech geleugnete und freventlich verletzte und verhöhnte sittliche Weltordnung in ihrer idealen Macht sich wieder hergestellt habe. Dieser Beweis könnte noch gesteigert werden durch die Thatsache der furchtbaren im kalten Mord sich äussernden sittlichen Verrohung und Verwilderung, deren Zusammenhang mit dem praktischen Materialismus und der steigenden unersättlichen Genusssucht auch der Leichtsinnigste kaum verkennen kann und die selbst dem Blinden die Augen öffnen muss.

Aber solche praktische Demonstrationen sind insofern ohne viel Werth im wissenschaftlichen Beweis, weil sie eben in dem, welchem sie etwas beweisen wollen, die Empfänglichkeit für den in ihnen liegenden sittlichen und religiösen Gehalt voraussetzen; darum gilt ihre Kraft nur und einzig zur Stärkung und Befestigung des schon angeregten sittlich-religiösen Gefühls, so dass ihnen in dieser Hinsicht ein nicht hoch genug zu schätzender Werth beikommt. Denn wo unter der Macht einer rein materialistischen Lebensanschauung und Lebensführung das subjectiv sittliche Gefühl verloren geht und der Werth des Lebens nur in das Mass äusseren Güterbesitzes und -genusses gesetzt wird, wo der unendliche lebensvolle Reichthum geistig selbständigen und individuellen Daseins in den todten Brei, in das charakterlose Einerlei einer missverstandenen „Gleichheit“, d. h. der einen, gleichen Erbärmlichkeit herabgedrückt wird, wo endlich die Auslöschung aller individuellen Begabung und aller Mannigfaltigkeit des geistigen und sinnlichen Lebens zum ausgesprochenen Grundsatz und Ziele gemacht wird: da ist die Appellation an das sittliche Gefühl gegen den das Ideale und die Religion läugnenden Unglauben nicht nur vergeblich, sondern sie stösst lediglich auf Spott und Hohn. Trotz dieser nur bedingten Verwendbarkeit des moralischen Beweises muss aber den-

noch daran festgehalten werden, dass der theoretische und praktische Materialismus unzertrennlich zusammengehören. Es mag sehr ehrenwerth für das Gefühl sein, aber gewiss nicht für den logischen Verstand, auf der einen Seite in der Theorie das Dasein und die Möglichkeit eines Idealgebietes zu leugnen, auf der andern Seite aber das Idealgebiet für die Praxis zu fordern, hier den idealen Faktor vollständig zu eliminiren und dort die praktischen Consequenzen des theoretischen Materialismus abzulehnen. Geschieht diese Ablehnung vollends mit „moralischer Entrüstung“, so grenzt ein solches Gebahren sehr sark an Heuchelei. Dies eingesehen zu haben im Gegensatz zu dem Dualismus in D. F. Strauss' „altem und neuem Glauben“, der das Auge gegen den unzerreissbaren Zusammenhang von Theorie und Praxis verschliesst, ist ein unleugbares Verdienst des scharfsinnigen Geschichtschreiber's des Materialismus, Albert Friedrich Lange, dem sich in dieser Hinsicht auch Eduard Zeller angeschlossen hat. Darum sind diese beiden Denker bemüht, bei aller Anerkennung des Rechtes rein mechanischer Erklärung der Vorgänge in der Natur die Möglichkeit eines idealen Faktors, der durch das rein physische Sein hindurch und in demselben wirkt, nachzuweisen. Denn in erspriesslicher und erfolgreicher Weise kann die Argumentation gegen die Leugnung des Idealen nur geführt werden durch rückhaltlose Anerkennung der Berechtigung materialistischer Erklärung auf dem Gebiete des materiellen Seins; hier gilt vollständig die von A. F. Lange gemachte und von A. Schweizer nachdrücklich wiederholte Einräumung, dass auf dem Gebiete der Naturerkenntniss, des zeiträumlichen Seins dem Materialismus sein Recht uneingeschränkt gebühre und dass hier das Hereinmischen einer fremden, nicht physischen Ursache wie der Uebergang in die Metaphysik gänzlich unstatthaft sei. Dieser Grundsatz ist sogar dahin auszudehnen, dass auch dann, wo die Ursache einer Erscheinung in der Natur noch dunkel ist, wo eine Erscheinung noch nicht aus natürlichen Ursachen erklärt werden konnte

oder überhaupt nicht kann, der Recurs auf eine übernatürliche, nicht sinnliche Ursache schlechterdings zu verwerfen und das Unerklärtsein oder die Unerklärbarkeit lediglich aus der Mangelhaftigkeit unserer Beobachtung oder Beobachtungsorgane abzuleiten sei. Hierbei ist es für uns von keinem weiteren Belang, dass Zeller bei sonstiger Zustimmung unter physischer Erklärung nicht einzig und allein die mechanische Naturerklärung verstanden haben wissen will, sondern letztere nur als einen Theilbegriff der ersteren ansieht.

Diese Concession an den Materialismus, mit welchem wir im Anschluss an Lange und Zeller[1]) den Eroberungszug für den Idealismus im Bunde mit A. Schweizer eröffnen, scheint nun an und für sich etwas höchst selbstverständliches zu sein, enthält aber eine so mannigfach übersehene, vielleicht auch wohl verspottete Kehrseite. Der Satz muss in seiner ganzen logischen Schärfe gefasst und ausgebeutet werden. In dieser Weise enthält die Concession an den Materialismus zugleich eine Einräumung desselben an den Idealismus. Gerade wenn wir sagen, alles sinnlich Wahrnehmbare darf und soll nur nach dem Gesetz physisch-mechanischen Geschehens erklärt und ausgedeutet werden, wenn wir mit aller Strenge jede Einmischung anderer Erklärungsarten in dieses Gebiet verwerfen, lassen wir zunächst die Frage, ob es noch ein anderes Gebiet des Seins neben und über dem materiellen Sein gebe, noch ganz offen und verlangen, dass das Gesetz der mechanisch-physischen Naturerklärung auch lediglich und allein auf das Gebiet des zeit-räumlichen Seins angewendet werde und von der Uebertragung auf ein nichtsinnliches Sein, auf eine ideale Welt, wenn es eine solche gebe, ausgeschlossen werden müsse. Von diesem Grundsatze aus, dessen Billigkeit und relative Voraussetzungslosigkeit unmöglich geleugnet werden kann, er-

---

1) E. Zeller, Ueber teleologische und mechanische Naturerklärung Berlin 1876; — nun auch in: E. Zeller, Vorträge und Abhandlungen II. Bd. S. 527 ff.

scheint die von Seiten des Materialismus aufgestellte Behauptung: „es giebt eben nur materielles Sein, auch der Gedanke ist nur ein physisches Geschehen, eine Secretion des Gehirn's, der Mensch ist was er isst", „was man bisher als Wirkung einer idealen, übersinnlichen Macht angesehen, ist lediglich Wirkung bisher noch nicht erforschter natürlicher Ursachen" — diese Behauptung, sage ich, erscheint uns in dieser apodiktischen Allgemeinheit und in ihrer apriorischen Läugnung alles übersinnlichen Seins und seiner Möglichkeit nur als durchaus unbewiesene, unkritische, durch und durch dogmatische Voraussetzung, als ein Dogmatismus, der um so schärfer ans Licht gezogen werden muss, je bissiger und selbstgefälliger der Hohn ist, mit welchem von Seiten materialistischer Naturforschung jeglicher Dogmatismus in Philosophie und Theologie übergossen wird. Soll aber unser Verfahren ein wahrhaft erspriessliches und ergebnissreiches sein, so kann es nur in der Kritik bestehen, so dass wir, indem wir den Grundsätzen des Materialismus ihr Recht auf dem Boden des materiellen Seins vollständig einräumen, die apriorische Läugnung der Möglichkeit eines ideellen Sein's als eine dogmatische Voraussetzung schlechtweg ablehnen, dagegen wohl untersuchen, ob und in wieweit der vorausgesetzten Möglichkeit idealen Seins auch eine Wirklichkeit und Nothwendigkeit entspreche.

Der Materialismus beruft sich nun freilich für seine dogmatische Leugnung alles idealen Seins — aber, wie A. Schweizer trefflich betont, gegen den Sinn des sehr vorsichtig und besonnen urtheilenden Altmeisters Darwin — darauf, dass er bei seiner Naturforschung auf ein ideales Sein, auf Gott, weder mit der Lupe, noch mit dem Telescop, weder mit der Retorte noch mit dem Messer gestossen sei. Er meint, in diesem Ergebniss seiner Forschung den schlagenden Beweis gegen die Wirklichkeit idealen Seins gewonnen zu haben, wenn er auch Anfangs die Möglichkeit desselben nicht hatte läugnen wollen. Aber diese Behauptung, so bestechend sie für das populäre Bewusstsein des halbgebildeten Haufens ist,

enthält sachlich und logisch eine grosse Albernheit, den plumpsten Unsinn. Die logische Albernheit ergiebt sich durch den folgenden ganz einfachen Schluss:

Obersatz: Das natürliche Sein darf nur nach physikalischen Gesetzen untersucht und erklärt werden.

Untersatz: Nun ist das ideale Sein — von dem wir nota bene! zunächst nur die Möglichkeit behaupten — gerade das nichtnatürliche, nichtsinnliche Sein, das contradiktorische Gegentheil des natürlich-sinnlichen Seins.

Schlusssatz: Folglich kann und darf auch das ideale Sein nicht nach den physikalischen Gesetzen untersucht und erklärt werden. — Dieser Schluss ist doch ganz gewiss unanfechtbar; halten wir ihm nun die Gedankenreihe des Materialismus, der in der Natur auf keinen Gott „gestossen“ sein will, entgegen, so sehen wir, dass es dieser Behauptung an aller Klarheit über den zunächst noch rein negativ zu bestimmenden Begriff des Idealen fehlt, dass der Materialismus auch das Ideale nur als etwas sinnliches und sinnlich wahrnehmbares sich denken kann oder denken will. Dieselben Vertreter der Wissenschaft, denen kein Spott zu schlecht und kein Witz zu wohlfeil ist, wenn es gilt über den „Köhlerglauben“ eines seinen Gott als im Himmel örtlich wohnend und von dort oben herab die Welt regierend sich vorstellenden und naiv glaubenden Volkes herzufallen, beweisen mit ihrer Behauptung, durch kein Mittel physikalischer Untersuchung auf Gott gestossen zu sein und durch ihren Glauben an die Beweiskraft dieses Satzes gegen die Annahme der Möglichkeit idealen Seins, nur dieselbe Naivetät und Grobsinnlichkeit der Vorstellung, dieselbe Unfähigkeit, das Uebersinnliche rein übersinnlich, das Uebernatürliche rein übernatürlich ohne alle Vermischung mit dem Sinnlichen — nein, nicht zu denken, sondern wenigstens nur in seinem rein logischen Gegensatze gegen das materiell-sinnliche Sein rein logisch als bloss möglich vorauszusetzen.

Daraus erkennen wir, dass die logische Umgrenzung

und Ausführung unserer Concession an den Materialismus im Grunde durchaus nicht bloss eine Tautologie ist, sondern vielmehr für uns die Abwehr einer dogmatischen Grundvoraussetzung des Materialismus und zugleich die Einräumung zunächst der Möglichkeit idealen Seins in sich schliesst.

Aber entspricht der Möglichkeit auch eine Wirklichkeit, der Hypothese auch eine reale Gewissheit? Kann nicht der Materialist nach Schillers „Theilung der Welt“ die reale Welt für sich behalten wollen, unbekümmert darum, ob es eine ideale Welt giebt und ob jemand im Reich der Träume zu wandeln der sicheren Realwelt vorzieht? Mit anderen Worten: die Streitsache dreht sich um; aus der Concession wird ein Angriff, eingeleitet durch die Frage: Ist die Behauptung des Materialismus wahr, dass alle Erscheinungen des Seins lediglich nur physische Wirkungen physischer Ursachen seien? Bejahenden Falles entspricht unserer hypothetischen Voraussetzung der Möglichkeit idealen Seins keine Wirklichkeit und die materialistische Anschauung hat Recht; verneinenden Falles ist die Wirklichkeit idealen Seins bewiesen und die materialistische Weltanschauung ist in ihrer Unzureichendheit dargelegt.

Das Gewisseste für den Menschen ist das eigenthümliche Phänomen an und in ihm, das wir im weitesten Sinne Bewusstsein nennen. Dieses Phänomen zu erklären und zu begreifen, ist eine der Hauptaufgaben der Philosophie. Auch der Materialismus sucht das Problem zu lösen. Wenn er nun hierbei die volle Möglichkeit der Erklärung des Bewusstseins aus physischen und mechanischen Gründen behauptet, so müssen wir ihm zugeben, dass ohne physische Vorgänge das Bewusstsein nicht möglich ist, dass es in seiner Thätigkeit und Wirklichkeit die Wirksamkeit eines physischen Apparates offenbar und unleugbar voraussetzt. Aber diese Linie überspringt der Materialismus alsbald, wenn er dieses Bedingtsein der Thätigkeit des Bewusstseins durch physische Gründe zur alleinigen und vollständig hinreichenden Bedingung der ganzen

Bewusstseinsfunktion aufbläht, wenn er im sinnlich-natürlichen Sein die Möglichkeit für die Entstehung und Funktion des Bewusstseins vollkommen und genügend gegeben meint. Hiegegen sagen wir: gewisse Atombewegungen im Gehirn enthalten zwar nothwendige Bedingungen zur Entstehung der subjectiven Empfindung u. s. w., bilden aber nicht den Grund derselben. Denn wenn wir auch, wie Dubois-Reymond in seiner berühmten Rede „über die Grenzen des Naturerkennens" so überzeugend ausführt, in den Stand gesetzt wären, die ganze Mechanik des Gehirn's astronomisch zu durchschauen und jede Bewegung der Gehirnatome in ihrem Zusammenhange wahrzunehmen und zu beobachten, so bliebe eben doch das unerbittliche Gesetz, dass „Bewegung nur Bewegung erzeugen oder in die potentielle Energie sich zurückverwandeln könne". „Potentielle Energie kann nur Bewegung erzeugen, statisches Gleichgewicht erhalten, Druck oder Zug üben. Die Summe der Energie aber bleibt stets dieselbe. Mehr als dies Gesetz bestimmt, kann in der Körperwelt nicht geschehen, auch nicht weniger; die mechanische Ursache geht rein auf in der mechanischen Wirkung. Die neben den materiellen Vorgängen im Gehirn einhergehenden geistigen entbehren also für unseren Verstand des zureichenden Grundes." Auch die complicirteste mechanische Bewegung, auch die kunstvollst zusammengesetzte Maschine kann über die in ihrer Ursache liegende Möglichkeit nie hinaus, also nur mechanisches Erzeugniss liefern. An diese mechanische Arbeit des Gehirn's mag die Funktion desselben als an eine Bedingung wohl gebunden sein; aber sobald das Subject empfindet, Lust, Schmerz fühlt als ein sich selber wissendes Ich, so geschieht ein Schritt und Sprung über das Gebiet rein mechanischer Wirkungen hinaus, ist der Eintritt aus dem Gebiete der Mechanik in ein andersartiges gethan. Denn die Atome sind stets bloss in einem mechanischen Lagerungsverhältniss des Neben- und Ineinander; dagegen in dem subjectiven Akt des Empfindens, Vorstellens u. s. w. im Bewusstsein und Selbstbewusstsein offenbart sich eine ganz eigenthümliche

Concentration des Innenlebens, für welche in dem rein äusserlichen, mechanischen Lagerungsverhältniss der Atome jeder zureichende Grund fehlt. Darum hat sich auch Zeller ausdrücklich und in der bestimmtesten Weise gegen den Satz von D. F. Strauss in dessen altem und neuem Glauben gewendet, auf dem als auf der Grundlage die ganze materialistische Weltanschauung des berühmten Buches beruht, nämlich: „so gut Bewegung sich in Wärme verwandle, könne sie unter andern Bedingungen sich auch in Empfindung verwandeln". Es handelt sich nämlich bei diesem Satze nicht etwa um die Hoffnung, ein noch nicht physisch erklärter Vorgang möchte einmal physisch erklärt werden können, sondern vielmehr sind in diesem Satze zwei ganz disparate, einander durchweg unähnliche Vorgänge in Eins unnatürlicher Weise zusammengeschweisst, hier ein objectiv-mechanisches Erzeugniss, die Wärme, und dort eine subjective ganz in sich einheitliche und untheilbare Empfindungs- und Bewusstseinsfunktion; daher ist auch die so sehr beliebte Analogie der Secretion des Harn's aus den Nieren mit der Gedankenerzeugung, der Verwandlung der Bewegung in Wärme mit dem Entstehen von Empfindung als eine durchaus unberechtigte, gänzlich disparates vermischende schlechtweg abzuweisen.

Wir haben so unleugbar ein Gebiet gewonnen, für dessen Erklärung die Mittel mechanischer Forschung und Erkenntniss nicht ausreichen, weil eben in den Funktionen der Empfindung, des Bewusstseins ein ganz anderes Erzeugniss sich darstellt, als jeder mechanisch-physische Process hervorbringt. Dieses Resultat hat sich aber für uns ergeben nicht durch Einmischung eines dem sinnlich-natürlichen Sein fremdartigen Erklärungselementes, sondern vielmehr dadurch, dass sich uns in der Erfahrung ein Gebiet aufgethan hat, das für die physikalische Erklärung als vollständig unzugänglich sich erweist. Gerade indem wir die Anwendung der Gesetze des Naturerkennens rücksichtslos bis auf die complicirtesten Atombewegungen hinaus durchführten, erwies sich im Gegensatz hiezu unser Bewusstsein und Selbstbewusstsein einerseits

als die absolut sicherste Thatsache, andererseits aber auch als ein Gebiet, das sich als innere subjective Concentration im Seelenleben von dem mechanischen Lagerungsverhältniss in physischen Erscheinungen, von jedem Naturvorgange specifisch unterscheidet.

Dass der Versuch, die physischen Funktionen der Empfindung, des Selbstbewustseins rein mechanisch zu erklären, stets scheitert, dafür ist uns Strauss ein schlagender Beweis. Denn wenn er trotz seiner materialistischen Grundlage stets wieder davon redet, dass im Menschen die Natur über sich hinaus wolle, so muthet er der Natur, die doch auf mechanischem Wege nur Mechanischphysisches erzeugen kann, etwas Unmögliches zu, das gar nicht in ihrer Potentialität liegt. Und wenn Strauss den Menschen auffordert zu bedenken, dass er mehr sei, als ein bloses Naturwesen, so enthält die moralische Aufforderung an sich selber schon einen Widerspruch mit der materialistischen Weltanschauung, nach welcher Freiheit und persönlicher Wille für den handeln sollenden Menschen unmöglich ist, und andererseits ist das „mehr sein sollen, als ein Naturwesen" auf dem Boden rein physischer Weltansicht ein vollkommener Abfall von derselben in den Idealismus. Ein gänzlicher Verzicht auf ein ideales Gebiet kann gar nicht durchgeführt werden, ausser man scheut in konsequenter Durchbildung des Materialismus die tolle Absurdität nicht, das Bewusstsein des Ich, die sittliche Verantwortung überhaupt zu leugnen und nach Max Stirner'schem Recept den Menschen zum verstand- und sinnlosen nackten Brutum abzustempeln. (Vgl. Erdmann, Grundriss der Gesch. der Phil. 1. Aufl. § 341. 5. 3. Aufl. II. S. 631.)

Doch auch gegen diese sichere Position wendet sich die materialistische Gegnerschaft trotzdem, dass sie an sich unangreifbar ist, indem sie sich eben auf unsere Concession, alles natürliche natürlich zu erklären, beruft. Denn aus dieser Einräumung, so wird der Einwurf formulirt, folge nothwendig die Annahme, dass der Mensch als Naturwesen auch rein natürlichen Ursprungs

sei, ferner, dass er sich durch eine Reihe von Stufen durch die Thierwelt hindurch zum Menschen entwickelt habe. Mit Rücksicht auf den grossartigen Anstoss, den die Naturforschung und Naturkenntniss durch den Engländer Charles Darwin und die von ihm ausgegangene Schule erhalten, wird auf diesen Einwand ein sehr grosses Gewicht gelegt, so sehr, dass die Hoffnung ausgesprochen werden konnte, hiermit allem Idealismus und aller Religion den Todesstoss versetzt zu haben. In der That aber ist der ganze Einwurf in dem bisherigen schon erledigt. Denn es wiederholt sich hier nur, was schon in Betreff der Erklärung des Einzelphänomens gesagt worden ist[1]). Einmal ist mit diesem Einwand der Satz noch nicht widerlegt, dass das Bewusstseinsphänomen durch die Gesetze physischen Geschehens nicht erklärt werden könne, weil dieses Phänomen in gar keiner Analogie stehe mit einem Erzeugniss sinnlich-natürlichen Seins. Ist aber unleugbar das Bewusstseinsphänomen vorhanden, und zwar als eine dem natürlichen Sein contradictorisch gegenüberstehende Thatsache, so kann auch der Grund dieser Thatsache nicht in den physischen Vorgängen liegen, durch welche hindurch das Menschengeschlecht als ganzes oder im Einzelexemplar zu seinem Dasein gelangt. Was wir aber oben gesagt haben von dem Verhältniss, in welchem die physischen Vorgänge der Atombewegungen im Gehirn zu den Funktionen der Empfindung u. s. w. stehen, das gilt auch hier. Der Naturwissenschaft ist nicht nur das Recht einzuräumen, sondern auch die Pflicht aufzuerlegen, mit den ihr gegebenen Mitteln der Paläontologie, vergleichenden Anatomie, Zoologie, Embryologie u. s. w. die natürlichen Bedingungen aufzuzeigen,

1) Auch wenn die Hypothese von der Abstammung des Menschen aus der Thierwelt sich als Wahrheit erweisen sollte, was hier nicht untersucht werden kann und darf, würde der Sachverhalt kein anderer werden, denn das Durchleben niederer und niederster thierischer Organisation kann nie Grund des menschlichen Bewusstseins sein, vielmehr ist die psychische Anlage der Trieb, dass der Mensch niedere Organisationsstufen überwindet und schliesslich Mensch wird.

unter denen allein die Species Mensch entsteht. Aber mehr als die physischen Bedingungen nachzuweisen ist sie so wenig im Stande, als sie auf mechanischem Wege etwa Bewusstsein, Empfindung erzeugen kann. Denn wenn auch wohl zuzugeben ist, dass ganz in Analogie mit der Entstehung des Bewusstseins u. s. w. im Einzelmenschen das menschliche Gattungsbewusstsein zum humanitaren Begriff des sittlichen Organismus, sittlicher Zusammengehörigkeit aus den niedersten, gröbsten, embryologischen, thierischen Elementen auf langem Wege sich entwickelt habe — so sollte man doch auch zugeben, dass auch die weiteste quantitative Spannung von den ersten Anfängen menschlicher Entwicklung bis zu dem Augenblick, wo die Menschheit sich als eine sittliche, durch innere Gründe zusammengehörige Gemeinschaft empfindet und weiss, die qualitative Erhebung des Gattungsbewusstseins über den mechanischen Causalnexus sowenig erklärt und aufhellt, als durch rein mechanische Erklärung aus Atombewegungen im Gehirn die Entstehung von Empfindung, Bewusstsein u. s. w. vorstellig gemacht werden kann. Auch hier, wenn der Anfang noch so primitiv und der Weg noch so lang angenommen werden muss, können die zeiträumlichen Vorgänge, unter welchen das menschliche Gattungsbewusstsein sich ausbildet, nur als mitwirkende Bedingungen angesehen werden, unter denen physisch die Menschheit entstehen, leben und sich entwickeln konnte. Nie aber erreicht die Naturwissenschaft den eigentlichen Grund, durch den die Menschheit unter Mitwirkung der physischen Bedingungen in innerlicher Concentration ihre Selbstbewegung auf ein ideales Ziel hin erfasste. Der Umstand aber, dass diese Selbstbeziehung und Selbstbewegung unter so schweren Kämpfen, unter so vielen Hemmnissen und Rückschritten geschah, sollte doch nicht immer und immer wieder von einer kleinlichen, vor lauter Bäumen den Wald nicht sehenden, darum pessimistisch und blasirt gerichteten Geschichtschreibung gegen die Wahrheit und Realität idealen Lebens eingewendet werden; kann er ja doch weit eher als ein Beweis für die trotz allem siegreiche

und übergreifende Macht des idealen Principes gelten. Dieses Hindurchwirken des idealen Principes durch die natürlichen Bedingungen und Vermittlungen ist auch allein der religiöse Sinn der mythologisch aufzufassenden biblischen Erzählung von der Erschaffung des ersten Menschen. Dass der Mensch an physische Bedingungen von seiner ersten Entstehung an gebunden ist, findet ja gewiss darin einen fast derben Ausdruck, dass ihn die Bibel aus einem Erdenkloss erschaffen werden lässt. Wenn sie aber dabei ein unmittelbares Eingreifen Gottes lehrt, welcher ihm seinen lebendigen Geist einbläst, so ist damit das Wesen des Menschen sehr einfach auf das ideale göttliche Princip zurückgeführt. Nur wenn man in der Bibel einen naturwissenschaftlichen Codex sieht, wie von bornirten Theologen ebenso geschieht, wie von spottsüchtigen Naturforschern, kann einem angst und bange sein vor der rücksichtslosen Geltendmachung des Satzes, alles Natürliche sei natürlich, alles Ideale nicht sinnlich zu erklären.

Wenn wir so im einzelnen Menschen ein ideales, übersinnliches Princip gefunden haben, als Grund seiner Empfindung, seines Bewusstseins, und dieses ideale Princip als die treibende Macht im Leben der ganzen Menschheit voraussetzen mussten, sofern uns nicht ihre ganze Existenz in ihrem Gewordensein und Dasein ein Räthsel sein soll, das wir nicht lösen, sondern nur brutal, sinnlos anstarren könnten, so ist damit schon auf einen Begriff hingewiesen, welcher bei der materialistischen Naturforschung, bei der von ihr beherrschten Philosophie und bei der von ihr beeinflussten öffentlichen Meinung im schlimmsten Ansehen steht, — nämlich auf den Zweckbegriff, die Teleologie. Zunächst erhebt die Naturwissenschaft den alten Einwand, dass die physikalische Untersuchung durch Lupe, Teleskop, Retorte und Secirmesser durchaus keinen Zweck zu Tage gefördert habe. Wir wollen von der Erwägung absehen, ob dieser Einwand auch wirklich wahr und ehrlich ist, und ob nicht der Naturforscher bei seiner Arbeit unwillkürlich von Zweckgedanken geleitet wird; wenn der Naturforscher als

solcher darauf ausginge, Zwecke zu suchen, auf innere Zweckmässigkeit zu stossen, so könnte er der Anklage willkürlichen Ueberschreitens des ihm als Naturforscher gesteckten Gebietes unmöglich entgehen. Denn als Naturforscher hat er eben keine Zwecke zu suchen, sondern einzig den Causalzusammenhang der physischen Erscheinungen aufzuzeigen. Ob das, was er als ein causal zusammenhängendes physisches Ganze erkannt hat, zugleich eine gewisse Zweckbestimmung in sich trägt, ist eine Frage, welche auf ein anderes Gebiet, das ideale, übergreift.

Wenn freilich die Teleologie mehr als andere Partieen einer philosophisch-idealen Naturbetrachtung zu einem Gegenstand des Spottes nicht bloss bei den Naturforschern sondern auch bei Theologen und Philosophen geworden ist, so war daran schuldig eine gewisse Art philosophischer Theologie, die längst überwunden sein sollte, aber noch immer in vielen Köpfen spukt, und zwar gerade in den Köpfen derer, die sie heute bekämpfen, als wäre diese Art die einzig und ausschliesslich mögliche. Diese falsche Teleologie ist allerdings nach A. Schweizer's Worten „so übel begründet, dass ihr eiliges Dahinfallen nur erwünscht sein kann.“ — Um nun gegenüber dieser mangelhaften Fassung zu einem besseren Begriff der Teleologie zu gelangen, gehen wir auf eine Kritik der falschen Teleologie nach zwei Seiten ein, 1) sofern wir sie ansehen nach dem Verhältniss des Zweckes bez. des Zwecksetzenden zu seinem Subject und Object und 2) nach der qualitativen Fassung des Begriffes Zweck selber. Letztere Seite hat A. Schweizer besonders ausführlich behandelt; beide aber gehören nothwendig zusammen.

Der unwahren Teleologie, wie sie aus dem vorigen Jahrhundert und zwar aus der Physikotheologie der Wolff'schen Schule stammt, ist nun vor allem das eigen, dass sie Ding und Zweck, dem das Ding dienen soll, in ein ganz äusserliches, supranaturalistisches Verhältniss zu einander setzt; der Zweck ist nichts als die dem Ding nach seiner an sich zwecklos geschehenen Erschaffung aufgeklebte Gebrauchsetikette für den das Ding gebrauchen-

den Menschen. Diese Teleologie wurde kaum besser getrieben als sie A. Schweizer darstellt mit dem Beispiel, die Nase stehe nur deshalb im Gesicht vor, die Brille zu tragen. In diesem Sinne spukt der Zweckgedanke auch noch in der Anschauung von D. F. Strauss' „altem und neuem Glauben", wenn er dort eine in Ordnung verlaufende Welt und einen zweckordnenden Gott für schlechthin unvereinbare Vorstellungen erklärt. Beide sind es nur dann, wenn man in echt skotistisch-supranaturalistischer Weise Gott als das mere liberum arbitrium, als die absolute Willkür, als die unberechenbare Laune fasst, welche zunächst in sinnloser Machtäusserung die Welt erschafft und dann hintendrein dem Ganzen und den Theilen Bestimmung und Zweck als willkürliches Gesetz vorschreibt. Hier steht weder das Ding nach seinem Inhalte in einem innerlichen Zusammenhange mit seinem Zwecke, noch der Zwecksetzende in einem immanenten Verhältniss zum Ding und zum Zweck, hier fehlt jedes Band der Intelligenz, erdrückt und niedergehalten durch die übermächtige Vorstellung absoluter Willkür. Der einzige Zweck ist die absolute schrankenlose Entfaltung absoluter Macht; dieser einzige Zweck zerschlägt sich in eine Unzahl blinder Zwecklein, deren zahllose Vereinzelung und Zersplitterung das eine verbindende geistige Band gar nicht mehr erkennen und finden lässt. Also keine Teleologie im Grossen, sondern nur im Kleinsten, Vereinzelten, Geringfügigen. Diese zur Aufhebung aller Teleologie, zum Skepticismus führende, leicht in ihrer metaphysischen Unrichtigkeit erkennbare Fassung des Zweckbegriffes hängt aber zusammen mit einer qualitativ falschen Anschauung vom Wesen des Zeckes. Denn eben jene des Unterganges würdige Teleologie erhob den Grundsatz der altattischen Sophistik *ἄνϑρωπος μέτρον ἁπάντων* auch zum Gesetz der Beurtheilung der Zwecke in der Welt und zwar nicht im Sinne eines nach Raum und Zeit, quantitativ und qualitativ universellen und idealen Gattungsbewusstsein's sondern im Sinne des egoistisch-individuellen, sinnlichen Particularbewusstseins, sei nun dieses Individuum der Ein-

zelmensch, der Einzelstamm oder das Einzelvolk oder gar auch nur das Einzelbedürfniss eines Einzelwesens. Es ging hierbei der Teleologie die alte Warnung des Eleaten Xenophanes verloren: 'Wenn die Löwen malen könnten, so würden sie die Götter löwenartig malen. Obwohl oder vielmehr weil man nun einen solchen Zweckbegriff in seiner anthropomorphistischen Gestalt hineintrug in die kleinlichsten, detaillirtesten Verhältnisse der individuellsten Erscheinungen, so konnte es nicht ausbleiben, dass die tägliche Erfahrung immer heftiger dieser Zweckanschauung widersprach, je mehr sie ein jedes Einzelindividuum für sich anwenden zu können meinte, und dass die absurde Art, in allem aufs kleinste Detail hinein die vorausgesetzte Zweckmässigkeit zu suchen und zu finden, umschlug in ihr unvernünftiges pessimistisches Gegenurtheil, in welchem man alle Zweckmässigkeit kurzweg leugnete. Gerade die philisterhafte, bezopfte Teleologie des vorigen Jahrhunderts mit ihrem ehrlich aber kleinlich nach Vernunft suchenden Eifer ist die Grossmutter des heute alles in einen vernunftlosen Brei zusammenwerfenden, sei es optimistisch sich aufputzenden, sei es pessimistisch wehklagenden Materialismus geworden, dort Ueberspannung des Individuellen, hier sinnlose Auslöschung desselben.

Nachdrücklich aber muss dagegen Protest eingelegt werden, wenn der Religion und dem Christenthum diese Verzerrung der Teleologie als Schuld wollte angerechnet werden. Sie stammt, wie schon bemerkt, aus der Wolff'schen Philosophie, ebenso ihrer demonstrativ-räsonnirenden Methode, als ihrem Inhalt nach. Denn das Christenthum hat zu jeder Zeit die Anmassung, den ganzen Gang der Dinge bis ins Einzelnste begreifen zu wollen, streng zurückgewiesen und stets wie A. Schweizer sagt, „eine von unserer (individuell-menschlichen) Zweckmässigkeit gänzlich verschiedene vorausgesetzt, die auf höherem Standpunkt gerechtfertigt erscheine.“ Innerhalb des Urchristenthums selber aber hat der Apostel Paulus in seinem Briefe an die Römer, diesem grossartigen Versuche einer Philosophie der Geschichte, Grundzüge einer von der

kleinlichen Teleologie durchaus verschiedenen, universellen Fassung des religiös-teleologischen Problems gegeben. Die nachdrückliche Hervorhebung der christlichen Anschauung des grossen „Apostels Jesu Christi“ ist um so mehr geboten, da dieselbe, trotzdem dass die Bibel in Aller Hände ist, die verdiente Beachtung gar nicht findet und sogar auch in dem so sehr gepriesenen Werke von R. Rocholl,[1]) „die Philosophie der Geschichte“ gänzlich umgangen ist. Der Apostel Paulus, dieser ebenso tiefsinnige als scharfsinnige Vertreter des Christenthums stellt sich in seiner Betrachtung des moralischen Uebels — und dass ihm das moralische Uebel an Bedeutung das sinnliche vollständig überragt, ist ihm nur zur Ehre anzurechnen im Gegensatz zum sinnlichen Eudämonismus der Jetztzeit — nämlich in Schätzung der Bedeutung der Sünde nicht auf den Standpunkt des masslos sich aufblähenden Individuums, sondern auf den Standpunkt des Universalismus, welcher die ganze Menschheit und ihre sittliche Entwicklung umspannt und als einen sittlichen Organismus zusammen schaut, an dem der Einzelne nicht Atom sondern Glied ist. Von dieser Höhe des Schauens erkennt er darum in dem moralischen Uebel, das von der individuellen und zeitlich beschränkten Betrachtungsweise aus nur als Hemmung und Störung erscheint, nicht ein zufällig hereingekommenes, sondern nothwendig geordnetes Moment für die sittliche Entwicklung und Weiterführung der Menschen bezw. der Menschheit auf eine höhere Stufe des sittlichen und religiösen Verhältnisses, so dass vom individuellen und zeitlich beschränkten Standpunkte aus ein Uebel ist, was vom universellen Standpunkte aus sub

1) R. Rocholl fertigt S. 19 den Apostel Paulus äusserst kurz ab und weiss von ihm nichts anzuführen als seine Rede zu Athen, act. 17, Es wäre doch hier und da gut, wenn die Philosophen sich mehr um die kritische Forschung der Theologie kümmern und weniger hochmüthig auf dieselbe herabsehen würden. Sonst könnten sie den Römerbrief nicht übergehen zu Gunsten einer Rede, deren paulinische Authentie aus äusseren und inneren Gründen mehr als zweifelhaft ist.

specie aeternitatis betrachtet als eine Förderung sich ausweist. In diesem bedeutsamen, zu wenig beachteten Vorgange des Apostels Paulus besitzen wir die rechte Anleitung jene falsche Teleologie zu überwinden und auch in unserer teleologischen Naturbetrachtung uns auf einen Standpunkt zu erheben, wo nicht das Einzelne für sich allein nach seinem individuellen Werthe für ein besonderes Individuum angeschaut und abgeschätzt wird, sondern wo — ganz ähnlich wie in der rein physischen Naturerkenntniss vermöge des Causalgesetzes — das Einzelne nur im Zusammenhange mit dem Ganzen, das Ganze aber im Einzelnen begriffen und beurtheilt werden soll.

Auf eine solche Teleologie, eine solche speculative, von dem Triebe nach Einheit, Zusammenhang und Gliederung der Erkenntniss ausgehende Naturbetrachtung, auf eine solche ideale Naturansicht, passt darum der gewöhnliche Spott und Tadel gegen die hergebrachte Teleologie überhaupt nicht. Wenn daher A. F. Lange sagt, die anthropomorphe Teleologie komme ihm gerade vor, wie wenn Einer auf einmal hundert Flinten abschiesse, um einen Hasen zu treffen, oder eine ganze Stadt baue, um ein Haus zu bewohnen, so findet A. Schweizer dieses Gleichniss mit allem Recht hinkend. Denn, führt er aus, die tausend und aber tausend Organismen, die untergehen, ehe sie zur vollen Entfaltung gekommen sind, gegenüber von den wenigen, die sich erhalten, sind gar nicht absolut untergegangen, sondern dienen zur Ernährung der andern, „während die treffende Flinte von den tausend andern gar nichts bedarf, so wenig als das bewohnte Haus von den tausend unbewohnten.“ Wir können dem nur noch hinzufügen, dass die Teleologie in unserem Sinne gefasst die Naturwissenschaft gar nicht gegen sich hat, sondern für sich und zwar gerade in einem ihrer wichtigsten Gesetze, dem von der Erhaltung der Kraft. Geht im Universum absolut nichts verloren, ist lediglich gar Nichts, kein Atom, keine Kraftentwicklung umsonst und leer verpufft, so ist es nur die Kehrseite zu sagen, dass alles im Universum seinen bestimmten Zweck hat und erreicht. So ist darum der

Untergang der nicht zur Vollentwicklung gelangenden Organismen gewissermassen das Opfer, welches sie in unbewusster Weise für die Subsistenzmöglichkeit, für die Erhaltung des Ganzen darbringen. Wir haben so nach Göthe's Worte „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss" ein Verhältniss vor uns, welches in der Sphäre des bewussten Geisteslebens auf ethischem Gebiete zwar als die paradoxeste That erscheint, sofern sie mit Selbstverzicht und scheinbarer Selbstvernichtung verbunden ist, dennoch aber nach ihrem Endergebniss als die höchste ethisch-teleologische That der Selbsthingabe an die Gesammtheit, an das Wohl Aller sich herausstellt.

Demnach ergiebt sich für uns die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer zweifachen Betrachtungsweise der Natur, einer rein physikalischen nach dem Gesetze der Causalität und einer idealen nach dem Gesetze einer vom Ganzen aus durch die Theile hindurchwirkenden Zweckmässigkeit. Schliessen aber beide Betrachtungsweisen etwa einander aus? Sind sie einander schlechtweg entgegengesetzt? In einander dürfen sie nicht gemischt werden nach der Art der auch von uns getadelten kleinlichen teleologischen Anschauung, und wenn die Naturwissenschaft gegen diese Vermengung protestirt, so können wir nur beistimmen. Dagegen ist es eine sehr auffallende und tadelnswerthe Gedankenlosigkeit, wenn, wie so oft geschieht, in Einem Athem von der mechanischen Unerbittlichkeit und Nothwendigkeit des physischen Geschehens und zugleich von der Zufälligkeit bei Entstehung der Welt, der Organismen u. s. w geredet wird. Zufall und physische Entwicklung nach nothwendig wirkenden Gesetzen schliessen einander absolut aus; was rein zufällig ist ohne allen innern Grund, ohne alle innere Bestimmtheit, kann dem Gesetz mechanischer Nothwendigkeit nicht unterworfen sein und muss vollständig ausserhalb der Sphäre zeiträumlichen Seins im Gebiete rein abstrakt geistigen Seins und Könnens liegen (ob es eine solche Sphäre giebt, soll hier nicht untersucht werden). Wo aber das physische Gesetz herrscht mit seiner immanent wirkenden Noth-

wendigkeit, da ist auch für das blinde Spiel des Zufalls schlechterdings kein Raum mehr. Diese strenge Durchführung und Fassung der mechanisch-physischen Nothwendigkeit treibt der Anerkennung der Teleologie geradeaus zu, anstatt von ihr weg und zwar unter ganz wesentlicher Beihilfe des berühmten Gesetzes von der Erhaltung der Kraft. Denn wirkt das Causalgesetz im natürlichen Sein und Geschehen als eine dem Stoffe immanente Kraft und nicht von aussen her auf den Stoff hin, der an sich todt wäre, sich bethätigend, steht also das Causalgesetz zu dem von ihm beherrschten Stoffe, zum Atom, in einem nothwendigen, immanenten, die ganze Existenz desselben constituirenden und bedingenden Verhältniss und geht endlich in dem ganzen Leben der Materie keine Kraftwirkung verloren: so muss nothwendiger Weise, sofern das Atom ja nie für sich ist, sondern stets nur mit andern zu einem Ganzen verbunden, im Atome a priori an sich die Tendenz zur Mitbildung an dem realen Ganzen immanent enthalten sein, welches durch das physisch-nothwendige Zusammenwirken der Atome entsteht und besteht. Gerade was durch das Zusammensein der Atome entsteht, nämlich durch ihr lebendiges Zusamenwirken, ohne das ein Atom gleich Nichts ist, ist darum nicht ein zufälliges Ergebniss, sondern ein nothwendiges Erzeugniss aus dem nothwendigen Zusammenwirken, dessen Prädestination schon in der den Atomen immanenten treibenden Kraft liegt. Darum sagt Zeller ganz richtig: „die Welt ist nicht blos Folge sondern nothwendige Folge ihrer Ursachen, so dass sie weder ausbleiben noch anders ausfallen konnte, d. h. sie war von Anfang an in ihren Ursachen angelegt, daher sie nicht ausschliesslich mechanische sein können." Gerade die consequente Durchführung des Causalgesetzes führt nothwendig zur Annahme einer übersinnlichen, organisirenden Kraft hin, welche durch die Idee des Ganzen die Einzeltheile vollkommen beherrscht und hinwiederum durch die Einzeltheile, die Atome hindurch und in ihnen, über sie übergreifend, die Idee des Ganzen zum konkret-realen Erscheinen, Dasein und Leben

auswirkt und zur zeiträumlichen Gestaltung bringt. Dies ergiebt den echten Zweckbegriff, die echte Teleologie, eine Betrachtungsstufe, auf welcher das anschauende und zusammenschauende Auge weder in der Vereinzelung der Atome, noch in der abstrakten Gleichförmigkeit des All-Einen sich verliert, sondern das Eine in den Einzeldingen und die Einzeldinge in Einem erkennt, so dass die Welt, das natürliche, zeiträumliche Dasein nicht bloss als eine Summe von Einzeldingen, auch nicht bloss als ein durch das Causalgesetz verbundener Complex von Einzelerscheinungen, sondern als ein geschlossener Organismus, als ein Kosmos sich Darstellt.

Wir können darum das Ergebniss unserer bisherigen Untersuchungen dahin zusammenfassen:

1) Die logische Möglichkeit eines idealen Seins und darum eventuell auch der Religion ist unanfechtbar nachgewiesen und kann nur, aber durchaus erfolglos, bestritten werden durch einen in sich selbst durchaus haltlosen, weil unkritischen materialistischen Dogmatismus.

2) die reale Möglichkeit des idealen Seins d. h. seine Wirklichkeit erhellt

a) negativ aus der unbedingten Unmöglichkeit, aus physisch-mechanischen Ursachen, aus der Materie die unleugbaren Thatsachen des psychischen Lebens, Empfindung, Bewusstsein, Selbstbewusstsein zu erklären und das sittliche Gesammtbewusstsein und Gesammtleben der Menschheit zu begreifen;

b) positiv aus dem Nachweis, dass gerade die Durchführung der mechanisch-physischen Weltauffassung und des der sinnlichen Welt immanenten Gesetzes der mechanisch-physisch wirkenden Causalität, anstatt zur Auflösung der Teleologie zu führen, unbedingt und direct hinüber treibt zur nothwendigen Annahme einer idealen, das materielle Sein übergreifend beherrschenden, die Idee des Ganzen in dem und durch das Zusammenwirken der Einzeltheile ausgestaltenden, realisirenden, übersinnlichen Kraft.

Dem Nachweis der logischen und realen Möglichkeit

eines idealen Seins hat nun die Beantwortung der Frage nach dem Wesen des idealen Seins in seinem Verhältniss zum materiellen Sein und über das Wesen der Religion und des Christenthums, beider in ihrem nothwendigen Zusammenhange mit der Idealwelt zu folgen. Denn die Gewissheit, ob eine Idealwelt möglich sei und dass sie für unsere Anschauung nothwendig sei, genügt nicht; dem was ich mir denken kann und unter Umständen sogar denken muss, muss auch ein objectives Sein entsprechen, wenn nicht die Nothwendigkeit inneren Denkens eines idealen Seins auf eine leere Selbstäuschung, auf ein eitles inhaltsloses Spiel, auf einen zwar schönen, aber an sich leeren Traum hinauslaufen soll, der zwar eine Zeit lang das Auge erfreut und das Herz beglückt, aber den trostlosen nihilistischen Ausgang doch nicht aufhalten könnte.

III. Idealwelt, Religion und Christenthum.

Wie bisher, so ist auch jetzt, wo es sich um den Nachweis der Qualität der Idealwelt und im Zusammenhang damit um den Nachweis der Beziehungen zwischen der Idealwelt und den religiös-psychologischen Funktionen der Religion bez. dem Christenthum handelt, unser Beweisverfahren nach dem Vorgang Alexander Schweizer's zunächst kein thetisches sondern ein kritisches. Denn wir haben zu untersuchen, ob die Vorstellung, welche sich die gewöhnliche materialistische Naturphilosophie und das von ihr beherrschte Gemeinbewusstsein der öffentlichen Meinung und Bildung von der Welt macht, auch in der That die richtige sei. Es handelt sich also zunächst nicht um die Beantwortung der Frage: was ist die Idealwelt? sondern um die der andern: was ist die Realwelt, der Complex des natürlich-sinnlichen Seins? oder: wie gelangen wir zur Vorstellung der Welt, zur Erkenntniss des ausser uns sich befindenden zeiträumlichen, sinnlichen Daseins? Wir betreten damit das Gebiet der Erkenntnisstheorie.

Hat sich uns im vorigen Abschnitt die apriorische Läugnung der Möglichkeit einer idealen Welt als durchweg unkritischer, voraussetzungsvoller, haltloser Dogmatismus herausgestellt, so begegnen wir auch jetzt, wenn wir den Materialismus und seine Anhänger in der Philosophie und im Kreis der „Bildung" um die Realität der Welt befragen, einem ebenso grossen und naiven Dogmatismus. Wird ja doch die so sehr berechtigte Frage, was denn in der Naturforschung wirklich erkannt werde und wie dieses Erkennen zu Stande komme, in den weitesten Kreisen mit einem höchst naiven Verwundern und Erstaunen aufgenommen, als dürfte sie gar nicht aufgeworfen werden, da ja an sich nichts klarer, deutlicher und selbstverständlicher sei als die Thatsache, dass das mit den Sinnen wahrgenommene wirklich das Allergewisseste und Allerrealste sei. Diese Meinung des „gesunden Menschenverstandes", dieses oberflächliche Räsonnement, das noch nicht einmal an die ersten Elemente philosophischen Denkens herangetreten ist und den Beweis liefert, wie schwer sich an der Naturwissenschaft die höhnende Verachtung der Philosophie rächt, erwägt freilich nicht, dass die Welt für uns nicht sichtbar ist ohne das sehende Auge, nicht hörbar ohne das Ohr, nicht wahrnehmbar ohne unsere sinnliche Organisation. Kant hat, wie nicht oft genug und nachdrücklich genug wiederholt werden kann, den Dogmatismus unwiderruflich in Trümmer geschlagen, welcher mit der sinnlichen Anschauung die reale Welt unmittelbar erkannt zu haben, und in der Erkenntniss zu besitzen meint und welcher nun eben, als hätte nie ein Kant gelebt, im modernen englischen und französischen Sensualismus und „Positivismus" — denn „positiv" soll nur das sinnlich Wahrnehmbare sein — sein Auferstehungsfest feiert. Man sollte doch es zu den sichersten Ergebnissen kritisch-erkenntniss-theoretischer Forschung rechnen dürfen, dass, was wir mit unseren Sinnen wahrnehmen sei es erkennend, sei es empfindend und fühlend, nicht die Welt an sich ist, sondern nur ihre Erscheinung, ihr Bild, ihre Wirkung auf unsere Sinne, dass wir sie nicht sehen, empfinden und

fühlen, wie sie an sich ist, sondern nur, wie sie auf unsere Wahrnehmungs- und Empfindungsorgane einwirkt. Auch unser complicirtestes Denken, sofern es sich nämlich auf die sinnlich wahrnehmbare Welt bezieht und sich mit der logischen Verarbeitung des durch die Sinne gewonnenen Wahrnehmungs- und Empfindungsstoffes beschäftigt, kommt aus dem Kreise der Erscheinungswelt nicht heraus und dringt auch bei der scharfsinnigsten und detaillirtesten Untersuchung und Classificirung des gegebenen Stoffes nie ein in das Wesen des Dinges an sich, welches hinter den Erscheinungen sich verbirgt, aber zusammenwirkend mit unserem Wahrnehmungs- und Empfindungsvermögen das Bild der Wahrnehmung, das bestimmte Gefühl der Empfindung in uns erzeugt. Vielmehr auch dann, wenn die Naturforschung vermöge des Causalgesetzes eine Erscheinung aus der anderen erklärt und die Summe der Erscheinungen in einem lückenlosen Connex zusammenzufassen versteht, bleibt sie stets nur an den Erscheinungen haften. Wollte man hiegegen von Seite der Naturforschung einwenden, dass ja die Naturwissenschaft z. B. durch das copernikanische System den Schein der sinnlichen Wahrnehmung der täglichen Drehung der Sonne um die Erde überwunden habe, indem sie die Drehung der Planeten um die Sonne nachwies, oder dass sie das wirkliche Wesen des Tones aufgezeigt habe indem sie ihn auf eine Bewegung der Luft zurückführte, so ist die Wahrheit dieses Einwandes nur scheinbar und von einem etwaigen Versuche, aut solche Ergebnisse der Forschung eine Erkenntniss des Wesens der Dinge gründen zu wollen, mit A. Schweizer einfach zu sagen, dass der dieses wagen wollte, die Sache gar nicht verstehe. Denn thatsächlich ist hierbei nicht eine Wesenserkenntniss für eine sinnliche Wahrnehmung gewonnen, sondern vielmehr nur eine schärfere sinnliche Wahrnehmung an die Stelle einer weniger scharfen, oberflächlicheren gesetzt. So beim copernikanischen System, so auch bei der Tonschwingung. Erklärt man den klingenden Ton aus einer Luftbewegung, so ist damit einerseits an die Stelle einer

auf unser Ohr und unsere Hörfähigkeit bezüglichen Wahrnehmung eine solche gesetzt, die sich auf unsere Sehfähigkeit bezw. unseren Gefühlssinn bezieht, andererseits aber darüber gar kein Aufschluss gegeben, wie das hinter der Wahrnehmung sich verbergende Ding an sich für unsere Gesichts- oder Gefühlsorganisation als Bewegung, für unser Ohr als Klang in den Kreis unserer Wahrnehmung und Empfindung eintreten kann. Mag auch die Luftbewegung beim klingenden Ton so fein sein, dass unsere Mittel der Wahrnehmung kaum diese Bewegung zu percipiren im Stande sind, so ändert das an dem Sachverhalt lediglich nichts; denn sofern die Bewegung als Bewegung uns gewiss ist, fällt sie in den Kreis der sinnlichen Erscheinung und Wahrnehmung und entsteht zwar aus einer Wirkung des Dinges an sich auf uns, ist aber nicht dieses selbst. Gerade wenn wir an dem Beispiel der Tonempfindung beides zusammennehmen, dass an die Stelle einer Hörwahrnehmung eine Gesichts- oder Gefühlswahrnehmung gesetzt ist, und dass gar nicht erklärt ist, wie dieselbe Wirkung als Bewegung und als Klang empfunden werden kann, so erhellt hieraus unwiderleglich der subjective Charakter und das durchaus nicht so einfache, sondern sehr complicirte Wesen aller Wahrnehmung und Empfindung; denn dieselbe Wirkung des Dinges an sich, als des vorausgesetzten verborgenen Grundes der Erscheinung, tritt auf die verschiedenartigste Weise in die Sphäre unseres Empfindungs- und Wahrnehmungslebens ein, je nachdem diese Wirkung durch den einen oder anderen Sinn percipirt wird.

Oder haben wir etwa das Wesen einer Erscheinung gewonnen und erkannt, wenn wir die einzelnen Merkmale, welche unsere Wahrnehmung an dem Ding an sich percipirt, die Eindrücke, die es in unserem Gefühlsorganismus erzeugt, addiren und zusammenfassen? Keineswegs; wir besitzen damit nur Erscheinungen, wenn auch vermöge unserer logischen Organisation nothwendig zu einer Einheitserscheinung zusammengefasst, aber das Ding an sich, das sich hinter den Einzelerscheinungen gerade so verbirgt, wie hinter der logisch zusammenge-

fassten Einheit der Erscheinungen, ist damit nicht erkannt, abgesehen davon, ob wir alle Wirkungen des Dinges an sich in unserer sinnlichen Organisation schon so aufgenommen haben, dass wir sie zu einer logisch richtigen Einheit der Gesammterscheinung verbinden können, und ob unsere sinnliche Organisation überhaupt befähigt ist, alle sinnlichen Wirkungen, die vom Ding an sich ausgehen, vollständig zu percipiren. Die Schlussfolgerung aus alledem ist klar: Weder die Zurückführung einer Empfindung und Wahrnehmung auf eine andere, noch die Addirung und Summirung der Wahrnehmungen und Empfindungen, selbst nicht, wenn sie logisch zusammengefasst werden, erklärt uns den Grund der Wahrnehmungen und Empfindungen, oder hebt den Schleier hinter dem das Ding an sich verborgen ist; ja die ganze Untersuchung erhärtet erst recht die entscheidende Bedeutung unserer subjectiven Sinnesorganisation für das Zustandekommen der Wahrnehmung und Empfindung eines Weltbildes. Damit ist aber der naive Glaube des „gesunden Menschenverstandes“ und des gedankenlosen unkritischen Naturalismus und Materialismus an die Einfachheit und Untrüglichkeit der Wahrnehmung und damit seine ganze naive Dogmatik von Grund aus kritisch aufgelöst und vernichtet.

Aber haben wir diesen kritischen Gewinn nicht zu theuer erkauft um den scheinbar sehr zweifelhaften Besitz eines unüberwindlichen Dualismus oder gar eines bodenlosen Skepticismus? Denn das bis jetzt erreichte Ergebniss unserer Untersuchung ist, wie zugegeben werden muss, ein Dualismus zwischen der in unserem Empfindungs- und Wahrnehmungsleben erscheinenden Wirkung eines ausser uns existirenden objectiven Seins und diesem Sein, dem Ding an sich, welches hinter der Erscheinung sich verbirgt, zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und dem für die Sinnesorganisation unerreichbaren objectiven Grunde derselben. Zu der Ueberwindung dieses Dualismus, welche mit allem Recht gefordert wird, hat man nun zweierlei Wege eingeschlagen, den des abstract absoluten Idealismus, welcher den der Sinnenwahrnehmung sich ent-

ziehenden Rest, das Ding an sich vollends auflöste und durch einen Machtspruch die ganze Erscheinungswelt für eine Projektion, ein Erzeugniss des Ich erklärte, und den des Sensualismus, welcher umgekehrt den subjectiven Faktor der Wahrnehmung auf das Minimum der Perceptionsfähigkeit ohne alle Selbstthätigkeit herabsetzte, den Fluss der Erscheinungen gerade für das Wesen erklärte und das subjective Wahrnehmen, Empfinden, Vorstellen u.s.w. rein für ein Erzeugniss der Aussenwelt in unserer an sich ganz leeren, inhaltlosen, rein receptiven Seele ansah. Aber beide Richtungen, nicht etwa nur, wie A. F. Lange meinte, der abstracte Idealismus, für den er in schiefer Weise vorzugsweise J. G. Fichte verantwortlich machte,[1]) sondern auch die andere Richtung, welche den französischen und englischen Sensualismus erneuert, sind ein „logischer Sündenfall“. Denn die Lösung des Problems durch den abstrakt-absoluten Idealismus, als dessen Hauptvertreter Berkeley anzusehen ist, enthält in der That nichts als eine Gewaltthat, einen Machtspruch, wogegen der „gesunde Menschenverstand“ ohne allen Zweifel mit Recht reagirt und die Realität eines objectiven Seins behauptet, sowenig er sonst darin Recht hat, dass er in naiver Weise in der Erscheinung selbst das Ding an sich erfasst zu haben wähnt. Denn wenn auch das Zustandekommen des Weltbildes in unserem Wahrnehmen und Empfinden durchaus kein so einfacher Process ist, wie die gewöhnliche Meinung annimmt, sondern vielmehr sehr complicirt, so ist doch der Glaube an die reale Existenz eines die Wirkung auf unsere Sinnesorganisation erzeugenden Seins ein zu unmittelbarer und in sich selbst gewisser, als dass durch die Läugnung dieser Realität der gordische Knoten des Problems zerhauen werden dürfte. In dieser Hinsicht ist die Polemik F. H. Jakobi's gegen den theoretischen Idealismus gewiss vollkommen berechtigt,[2]) wenn auch zu sagen ist, dass J. G. Fichte

1) Ueber J. G. Fichte vgl. Fr. Harms, die Philosophie seit Kant S. 297 ff. und K. Fischer, Allg. d. Biogr. VI, S. 761 ff. bes. S. 770.
2) Vgl. hierüber Fr. Harms a. a. O. S. 93 ff.

selber seinen Idealismus gar nicht in der extrem paradoxen Weise verstanden wissen wollte, wie man ihn seit langer Zeit hauptsächlich unter dem Einflusse Schelling's und Hegel's auszulegen gewöhnt ist, als ob er in radikaler Uebertreibung der subjectiven Spontaneität die Aussenwelt als solche hätte läugnen wollen. Der Schwerpunkt seiner Anschauung lag für J. G. Fichte — darin besteht seine unvergängliche hohe Bedeutung — wie für seinen Vorgänger Kant nicht im theoretischen und intellectualistischen Theile der Philosophie, sondern in der Ethik. Gerade sein Glaube an die „moralische Weltordnung", diese Uebertragung des kategorischen Imperativ's aus dem subjectiven Bewusstsein hinaus in die äussere Welt setzt das Dasein einer objectiven Welt voraus. Gegen die Welt der Erscheinung soll das Ich als sittliches Selbstbewusstsein seine Autonomie behaupten, so dass das im Ich enthaltene Sittengesetz, durch welches zunächst das subjective Handeln bestimmt werden soll, zum moralischen Weltgesetz sich ausweitet, durch welches das Nichtich, die Welt beherrscht und gestaltet werden soll. Darum ist Fichte's Idealismus ethischer und praktischer Idealismus und als solcher von unvergänglichem Werthe.

Aber auch der Sensualismus, zu welchem der andere Weg führt, ist zur Ueberwindung des Dualismus untauglich. Denn es wiederholen sich bei ihm in seiner folgerichtigen Auffassung, wenn er auch mit Recht die Realität der objectiven Welt behauptet, alle dieselben Schwierigkeiten, von welchen in practischer und theoretischer Hinsicht der Materialismus gedrückt wird, indem auf theoretischem Gebiete ein bodenlos naiver und unkritischer Dualismus, auf praktischem aber der gefährlichste ethische Skepticismus das Wesen seiner Weltanschauung ausmacht.

Albert Friedrich Lange erkennt zwar die Schwierigkeit des Problems, auf einem die Extreme des theoretisch-absoluten Idealismus wie des Materialismus vermeidenden Wege den Dualismus zu überwinden, wohl; er weist darum auch diese beiden Richtungen scharfsinnig ab, ist aber selber ausser Stande, eine richtige Entschei-

dung zu treffen und schwankt fast haltlos hin und her zwischen dem doch wieder energisch zurückgewiesenen Sensualismus und Materialismus einerseits und der rühmendsten Anpreisung der für des Menschen Geistesleben so unentbehrlichen idealen Güter. Denn nach seiner Anschauung soll der Philosophie, der Religion, der Kunst u. s. w. eine solche Bedeutung und ein solcher Werth zukommen, dass ohne dieselben das Leben sinn- und gehaltlos sei und aller höheren Bedeutung vollständig ermangle. Fragt man aber, ob und welcher objective reale Grund diesen Aeusserungen des Geistes beizumessen sei, so zerrinnt uns bei Lange all die gepriesene Herrlichkeit idealen Lebens in einen eitlen, wenn auch für einige Zeit beglückenden Traum, in das leere, grundlose Nichts. Woher nun bei ihm dieses trostlose Ergebniss, das nicht nur die Ueberwindung des Dualismus nicht enthält, sondern vielmehr zur trübseligsten Resignation, zum puren Pessimismus treibt und stimmt? Der Grund hiervon ist ein zweifacher. Den einen hat Alexander Schweizer aufgezeigt, wenn er scharfsinnig ausführt, wie Lange ganz unbegründet die ideellen Geistesfunktionen in Religion und Philosophie mit denen in der Kunst, Poesie u. s. w. ohne Weiteres zusammenwerfe. Denn während die Kunst als frei schaffende Phantasiethätigkeit sich darum lediglich nichts kümmere, ob ihren aus der freischaffenden Phantasiethätigkeit erzeugten Gebilden eine Realität, eine lebendige Wirklichkeit im Dasein entspreche oder nicht und lediglich „dem Bedürfniss entstamme, die Wirklichkeit selbst zu idealisiren, sie aus dem Ideal zu ergänzen und veredelt darzustellen", so entspringt dagegen Philosophie und Religion aus der inneren Nothwendigkeit, aus dem inneren Drange, „Zutritt zu einer dem Verstande und den Sinnen unzugänglichen höheren Wirklichkeit zu erlangen" und in der realen Welt, in dem objectiven für Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung erreichbaren Sein das in demselben gegebene, enthaltene und mit ihm vorausgesetzte, sei es im vernünftigen Denken, sei es in der Perception des Gemüthes erreichbare ideale Sein zu erfassen. Beide Ge-

biete, sowohl das der freischaffenden Phantasie, als das der Religion und Philosophie verdanken zwar ihre Anregung der in der Empfindung und Wahrnehmung ins Bewusstsein aufgenommenen Welt, aber doch auf eine ganz verschiedene Art, indem die Kunst frei schaltend über die reale Wirklichkeit mit ihren Gestaltungen und Gebilden hinausschreitet, Philosophie und Religion aber die durch Empfinden und Wahrnehmen ins Bewusstsein aufgenommene Erscheinungswelt nach ihrem inneren, geistigen, hinter der Erscheinungswelt verborgenen Wesen zu erfassen bestrebt sind. Mit diesem einen Fehler A. F. Lange's hängt der andere ganz unabtrennbar zusammen. Wenn Lange auf der einen Seite gegen den theoretischen abstrakt-absoluten Idealismus mit allem Recht im Einverständniss mit dem „gesunden Menschenverstande“ die Realität des in der Wahrnehmung und Empfindung in unser Bewusstsein eintretenden Weltbildes behauptet, auf der anderen Seite aber die Realität einer Idealwelt in Frage stellt, obgleich das philosophische Denken und das religiöse Empfinden eine durchaus nothwendige und unentbehrliche psychologische Funktion sein soll, so zerreisst er gewaltsam das ganze psychische Leben des Menschen in zwei einander durchaus widersprechende Funktionsgebiete, einerseits in das Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung und Empfindung und der den gegebenen Wahrnehmungsstoff verarbeitenden logischen Organisation mit ihrem wirklich vorhandenen, nicht etwa nur imaginären Objecte, und andererseits in das Gebiet der philosophischen und religiösen Funktion, die doch durchaus nothwendig sein soll, ohne ein dieser Funktion wirklich und thatsächlich entsprechendes, objectives, die Funktion anregendes und auf sie sich bezügliches Dasein Dieses Zerspalten der psychischen Thätigkeit des Menschen ist aber an sich ganz und durchaus unnatürlich und undenkbar, ein schlechtweg unwahrer und unhaltbarer Dualismus und noch dazu ein Widerspruch mit den erkenntnisstheoretischen und metaphysischen Ergebnissen bei A. F. Lange selbst. Denn er hat ja gegen den theo-

retischen Idealismus einerseits in seiner Erkenntnisstheorie den realen Grund aller sinnlich vermittelten Wahrnehmung mit Recht behauptet, andererseits aber auch gegen den Sensualismus mit allem Grund geltend gemacht, dass, was wir von der Welt in unserer Wahrnehmung wissen, nur die Erscheinung eines unserer Empfindung und Wahrnehmung sich entziehenden Dings an sich, nur ein durch unsere Organisation vermitteltes Weltbild, nicht das Wesen selbst sei. Wenn also sinnliches Wahrnehmen und Empfinden einerseits und philosophisches Denken und religiöses Empfinden andererseits nothwendige psychologische Funktionen sind, nur dass der ersteren ein wirkliches Object zu Grunde liegen soll, der andern nicht, warum soll denn der weitere Schritt nicht gethan werden, auch dem philosophischen Denken und dem religiösen Empfinden ein solches Substrat zu geben und zwar gerade in dem für die Sinne unerreichbaren Ding an sich, dessen transscendentaler, rein intelligibler, geistiger Charakter dem subjectiv-psychischen Wesen philosophischen Denkens und der religiösen Empfindung vollständig entspricht? Auf diese Weise überwinden wir die unerträgliche Härte, welche darin liegt, dass die höheren Geistesfunktionen zwar psychologisch nothwendig, unvermeidlich, ja unentbehrlich sein und doch auf kein reales Object sich beziehen sollen, und reissen die dualistische Schranke, welche bei Lange zwischen dem rein geistigen und dem sinnlich vermittelten Wahrnehmungs- und Empfindungsleben gezogen ist, nieder, ohne darum aufzuhören, beiderlei Funktionen zu scheiden. Denn niederes und höheres Wahrnehmungs- und Empfindungsleben stehen in einer nothwendigen und unvermeidlichen Analogie und Verwandtschaft zu einander, sowohl in Betreff der Form als in Bezug auf den Inhalt, denn was in Hinsicht auf die sinnlich wahrnehmbare Welt, als sinnenfällige Wirkung des Dings an sich, unsere sinnliche Wahrnehmung und Empfindung ist, das ist mit Bezug auf das hinter der sinnlichen Erscheinung verborgene Ding an sich unser philosophisches Erkennen und religiöses Empfinden, und zwar so, dass dem sinnlichen

Wahrnehmen und Erkennen das philosophische Denken, dem sinnlichen Empfinden und Fühlen des Eindruckes der sinnlichen Erscheinung das religiöse Empfinden entspricht. Es ist darum auch derselbe Stoff, welcher in diesen analogen psychologischen Funktionen aufgenommen und verarbeitet wird, nur nach seinen verschiedenen Seiten, das eine mal nach seiner Sinnenfälligkeit und Erscheinung, das andere mal nach seinem sinnlich unwahrnehmbaren rein geistigen Wesen. Beide aber wieder in engstem, auf einander bezüglichen Zusammenhange: denn im Wesen des Menschen, im Verhältniss seiner leiblich-sinnlichen Organisation, durch welche sein Zusammenhang mit der Aussenwelt vermittelt und geleitet ist, zu seiner geistigen Fähigkeit liegt es nothwendig begründet, dass alle geistige Anregung sei es im höheren Wahrnehmungs-, sei es im höheren Empfindungs- und Gefühlsleben d. h. der Religion einer durch die Sinne sich vollziehenden Zuführung des im Denken und im Gemüth zu verarbeitenden Stoffes bedarf, wie gegenüber von allem einseitigen Spiritualismus im Christenthum längst anerkannt ist (Matth. 13, 9; Luc. 8, 15; 11, 28; Röm. 10, 16). Haben wir demnach das Verhältniss der höheren und niederen Sphäre des Wahrnehmens und Empfindens als ein analoges und nothwendig zusammengehöriges erkannt, so folgt aus dem bisher Gesagten auch die richtige Bestimmung über das Verhältniss der Wahrnehmung und Empfindung, wobei ebenfalls beide Funktionssphären als einander analog sich ausweisen. Wahrnehmung und Empfindung hängen auf beiden Gebieten unmittelbar und unzertrennbar zusammen; denn es giebt keine Wahrnehmung eines Gegenstandes, die nicht von einem, ob noch so schwachen gefühlsmässigen Eindrucke begleitet wäre, und ebensowenig eine Empfindung eines Eindruckes, die wir nicht, sobald sie ins Bewusstsein tritt, mit einem Ausdrucke des Erkennens denkend auffassen, uns klar machen, über die wir uns nicht denkend Rechenschaft geben wollten. Es waltet hierbei der Unterschied, dass das Object der denkenden Verarbeitung bei der Gefühlsempfindung die Empfindung

selber unmittelbar ist und erst mittelbar das die Empfindung verursachende Sein, dass also das denkende Verarbeiten das secundäre und abgeleitete Moment ist gegenüber dem unmittelbar empfangenen, festgehaltenen Gemüthseindrucke, während in der Wahrnehmung und im philosophischen Denken die psychische Thätigkeit so sehr als möglich von dem Gefühlseindrucke abstrahirt und in unmittelbarer Weise das Object, welches der Grund der Wahrnehmung ist, zu erfassen und zu erkennen strebt. Darauf beruht denn auch der so wesentliche Unterschied von Religion und Philosophie. Denn während die letztere, getrieben von der inneren Nothwendigkeit einheitlicher Erkenntniss, das ganze Weltdasein als Einheit aus einem einheitlichen Princip im Interesse des Wissens zu erfassen und zu begreifen beflissen ist, handelt es sich in der Religion darum, die Wirkung des hinter der Erscheinung verborgenen, aber durch sie hindurch sich kundgebenden geistigen Seins auf das Gemüth aufzufassen und festzuhalten und die Kraft, welche der Gemüthseindruck sowohl auf die Weltanschauung als auf die Weltbethätigung des Menschen ausübt, und durch welche er in seiner praktischen Weltauffassung und in seinem Handeln bestimmt wird, nach dem Maasse und der Art dieses Eindruckes selbst sich zum klaren Bewusstsein zu bringen. Wie darum die sinnliche Wahrnehmung an der erscheinenden Welt, so hat das philosophische Denken an dem Ding an sich das gegebene Object; und wie die sinnliche Empfindung auf einer realen Einwirkung der Erscheinungswelt auf die sinnliche Gefühlsorganisation beruht, so auch die höhere Gefühls- und Gemüthsanregung und Bewegung auf einer realen Einwirkung des geistigen, unveränderlichen und unsichtbaren Grundes der Welt auf die höhere Empfindungsfähigkeit, auf das Gemüth.

Wenn man nun trotz diesem unläugbaren Sachverhalt und Thatbestand Religion und Philosophie wesentlich oder ganz für Produkte der Phantasiethätigkeit angesehen und verworfen hat, so war das nur möglich, wenn auch hier, wie so häufig sonst, Bedingungen und Grund mit einander

verwechselt worden sind. Denn weder Religion noch Philosophie können die Stütze der combinirenden und symbolisirenden Phantasie entbehren, wie oft auch dieses Verhältniss der Phantasie zu der Religion und Philosophie ausgeartet ist in eine völlige Ueberwucherung des philosophischen Denkens und des religiösen Empfindens durch Phantasterei. Wir müssen uns nur zum Zweck einer richtigen Beurtheilung des Verhältnisses der Phantasie zu den beiden anderen Geistesfunktionen dessen bewusst bleiben, dass, worauf uns die Sprache führt, jeder Gedanken- und Gefühlsausdruck in Worten, auch wenn er noch so sublimirt wäre, seinen letzten Ursprung in der Welt des sinnlichen und unmittelbaren Wahrnehmens und Empfindens hat, dass wir dieses Kleid, durch welches in der That die Gestalt des Gedankens und Gefühles ebenso geoffenbart als verhüllt wird, auch auf der höchsten Höhe des Gedankens, der Anschauung, der Empfindung und Begeisterung nicht von uns abzustreifen vermögen. Dieser symbolische Charakter des sprachlichen Ausdruckes, der mit der sinnlichen Organisation des Menschen unmittelbar und nothwendig zusammenhängt, ist um so weniger bei der Religion zu vergessen, weil bei ihr die Erkennnissthätigkeit sich nicht unmittelbar auf das die religiöse Gemüthsverfassung erzeugende Object, sondern auf diese Gemüthsverfassung selber und nur mittelbar auf den verursachenden Grund bezieht. Darum ist nicht die Phantasie, wenn sie im ungezogenen Denken auch noch so oft und grell zur Phantastik ausgeartet ist, der hinreichende Grund der religiösen Gedanken und Gedankengebilde, sondern vielmehr ein durch unsere sinnliche Natur nothwendig gegebenes ganz unentbehrliches Hilfsmittel, dessen auch das philosophische Denken sich nicht entschlagen kann, und dessen Gebrauch sich stets sowohl an der unmittelbar religiösen Gefühlsanregung selber, wie an der ganzen sonstigen Welterkenntniss zu orientiren hat. Darum ist die Hegel'sche Bestimmung, dass Religion und Philosophie sich verhalten wie Vorstellen und Denken, doppelt unrichtig, einmal

sofern auch das philosophische Denken das sinnliche Kleid der Phantasie gar nicht entbehren, gar nicht seinen Inhalt in der reinen abstrakten Nacktheit des Gedankens darstellen kann, sodann deswegen, weil sie das Wesen der Religion aus ihrem primären, unmittelbaren Herde hinausverlegt auf das secundäre und abgeleitete Gebiet der erkenntnissmässigen Verarbeitung des in der Religion sich offenbarenden göttlichen Objectes, welches unrichtig alsbald auf seine metaphysische Bedeutung anstatt auf seinen religiös-praktisch-ethischen Einfluss angesehen wird.

Es kann folgerichtig daraus, dass die Religion (ähnlich der Philosophie) in der Verarbeitung des subjectiven Gefühls Mittel bedarf, die aus der Phantasie genommen sind, durchaus kein Schluss gegen die Realität der Idealwelt gezogen werden, auf welche sich das religiöse Leben bezieht und von welcher es unbedingt abhängt nach Dasein und Verlauf. Im Gegentheil: der Umstand, dass Phantasiethätigkeit als integrirendes Moment das religiöse Bewusstsein stetig begleitet und von demselben wohl unterschieden, aber gar nicht getrennt werden kann, beweist schlagend die Einheit des ganzen psychologischen Processes. Denn auch auf seiner höchsten, ihm erreichbaren Stufe verliert das religiöse Bewusstsein so wenig als das philosophische Denken, den Boden, die Heimath, den Ursprung und Ausgang der ganzen Bewegung, welche durch den in der Sinnlichkeit vermittelten und in der sinnlichen Wahrnehmung dem höheren Geistesleben übertragenen Stoff angeregt ist; es verarbeitet vielmehr, wie die begleitende Phantasiethätigkeit ausweist, das in der sinnlichen Perception gegebene Material nach dem Maasse der religiösen Empfänglichkeit, indem es dasselbe durch fortschreitendes geistiges Aufsteigen verklärend durchdringt. Freilich ist bei diesem durch die sinnliche Hülle hindurch den geistigen Inhalt im Gemüth aufnehmenden Assimilirungsprocess das religiöse Bewusstsein nicht in der vermeintlich gleich glücklichen Lage, wie die Naturkunde und Naturforschung, welcher der Stoff in unmittelbarer

mit der Phantasiethätigkeit identischer Anschauung gegeben ist, und welche daher der Religion wie der Philosophie den Besitz eines realen Gebietes abstreitet, weil ihr diese scheinbar unmittelbare, mit der Phantasiethätigkeit zusammenfallende Anschauung und Anschaulichkeit des Stoffes fehlt. Diese Einwendung ist sachlich unrichtig und schiesst formell über ihr Ziel hinaus, indem sie zuviel beweist. Denn die Religion wie Philosophie nimmt ihren Stoff thatsächlich aus der Wircklichkeit, aus dem realen Leben, von dem sie allein ihre Anregung empfängt. Sie besteht ja ihrem psychologischen Wesen nach gerade darin, dass sie die Erfahrungen des Lebens nach ihrer gemüthlichen Anregung, die sie ausüben, in sich aufnimmt, verarbeitet, sich mit ihnen in dem Centralherd des Gefühlslebens auseinandersetzt. Dies geschieht allerdings in einer anderen Weise als in der Naturforschung, einmal sofern es sich in der Religion um ein Verhältniss der Empfindung, nicht der Wahrnehmung zum Object handelt und erst in secundärer Weise um ein Erkennen, und sodann, sofern sich die religiöse Funktion auf das Ding an sich, nicht auf die Erscheinung bezieht. Warum denn die Realität des Objectes leugnen, wenn es der Religion in der That gar nicht an einem solchen fehlt, sondern vielmehr die Beschäftigung mit demselben nur anders geartet ist, als in der Naturforschung, oder weil bei ihr die Phantasiethätigkeit nicht mehr unmittelbar mit der sinnlichen Anschauung eins ist, sondern eine höhere, feinere Stellung und Form im religiösen Selbstbewusstsein annimmt? Damit hängt zusammen der formelle Fehler, dass der Einwurf zuviel beweist und über sein Ziel hinausschiesst. Denn soll nur d a s den höchsten oder einzigen Wahrheitsgrad haben, was unmittelbar sinnlich erfasst werden kann, so dass sinnliche Anschauung und Phantasiethätigkeit zusammenfallen, — dass aber diese Ansicht nur naiver Dogmatismus ist, haben wir längst bewiesen —, so wird nothwendiger Weise eine Erkenntniss um so mehr von der Wahrheit sich entfernen, und also um so unwahrer und unzuverlässiger werden, je vermittelter ihr Zusammen-

hang mit der sinnlichen Anschauung wird. Damit ist aber die Möglichkeit eines organischen Erkennens, der Wissenschaft, schlechtweg verläugnet und das psychische Sein des Menschen zu einer reinen tabula rasa, zum psychischen Nichts, zum geist- und gemüthlosen, sich selbst anstarrenden, für geordnete Verarbeitung der Einzelwahrnehmungen und -Empfindungen gänzlich unfähigen brutum herabgesetzt, sofern man seine Freude daran hat, das ideale Sein, ohne dessen Voraussetzung auch der gewöhnlichste über die Unmittelbarkeit sinnlicher Wahrnehmung hinausgehende Geistesakt unverständlich ist, in Zweifel zu ziehen, zu zerstören, in Trümmer zu schlagen. Noch dazu ist damit das aller Erfahrung in's Gesicht schlagende, geradezu widersinnige, schon berührte Räthsel geschaffen, dass der Mensch psychisch zum philosophischen Denken von seinem niedersten bis zu den höchsten Formen und zum religiösen Empfindungsleben angelegt sein soll, ohne dass diesen Funktionen ein wirkliches Object entspräche, auf das sie sich beziehen könnten und dem sie ihre Anregung, Nahrung, Ausbildung verdankten. Also wird es wohl dabei bleiben: solange derselbe Eine Mensch mit innerer Nothwendigkeit sich zugleich wahrnehmend, empfindend, denkend und religiös percipirend zur Aussenwelt verhält, sei es dass er sich auf die wechselnde Form der Erscheinung sei es auf den immer identischen, unsichtbaren, geistigen Grund derselben bezieht, so lange wird es Eine Welt sein, die er auf verschiedenartige Weise nach den verschiedenartigen Funktionen seiner psychischen Organisation verarbeitet. Wenn ferner seiner wahrnehmenden und empfindenden Sinnesthätigkeit ein reales Dasein, eine reale Welt entspricht, welche das Weltbild in ihm mit erzeugt und der Form der sinnlichen Perceptionsfähigkeit ihren Stoff giebt, so gewiss herrscht auch für die höhere geistige Organisation, welche der niederen entspricht, dasselbe analoge Verhältniss, dass sie ein reales Object an einer unsichtbaren, geistigen Welt der Ideen besitzt, der sie ihren Stoff und ihre Anregung verdankt, dass aber dieser Stoff dem höheren Geistesleben sich darbietet nicht im schnei-

denden Gegensatz zu der Erscheinungswelt, sondern vielmehr in der Art und Weise, dass einerseits die ideale Welt durch die äussere sinnliche Manifestation der Erscheinungswelt und durch unsere für dieselbe angelegte Perceptionsfähigkeit hindurch unmittelbar auf das geistige Centrum unserer Persönlichkeit einwirkt und in sie eindringt und andererseits unser centrales Geistesleben die sinnliche Hülle der eigenen sinnlichen Organisation und der Erscheinungswelt durchbrechend der Offenbarung des Dings an sich, des centralen Grundes der Erscheinungswelt, welcher in die Erscheinungswelt ausstrahlt, aus nothwendigem innerem Drange entgegen kommt, um sie in sich aufzunehmen und dadurch zur eigenen Erfüllung und Sättigung zu gelangen.

Hiermit ist für uns einmal die Gefahr eines absoluten Dualismus zwischen Erscheinung und Ding an sich, und zwischen der sinnlichen und der rein geistigen Perceptionsfähigkeit gründlich beseitigt und sodann die Realität der Idealwelt tiefer begründet, dadurch dass wir beide, von einander zu unterscheidende, aber nie vollständig zu trennende Gebiete sowohl in unserer subjectiven Organisation als auch in der sie anregenden Welt in die strengste Abhängigkeit von und engste Beziehung zu einander gesetzt haben. Die nun hierdurch in ihrer Nothwendigkeit deducirte Beziehung unserer höheren geistigen Organisation zum Ding an sich schliesst unumgänglich den Begriff einer Wesensverwandtschaft des geistig percipirenden religiösen Subjectes mit dem zu percipirenden, sich percipiren lassenden, d. h. sich offenbarenden geistigen Grunde in sich. Darum ist uns auch das Ding an sich, dessen von ihm bewirkte sinnliche Erscheinung in ihrem Wechsel unserer sinnlichen Organisation zugänglich ist, nach seinem geistigen Wesen nicht unerreichbar, sofern eben die psychologische Thatsache der religiösen Perceptionsfähigkeit die Bürgschaft für die Realität des religiösen Verhältnisses in sich trägt. Erreichbar ist aber das Ding an sich nun für uns nicht bloss dem „Dass“, sondern auch dem „Wie“ nach.

Denn im Process der qualitativen Erfassung der Ideal-

welt ist die religiöse Perception diejenige bestimmte Funktion, welche auf höherem Geistesgebiete der Empfindung eines sinnlichen Eindruckes auf dem Gebiete des sinnlichen Empfindungslebens unter der Form entspricht, dass der Gefühlseindruck nicht etwa ein ästhetisches Urtheil, sondern eine praktische Reaktion im Gemüthsleben hervorruft und begründet sei es mehr in Gestalt einer durch den Eindruck erzeugten Gefühlsstimmung, sei es in der Gestalt einer dadurch hervorgebrachten bestimmten Anregung zum Handeln. Im Gegensatz aber zum niedereren Gefühlsleben reagirt in der religiösen Anregung nicht etwa blos ein einzelnes, bestimmtes Gefühl, ein einzelner bestimmter Wunsch für sich in seiner vereinzelten Abgrenzung gegen den bestimmten, von aussen empfangenen Gefühlseindruck, sondern stets, auch durch die Form einer individuellen und einzelnen Gefühlsäusserung hindurch, die ganze höhere Geistes-, Gefühls- und Gemüthswelt, die ganze und gesammte, in sich geschlossene, centrale Persönlichkeit gegen die ganze niedere, sinnliche Natur des Menschen, vermöge welcher er als Naturwesen in den Connex des zeiträumlichen Daseins und des an sich sittlich indifferenten, sinnlichen Trieblebens hineingeflochten ist. Diesen ganzen Connex, insbesondere in der Einwirkung seiner Triebe auf das sittliche Bewusstsein empfindet das religiöse Gemüth als eine Schranke, als einen Gegensatz, und zwar nicht etwa blos in der Form des uninteressirten, rein gegenständlichen Bewusstsein's, sondern in der Form des lebendigen Triebes, den Gegensatz zu überwinden, die Schranke zu übersteigen, oder in der Form der errungenen Herrschaft über die Schranke. In jener ersten Form hat die religiöse Zuständlichkeit den Charakter der Sehnsucht nach Freiheit und Erlösung, in der anderen Form den Charakter des edlen Freiheitsgefühles mit dem Bewusstsein freier Abhängigkeit von der erlösenden und befreienden höheren, dem Triebe correspondirenden Macht. Dass aber jenes Verflochtensein in den Causalnexus des sinnlichen Seins als eine Schranke, als das Nichtseinsollende, als eine Macht empfunden wird, welcher ein wesentlich bestimmender Einfluss auf die geistige Ent-

wicklung des Menschen, auf sein — im weitesten Sinne des Wortes genommen — sittliches Ziel hin nicht eingeräumt werden darf, ist sachlich nur möglich und logisch nur erklärlich, wenn im menschlichen Geiste der Trieb zur Unendlichkeit, das Bewusstsein eigener Uebersinnlichkeit, unvergänglicher Bestimmung und unvergänglichen persönlichen Werthes angelegt ist. Denn nur am Bewusstsein des Unendlichen kann sich das Bewusstsein des Endlichen und nur an dem Gefühl, dass das unendliche, über alles Sinnliche übergreifende, dem Ewigen zustrebende innere Leben das Wesen des Geistes, der menschlichen Persönlichkeit ausmacht, das entsprechende Gefühl, dass das Endliche eine unterzuordnende, zu beherrschende Schranke oder sonst nur Hemmung sei, bilden und begreifen. Wegläugnen lässt sich diese Thatsache des gegensätzlichen Bewusstseins, dieser religiöse Grund des menschlichen Wesens nur um den Preis einer vollständigen Verstümmelung des Werthes des Menschen, einer Beraubung des Menschen gerade um den constitutiven Faktor, welcher den specifischen Vorzug des Menschen vor jedem Naturwesen, auch vor dem höchst entwickelten Thiere ausmacht. Sagt man aber, diese ganze religiöse Funktion sei nur ein Wahn, ein Irrthum, welcher nothwendig ausgerottet werden müsse, so ist damit das Räthsel nicht gelöst, sondern auf brutale Weise zerhauen. Denn die psychologische Nothwendigkeit einer Erhebung ins Gebiet des übersinnlichen Seins über die materielle Welt des eigenen Leib's und des Aussendasein's besteht doch fort und harrt nur um so mehr ihrer Erklärung; und wenn diese innere und unvermeidlich drängende Noth des Gemüthes doch vorhanden ist, wird auch die Frage um so dringender: woher denn dieser innere Trieb, diese unvermeidliche Nöthigung des Gemüthes zur Erhebung über die Welt? Denn um Erhebung über die Welt, nicht etwa bloss um eine das Leben des Menschen schmückende Zugabe zu den in der Sinnenwelt gebotenen Lebensgütern handelt es sich im religiösen Streben, etwa um ihnen einen idealen, ästhetischen Strich zu geben, oder um mit der Religion als einem die unvermeidlichen Schäden und Leiden des

Lebens verdeckenden Schönheitspflaster, diese Schäden mit Anstand ertragen zu lernen; vielmehr offenbart sich im religiösen Gemüthsleben das Grundwesen des Menschen, sofern er sich in seinem centralen Bewusstsein als einheitlicher, ideeller geistiger Werth, als einheitliche geistige Persönlichkeit zusammenfasst im Gegensatz zu seiner Stellung in der Natur, vermöge welcher er eben nur Exemplar und Individuum einer Gattung ist. Durch die Religion schliesst er sich mit dem der Sinnenwelt contradiktorisch entgegengesetzten, aber den ewigen Grund ihrer wechselnden Erscheinung bildenden geistigen Centrum, mit Gott zusammen, um sich durch den fortgesetzten Akt freier Gemeinschaft mit Gott, freier Abhängigkeit von Gott im Gegensatz gegen und in der Herrschaft über die Sinnlichkeit des eigenen leiblichen Seins und seiner Triebe wie der Welt, in die er verflochten ist, zu behaupten.

Denn nur durch den Glauben an Gott wird die oben aufgeworfene Frage nach der Herkunft des unvermeidlichen, religiösen Triebes, nach dem zureichenden Grunde der unleugbaren, wenn auch noch so oft theoretisch und praktisch frech geleugneten Thatsache des religiösen Bewusstseins gelöst. Man hat nun, theils um diesem Endergebniss zu entgehen, theils, wie es bei Lange scheint, unter zu grossem Respekt vor der neumaterialistischen und sensualistischen Anschauung das religiöse Bewusstsein und den Gottesglauben erklären wollen als ein Conglomerat, als ein aggregatives Produkt der verschiedensten, auf die menschliche Empfänglichkeit einwirkenden endlichen Faktoren, aus deren Summe dann die Vorstellung eines Unendlichen als Subject und Object resultire. Man kann und muss nun zugeben, dass äussere Einwirkungen, wie schon nachgewiesen worden, auch in ihrer Vermittlung durch die Sinneswahrnehmung die Herausbildung und Entfaltung des religiösen Lebens mitbedingen. Aber als der hinreichende Grund können sie für das Dasein derselben nie gelten. Das Gesetz vom zureichenden Grund, von der Erhaltung der Energie hat auch hier seinen Ort. Denn wenn das religiöse Bewusstsein seine specifische Qualität

gerade darin besitzt, dass in ihm sich die Persönlichkeit über alle sinnliche Bedingtheit sei es strebend oder sich freuend erhebt und also hierin sich selbst findet, so kann dieses Phänomenon durch noch so viel endliche und sinnliche Anregungen nie und nimmer erzeugt sein. Denn auch die grösste Summe einzelner Endlichkeiten ist nie im Stande, das qualitativ ganz anders geartete Gefühl und Bewusstsein eines über alle Endlichkeit hinausgreifenden, von ihr unabhängigen, ja ihr entgegengesetzten persönlichen Seins und Werthes zu erzeugen. So wenig darum das subjective religiöse Leben seine Stätte innerhalb des peripherischen Daseins sinnlicher Wahrnehmung und Empfindung haben kann, von dem es sich ja ganz specifisch unterscheidet, so wenig kann es seinen zureichenden objectiven Grund, der ihm nachgewiesen werden muss, in der Peripherie des sinnlichen Weltdaseins besitzen, mit welchem der Mensch als Sinnesorganismus verflochten ist, sondern allein im unsichtbaren Centrum der Welt, in Gott, der als Grund der Welt sich ebenso von der Welt unterscheidet, als er sie in Raum und Zeit setzt.

Haben wir hiermit die Realität der religiösen Beziehung zwischen dem Menschen und Gott aufgezeigt und bewiesen, wie im religiösen Bewusstsein der Mensch seiner selbst als einer übersinnlichen Persönlichkeit, einer Persönlichkeit im vollen Sinne im Unterschied vom Individuum und Exemplar und seines geistig-unvergänglichen Werthes inne werde, so findet in dieser religiösen Anschauungs- und Betrachtungsweise, nach welcher der Mensch sich stets auf Gott, das Centrum bezieht unter der anregenden Einwirkung Gottes selber, die schon oben kritisirte und verworfene falsche Teleologie vollends ihren Tod. Denn gerade diese Beziehung des Religiösen auf den centralen geistigen Grund alles Seins, dessen er zugleich als Grund seines eigenen Werthes und seiner Persönlichkeit im religiösen Leben inne wird, verbietet ihm, den Zweck der Welt und den seines eigenen Daseins in der Peripherie, in einer einzelnen sinnlichen Erscheinung, in einem einzelnen sinnlichen Genusse zu suchen, ebensosehr aber auch

an einem einzelnen Schmerz, Uebel, Unfall seinen Glauben an die höchste Weisheit der Weltregierung scheitern zu lassen. Denn der Standpunkt der Beurtheilung des Zweckes im Dasein der Welt und des eigenen Selbst wird total verrückt, wenn er aus dem Centrum in die Peripherie, aus dem ewigen Geisteswesen in die Sphäre der sinnlichen Erscheinung und des sinnlichen Trieblebens hinausverlegt wird. In diesem Fehler hat ebensowohl ein falscher sinnlich ästhetischer Optimismus wie ein blasirter Pessimismus seinen Grund. Beide entspringen daraus, dass der Werth des subjectiven Lebens, der eigenen Persönlichkeit hinausverlegt wird aus dem Centrum des religiösen Lebens in eine Sphäre des peripherischen Daseins, welcher für den ewigen Werth des Menschen die zugemessene Bedeutung gar nicht zukommt und welche darum zu dieser Bedeutung nur künstlich aufgebläht wird, um später um so sicherer zusammenzufallen. Gerade aber im religiösen Bewusstsein liegt das rechte Maass für eine teleologische Weltbetrachtung. Denn einerseits liegt es in der Natur der wahrhaftigen religiösen Anregung, dass der Religiöse, eben weil sein religiöses Leben der ständigen Einwirkung Gottes bedarf, sich bescheidet, an den Weltzweck, der in Gott verborgen ist, zu glauben, ihn zu ahnen, weil er eben in der erfahrenen religiösen Einwirkung für das Verständniss und die Realität des Weltzweckes eine sichere Bürgschaft besitzt. Er masst sich also nicht an, Ziel und Zweck der Welt zu kennen und bis in's Einzelne zu wissen, um so weniger als sich das sinnliche Bewusstsein immer mit dem höheren zu vermischen strebt. Andererseits aber liegt ihm in seinem religiösen Verhältniss, und zwar nicht bloss als Thatsache, sondern als einer specifischen Qualität seines Bewusstsein's die Gewissheit, dass der Weltzweck nicht in der Sphäre des sinnlichen, vergänglichen Sein's liegen könne, sondern vielmehr dem übersinnlichen, geistigen Sein angehören müsse, welchem das sinnliche Dasein ebenso zum Substrat als zum Organ für seine fortschreitende Offenbarung und Entfaltung zu dienen bestimmt sei, und dass

ferner in dieser Auswirkung des Weltzweckes dem Menschen als der über die Endlichkeit übergreifenden, ihres unendlichen Werthes bewussten, zur Freiheit von der Welt in der Abhängigkeit von Gott allein zustrebenden und bestimmten Persönlichkeit eine überragend ewige Bedeutung und Stellung zukommt.

Doch nur im allmählichen Laufe ihrer Geschichte und ihrer Lebensentfaltung geht der Menschheit dieses Bewusstsein von dämmernder Ahnung bis zum hellen und klaren Wissen fortschreitend auf. Denn im Gegensatz zu Gott, dem ihm wesensverwandten ewigen, zeit- und raumlosen Centrum alles Daseins, ist der Mensch in die von Gott begründete zeiträumliche und zeit- und raumausfüllende Welt des sinnlichen Daseins mit hineingesetzt und verflochten. Er hat eine Geschichte, in deren Verlauf ihm sein eigenes Wesen, wenn auch unter den mannigfachsten Schwankungen und Rückschritten, mit allmählicher Aufhebung aller particulären und egoistischen Vorurtheile und Schranken immer universeller, unter fortgehender geistiger Selbsterfassung immer tiefer und voller zum Bewusstsein kommt. Auf dieser Thatsache seiner geschichtlichen Stellung überhaupt beruht zugleich die Nothwendigkeit seiner allmählichen religiösen Entfaltung. Dieselbe kann gar nicht gedacht werden ohne den einen inneren Kampf erzeugenden und zur Entscheidung drängenden Zusammenstoss des innern als Anlage gesetzten religiösen Triebes und der durch die äussere Welt und ihre Erfahrung hindurch wirkenden religiösen Anregung und Reizung. Wie aber beim einzelnen Menschen ohne die Voraussetzungen des Verflochtensein's in's zeiträumliche Dasein und in die Sinnenwelt mit ihren Trieben und Reizungen das Lebendigwerden des religiösen Triebes und damit religiöses Leben überhaupt nicht denkbar wäre, so ist auch die Menschheit als Ganzes an dieselbe Voraussetzung gebunden, wenn der in sie gelegte Keim der Religiosität, der ihre höchste Begabung ausmacht, zur Entfaltung kommen soll. In den Grenzen von Raum und Zeit und des sie erfüllenden, von ihnen unabtrennbaren

Sein's und durch den Reiz desselben, durch welche die centrale Kraft Gottes hinausstrahlt und hinauswirkt, wird das religiöse Leben hervorgelockt und zur allmählichen Entfaltung und Ausbildung gebracht. Darauf beruht die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Mehrheit der Religionen, die Nothwendigkeit und das Dasein einer Religionsgeschichte.

Diese Thatsache einer in der Geschichte gegebenen Mehrheit der Religionen hat nun eben häufig zu einer ungünstigen Beurtheilung der positiven Religionen und speciell auch der christlichen Religion geführt. Desswegen haben wir am Schlusse noch über diese Punkte uns auszulassen.

Man kann ja vollständig zugeben, was wir bisher gefunden haben, dass nämlich die Religion die centrale, den persönlichen ewigen Werth des Menschen und der Menschheit constituirende Lebensfunktion sei, man kann die Religion als subjective Frömmigkeit und als Gottesglauben für das unentbehrlichste Fundament menschlichen Geisteslebens und menschlicher Gesittung ansehen und doch alle und jede positive Religion von sich ablehnen, selbst das Christenthum. Ich erinnere hier an Schillers bekanntes Distichon, wonach er „aus Religion" sich zu keiner Religion bekennt. Halten wir uns bei der Klarstellung des Gegenstandes eben an Schillers Ausspruch, so ist die in ihm liegende Anschauung nach mehreren Seiten hin durchaus schief und irrig. Denn lehnt eine in dem Sinne des „aus Religion" kritisch verfahrende Anschauungsweise jedes positive Verhältniss zu jeder positiven Religion ab, so setzt dieses kritische Verfahren, eben weil es „aus Religion" geschieht, nothwendiger Weise einen bestimmten religiöskritischen Massstab voraus, nach welchem die positiven Religionen beurtheilt werden. Dieser kritische Massstab ist aber als bestimmter auch ein individueller, also ein gewordener, historischer und positiver, mag das, was die individuelle Religion ausmacht, auch von noch so magerem und dünnem Inhalt, oder durch ungehörige Elemente über-

lastet sein. Der Massstab, wenn „aus Religion“ die positiven Religionen gemessen werden sollen, kann nur ein positiver sein, aber dann kann auch nicht mit der Verwerfung aller positiven Religionen die Kritik endigen. Denn sofern jede positive Religion eben doch Religion ist, also auf der Voraussetzung einer religiösen Erfahrung ruht, mag dieselbe im religiösen Erkennen und in der religiösen Praxis sich noch so sehr mit Ungeheuerlichkeiten und Phantastereien umsponnen haben, so muss an ihr unter allen Umständen etwas religiös Wahres und Bleibendes sein, das nicht mit dem, was an ihr unwahr, vergänglicher Art ist, ohne Weiteres verworfen werden darf, sondern einen Anspruch hat bleibend festgehalten zu werden. Es kann sich also in der kritischen Beurtheilung der Religionen, sofern sie „aus Religion“ geschieht, sofern ein religiöses Interesse an dieser kritischen Thätigkeit betheiligt ist, und nicht vielmehr die absichtliche Negationssucht, durchaus nicht um ein vollständiges Verwerfungsurtheil handeln, sondern nur um Ausscheidung des Bleibenden vom Vergänglichen. Ist aber der religiöse Massstab selber ein positiver, wie nicht geläugnet werden kann, so erfordert die Billigkeit und Gerechtigkeit, dass er selbst nicht als ein absoluter angesehen werde, sondern sich selbst an anderen religiöskritischen Massstäben orientiren lasse. Lehnt aber ein solcher Massstab diese Forderung der Selbstunterordnung unter kritische Beurtheilung von sich ab, so geschieht mit dieser Unfehlbarkeitsproclamation einerseits der Unsinn, dass der Verlauf der geschichtlichen Entwicklung, deren Fluss doch niemand hemmen kann, für aufgehoben, für sistirt erklärt wird, andererseits aber auch das schwere Unrecht, dass die Toleranz, die religiöse Duldung, welche nothwendigste Menschenpflicht ist, so lange aus psychologischen und geschichtlichen Gründen eine fast unscheidbare Complication von Religiosität und religiöser Meinung und Praxis unvermeidlich stattfindet, unter einem solchen Dünkel leiden muss. Auf dasselbe Ergebniss führt uns auch die geschichtliche Betrachtung. Denn ein jeder Massstab, mit

welchem man „aus Religion" die positiven Religionen beurtheilen will, ist nothwendiger Weise auf historische Weise gebildet, und wäre es auch nur dadurch, dass man aus der Summe der Religionen einen gewissen Durchschnitt des gemeinsamen Inhaltes sich gebildet hätte — ein freilich ganz oberflächliches Verfahren. Denn alle religiöse Anregung ist äusserlich und geschichtlich vermittelt, eine Thatsache, die auch bei den bedeutendsten Religionsstiftern, ja bei ihnen am allermeisten zutrifft. Wenn nun aber die subjective Religion eine vollständig incommensurable Grösse ist, die nicht mit einem äusseren Massstabe gemessen werden kann, und die Entwicklung der Religion in der Form der Geschichte sich darstellt, ist dann nicht alle und jede Möglichkeit genommen, einer bestimmten Religion, etwa dem Christenthum, eine überragende, absolute Bedeutung beizulegen? Wir müssten nothwendig dem Christenthum einen solchen Charakter absprechen, wenn man, wie Zeller sagt, „eine frühere Erscheinung zur Norm aller späteren machen würde". Denn es ist nicht bloss möglich, sondern auch historisch nothwendig, dass eine Religion sich mit den fortschreitenden Bildungsergebnissen der Menschheitsentwicklung in intellectueller und ethischer Beziehung berührt und auseinandersetzt. Hier fragt es sich nun für jede Religion, ob sie mit ihrem Wesen in diese kritische Reibung mit jenen menschlichen Bildungselementen sich einlassen kann oder will, ohne fürchten zu müssen, am eigenen Grundwesen, an ihrer Grundanschauung etwas oder alles zu verlieren, wie z. B. jede Nationalreligion untergehen muss an dem sich entwickelnden allgemeinen humanitarischen Bewusstsein. Ist sie fähig, in dieser Auseinandersetzung und Reibung zu bestehen, und zwar auch dann wenn vielleicht die Bildungswege der Welt zeitweise nicht die richtigen sind, so erweckt das für ihren Lebensgehalt und für ihre Lebenskraft auf jeden Fall zum Voraus eine günstige Meinung. Diese Gunst der Meinung aber muss sich zum sicheren Glauben und zur festen Gewissheit gestalten, wenn einmal eine positive Religion in sich selber in bewusster Weise das Princip trägt, jederzeit ihren religiösen Erkenntnissschatz

an den sicheren Ergebnissen der allgemeinen Erkenntniss und Bildung zu orientiren, sich mit denselben unter dem Protest gegen jeden Glauben an die Unfehlbarkeit einer Religionsformel und -Meinung kritisch auseinanderzusetzen, und andererseits an der lebendigen Quelle, der sie ihren Ursprung und ihren inneren, anregenden, erfrischenden Bestand verdankt, durch fortgesetzte und geläuterte geistige Vertiefung zu erneuern. Noch kommt aber hierzu eine wichtige Bürgschaft, darin bestehend, dass etwa eine positive Religion nachweisen kann, dass sie als wesentlicher Faktor mitbetheiligt gewesen ist bei der Herausbildung der herrschenden Weltanschauung und Weltgesittung, soweit dieselbe sicheres Ergebniss der Entwicklung ist, wie diese beiden ihr gerade historisch ihre besten und reinsten Impulse verdanken und wie ohne ihre, wenn auch nicht in die Augen fallende, dagegen um so tiefer im Geistesleben sich fühlbar machende Mitwirkung und Beeinflussung die echt geistige und sittliche Weiterbildung der Menschheit gar nicht denkbar ist.

Es liesse sich aus diesen Sätzen eine ganze Reihe von Erfordernissen ableiten, die wir an die positive Religion stellen müssten, wenn wir sie auf ihren bleibenden Gehalt prüfen wollten. Abzulehnen wären auf jeden Fall alle diejenigen Religionen, deren Bestand an eine bestimmte Nation, deren Ausübung an die Vermittlung eines bestimmten Standes, einer bestimmten Kaste, deren subjective Lebendigkeit nur an gewisse äussere Formeln und Cerimonien gebunden sein sollte. Denn die rechte Religion muss quantitativ und qualitativ universalistisch sein, so dass sie alle Menschen zu umfassen, und die bei aller Verschiedenheit doch gleichartigen, wahren religiösen Interessen aller Menschen zu befriedigen vermag. Sie muss dieselben aber auch wirklich in ganzer Tiefe befriedigen können. Darum ist abzulehnen aller Naturalismus, in welchem die Ueberwindung der Natur durch wollüstige Hingabe an dieselbe, und aller Dualismus, in welchem sie durch Flucht aus der Natur erreicht werden soll, und zu behaupten ein echter Ethicismus, so dass

die Ueberwindung der Natur die ethische Ueberwindung und Beherrschung des eigenen sinnlichen Selbst durch freie, ob noch so mit schmerzlicher Umkehr verbundene. kindliche Unterordnung unter den in das centrale Personleben als bestimmendes Gesetz aufgenommenen Gotteswillen zur Voraussetzung hat und zur fortgehenden Weltverklärung durch den Geist Gottes in freier besonderer und gemeinsamer Bethätigung führt. Endlich aber würde eine historische lebendige Entwicklung und Fortbildung der Religion gefordert, ebensowohl im Gegensatze zu jeder willkürlichen Schwärmerei, als zu einem blinden Stabilitätsprincip. Dieser ethische Charakter schlösse in sich ein einen bestimmt historischen und die bisherige Geschichte in sich aufnehmenden, aufhebenden und für die folgende schlechtweg massgebenden Anfang durch eine Persönlichkeit, welche das ganze neue religiöse Leben begründet und durch die Macht ihres universal verständlichen wie die tiefsten sittlichen und religiösen Gemüthsbedürfnisse befriedigenden lebendigen Geistes die Menschheit durch die freie Anerkennung, die sie ihr zollt, in freier Weise leitet, beherrscht und zum Ziele führt.

Eduard Zeller sagt mit Recht: „die Frage, ob jemand noch heutzutage einer Religion angehöre, die vor Jahrtausenden in's Leben getreten ist, ist dann zu bejahen, wenn sein religiöses Leben von einer geschichtlichen Strömung getragen wird, welche sich von den Anfängen jener Religion bis in die Gegenwart fortsetzt.“ Wir wüssten darum nicht, was wir, nachdem für uns die Religion nach subjectiver Nothwendigkeit und objectiv-realer Grundlage sicher gestellt ist, für das Christenthum und seine Zukunft zu befürchten hätten. Als Evangelismus trägt es in sich die Garantie seiner geistigen und ewig erfrischenden, ewig jungen Identität; als Protestantismus den stets kritischen Zweifel gegen seine jemalige Form in Lehre und Praxis; als absolut geistige Religion, die es als Evangelismus ist, die Bürgschaft quantitativer und qualitativer Universalität; in seiner historischen Erscheinung in der Person Christi und ihrem unvergänglichen

Geiste den Charakter echter Menschlichkeit und geschichtlicher Unvergänglichkeit.

Darum mag eine falsche Bildung Religion und Christenthum verwerfen oder falsche Religion sich gegen die Bildung mit alten Formeln oder mit weltlichem Arm schützen — beide sind gleich vergänglich, weil sie sich nicht aneinander orientiren. Der Bund aber zwischen wahrer Bildung und wahrer Religion wird unzerreisslich sein, wenn das Christenthum als evangelischer Protestantismus Klärung seiner Begriffe von der wahren und echten Weltbildung empfängt, die Bildung aber aus dem Evangelium belebende Wärme und sittlich-gemüthliche Vertiefung schöpft.

Nachwort.

Meine Absicht, während der Correctur noch Aenderungen beizufügen, hauptsächlich um mich mit einzelnen neueren Werken, insbesondere mit der Dogmatik des hochverehrten Herausgebers dieser Zeitschrift, des Herrn Kirchenrath Prof. Dr. Lipsius auseinanderzusetzen, musste ich leider aufgeben, da die Entfernung meines Wohnortes vom Druckorte und die Abgelegenheit des ersteren mir es zur Pflicht machte, die Correcturen unverweilt zu besorgen. Doch erlaube ich mir, in dieser Hinsicht z. B. auf meine stillschweigende Auseinandersetzung auf S. 61 ff. zu verweisen. Die Klärung, welche Lipsius durch seine „Dogmatischen Beiträge“ in das Verständnis seiner Dogmatik gebracht hat, hat auch mein Urtheil über dieselbe in mancher Beziehung modificirt, wenn auch nicht vollständig umgestossen; doch bin ich auf diese Selbstinterpretation von Lipsius nicht in der Lage, mein Urtheil Zeitschr. für wiss. Theol. XXI S. 14—24 noch ganz zu vertreten.

Sontheim, auf der schwäb. Alb, August 1879.

Neue Studien zur Papstchronologie.

Von

R. A. Lipsius.

II. Die ältesten Papstverzeichnisse.

Seitdem ich in meiner „Chronologie der römischen Bischöfe" (Kiel 1869) die ältesten Papstverzeichnisse des Eusebius, Hieronymus und der liberianischen Chronik einer eingehenden Untersuchung unterzogen habe, hat die kritische Forschung auf diesem schwierigen Gebiete eine Reihe von Jahren hindurch fast völlig geruht. Wenn ich absehe von der eingehenden Beurtheilung meines Buches durch Dr. F. J. A. Hort in der Academy (Sept. 15, 1871), welche in Deutschland leider noch nicht die verdiente Beachtung gefunden hat, so hat erst Professor Harnack in seiner Schrift über „die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus" (Leipzig 1878) die Untersuchung der ältesten Papstverzeichnisse in Verbindung mit den Listen der antiochenischen und alexandrinischen Bischöfe wieder in Angriff genommen. Kurze Zeit nachher erschien die Abhandlung von Licentiat Carl Erbes „über Flavius Clemens von Rom und das älteste Papstverzeichniss" (in diesen Jahrbüchern 1878 S. 690 ff.) auf welche, mit specieller Berücksichtigung der Harnack'schen Ergebnisse, eine zweite Abhandlung desselben Verfassers über „die Chronologie der antiochenischen und der alexandrinischen Bischöfe nach den Quellen Eusebs"

(in diesen Jahrbüchern 1879, S. 464 ff. und 618 ff.) gefolgt ist, welche auch über die Chronologie der ältesten römischen Bischöfe vielfach neue Ansichten aufstellt. Es ist indessen durch diese neuesten Forschungen noch keineswegs zu sicheren Ergebnissen gekommen. Im Gegentheile drohen die Ansichten immer weiter auseinanderzugehen. Während Harnack übereinstimmend mit mir die ursprüngliche Darstellung der römischen Bischofreihe in der Kirchengeschichte des Eusebius erhalten findet, bevorzugt Erbes umgekehrt die Angaben der armenischen Chronik und will die auffallenden Abweichungen der Kirchengeschichte mit Hilfe eines Mittelgliedes in der Gestalt des heutigen Liberianus erklären. Während ferner Harnack, ebenfalls in Uebereinstimmung mit mir, in den Katalogen des Augustinus und Optatus, welche die Verdoppelung des Cletus nicht kennen, eine relativ ursprüngliche Gestalt der in der Chronik des Philocalus vom Jahre 354 enthaltenen Bischofsliste erkennt, behauptet Erbes auch hier das Gegentheil. Während andererseits Harnack die Quelle der ältesten Bischofsverzeichnisse von Rom, Antiochien und Alexandrien in der Chronik des Julius Africanus wiedererkennt und das Schema entdeckt zu haben glaubt, nach welchem jener die Bischöfe der drei grossen Metropolen geordnet, bestreitet Erbes nicht nur die Abkunft der eusebianischen Verzeichnisse aus dem Werke des Africanus, sondern kommt auch über das in den Quellen des Eusebius zu Grunde gelegte Schema zu ganz anderen Ergebnissen. Während endlich Harnack für die ältesten römischen Bischofslisten eine einzige Quelle statuirt, welche aus der Zeit Victors (c. 194) herrühre, und welche Africanus nur mit Veränderung des Anfangs seiner Chronik einverleibt, Eusebius aber in der Kirchengeschichte noch in ursprünglicher Gestalt erhalten habe, weiss Erbes uns nicht weniger als vier Quellen aufzuzählen, aus deren Mischung er sämmtliche Differenzen der uns überkommenen Listen bis zu den kleinsten Details herab zu erklären versucht. Die Ergebnisse meiner eigenen Forschungen würden, abgesehen von Einzelheiten, durch Harnack aufs

Erfreulichste weitergeführt, durch Erbes dagegen nicht unerheblich modificirt werden. Von beiden Seiten sind aber soviel neue Gesichtspunkte aufgestellt worden, dass eine sorgfältige Prüfung derselben jedenfalls im Interesse der Sache liegt. Da beide sich durch eine erneute Prüfung der von Eusebius in der Chronik gebotenen antiochenischen und alexandrinischen Bischofslisten den Weg zu ihrem auch für die römische Chronologie einflussreichen Ergebnisse gebahnt haben, so scheint es am Nächsten zu liegen, mit den Verzeichnissen des Eusebius anzufangen. Trotzdem ziehe ich es vor, mit dem liberianischen Kataloge zu beginnen, theils weil die Ergebnisse einer erneuten Prüfung desselben sich am besten an die frühere Kritik des felicianischen Papstbuches anschliessen, theils weil dieselben allerlei willkürliche Manipulationen mit dem gegenwärtig vorliegendem Texte, die nur zu Selbsttäuschungen führen können, von vorherein abschneiden werden.

1. Der römische Bischofskatalog der Chronik des Philocalus.

In meiner Chronologie hatte ich (S. 16) zunächst auf Grund einer Vergleichung der beiden Listen des Eusebius das Ergebnis gefunden, dass die Urliste bis auf Eleutherus († 189) ging, und darnach von Verschiedenen fortgesetzt wurde. Die Liste der Kirchengeschichte schien mir näher als die der Chronik mit dem liberianischen Kataloge vom Jahre 354 verwandt zu sein und die ursprüngliche Ueberlieferung der römischen Kirche treuer wiederzugeben, wenn auch nicht ohne Verderbnisse im zweiten Theile der Liste von Pontianus bis Gajus. Auch Hieronymus, welcher in seiner Bearbeitung der eusebianischen Chronik mit der Kirchengeschichte näher als der armenische Text zusammentrifft, schien mir der ältesten Ueberlieferung noch relativ näher als der Armenier zu stehen. In allen diesen Punkten durfte ich mich der wesentlichen Zustimmung nicht nur meines scharfsinnigen Beurtheilers Hort, sondern auch Harnack's erfreuen. Letzterer hat

in einem Excurs über die ältesten römischen Bischofslisten (S. 73 f.) auf Grund einer Vergleichung der verschiedenen durch die Chronik des Eusebius, durch die Kirchengeschichte desselben Verfassers, durch „Hippolyt“ und Hieronymus auf uns gekommenen Listen das Ergebnis bestätigt gefunden, dass die Urliste bis Eleutherus ein zur Zeit des Victor von Rom angefertigtes Verzeichnis der römischen Bischöfe enthalte, anders ausgedrückt, dass die Zahlen für die Amtsjahre der einzelnen römischen Bischöfe bis Eleutherus ungefähr so alt sind wie die Liste des Irenäus. Die Gesammtsumme der Jahre von Petrus bis Eleutherus habe in allen jenen Listen ursprünglich 150 Jahre betragen, nur die (von Harnack auf Julius Africanus zurückgeführte) Liste der eusebianischen Chronik enthalte nur 149 Jahre. Bei der Wiedergabe der Listen „Hippolyt's“ und der Kirchengeschichte hat sich Harnack einfach an die von mir gegebene Herstellung gehalten.

Lassen wir nun die Africanus-Hypothese vorläufig bei Seite, so hatte ich bereits in meiner Beurtheilung des Buches von Harnack (Jenaer Literaturzeitung 1878 Nr. 14) bemerken müssen, dass die Liste Hippolyt's in der Gestalt, wie Harnack sie aus meiner Chronologie (S. 66 f.) herübergenommen, in Wahrheit niemals existirt habe. Darum kann es jedoch mit der ursprünglichen Berechnung von 150 Jahren von Petrus bis Eleutherus noch immer seine Richtigkeit haben. Die nächste Frage, deren erneuerte Erwägung uns obliegt, wird aber die Urgestalt jenes in der lateinischen Chronik vom Jahre 354, und wie mir noch immer scheint, unabhängig von letzterer durch Augustinus und Optatus aufbewahrten altrömischen Bischofsverzeichnisses sein.

Das Papstverzeichnis des Philocalus zerfällt, wie ich in meiner Chronologie gezeigt habe, in drei Stücke, von denen das erste von Petrus bis Urban, das zweite von Pontianus bis Lucius, das dritte von Stephanus bis Marcus, bezw. bis Liberius reicht. Das erste Stück enthält nur die Namen und Amtszeiten der Bischöfe, in Jahren, Monaten und Tagen ausgedrückt, nebst den auf jeden Bischof fallenden Kaiser-

und Consulgleichzeitigkeiten. Die durch die Consulate bezeichneten Intervallen sind so arrangirt, dass der Antritt des je folgenden Bischofs auf das dem Todesjahre seines Vorgängers folgende Consuljahr gesetzt wird, ein Verfahren, welches mit einer ursprünglichen Rechnung nach vollen Jahren zusammenhängt, während die Monate und Tage bei Verrechnung der Consulgleichzeitigkeiten ausser Betracht blieben. Von historischen Notizen findet sich in diesem Stücke nur die einzige Bemerkung bei Pius, dass unter dessen Episkopate sein Bruder Hermas den sogenannten „Hirten“ geschrieben habe. Von Pontianus bis Lucius treten zu den Namen, Amtszeiten, Kaiser- und Consulgleichzeitigkeiten kurze historische und biographische Angaben hinzu, schon in der Weise, wie sie nachmals das felicianische Papstbuch überall, nur ausführlicher, bietet. Ausserdem werden meist auch die Todes- resp. Depositionstage, einmal (bei Anteros) auch der Ordinationstag hinzugefügt. Die Anordnung der Consulgleichzeitigkeiten ist hier theilweise noch dieselbe wie vorhin: wie der Antritt des Pontianus in das auf das Todesjahr Urbans (230) folgende Consuljahr (231) gesetzt wird, so ist auch für seinen Nachfolger Anteros das auf das Jahr 235, in welchem Pontianus verbannt wurde, folgende Jahr 236 angesetzt, obwohl er schon XI Kal. Dec. 235 Bischof wurde; ebenso beginnt Cornelius mit den Consuln des auf das Todesjahr seines Vorgängers folgenden Jahres, und wie die Rechnung bis zu den Consuln von 255 ergiebt auch Lucius, bei welchem die Consulate des Antrittsjahres (Volusiano II et Maximo) ausgefallen sind. Dagegen wird Fabianus in dasselbe Jahr wie sein Vorgänger Anteros gesetzt, weil dieser nur wenig über einen Monat Bischof war und der Ansatz bei Cornelius, ein Jahr nach dem Todesjahr Fabians, ist durch die zwischen beiden Bischöfen liegende Sedisvacanz ungefähr von einem Jahre geschichtlich begründet. Von Stephanus an bis auf Julius, den nächsten Vorgänger des Liberius, enthält der Katalog keine historischen Notizen mehr, aber ausser den Namen, Amtszeiten, Kaiser- und Consulgleichzeitigkeiten häufig Ordinations- und Todes-

tage. Ueberall wo dieselben überliefert sind, ist auch die Berechnung der Consulate eine genauere: wo der Antritt eines Bischofs daher in dasselbe Kalenderjahr wie der Tod seines Vorgängers fällt, sind für beide dieselben Consulate verzeichnet (so bei Felix, Gajus, Marcellinus, Silvester), wo — namentlich in Folge längerer Sedisvacanz — der Nachfolger erst im folgenden Jahre oder noch später antritt, ist das aus der Berechnung sich ergebende Consulat angegeben (so bei Dionysius, Marcellus, Miltiades, Julius, wohl auch bei Eusebius und bei Marcus). Nur wo keine vollständigen Nachrichten über die Ordinations- und Todestage vorlagen, ist die frühere Rechnung auch in diesem Theile befolgt (so bei Xystus II und Eutychianus). Ich habe nun aus diesem Sachverhalte gefolgert, dass das älteste Stück des in der liberianischen Chronik bearbeiteten Papstverzeichnisses bis auf Urbanus († 230) ging darnach aber stückweise, zuerst nur bis Lucius, fortgesetzt wurde. Die zweite Fortsetzung reichte bis Marcus (336), mit welchem die Chronik ursprünglich zu Ende ging. Die Nachrichten über die beiden letzten Bischöfe Julius und Liberius sind von Philocalus aus eigener zeitgenössischer Kunde hinzugethan. Die Consulate, welche durchgängig dieselben sind wie in den Fasten der liberianischen Chronik, sind von dem Chronisten selbst auf Grund der überlieferten Amtszeiten berechnet (Chronologie S. 53 f.). Dabei hat er zunächst von Petrus bis Anicetus, darnach (unter Berichtigung eines untergelaufenen Rechnungsfehlers) von Pius bis Lucius vorwärts, dagegen von Marcus bis Stephanus rückwärts gerechnet. In Folge dieses Umstandes fängt er mit Stephanus zwei Jahre vor dem angeblichen Todesjahre des Lucius wieder an, und macht damit unwillkürlich einen Fehler seiner Quelle, die dem Lucius 3 Jahre 8 Monate 10 Tage gab, während er nur 8 Monate 10 Tage auf dem Stuhle St. Peters sass, wieder gut.

Der Abschluss des ersten Stückes mit dem Episkopat Urbans († 230) stimmt nun aber auffällig mit der Thatsache überein, dass der liberianische Chronist als eine seiner Hauptquellen die Chronik Hippolyts aus dem Jahre

234 (dem XIII. Jahre Alexanders), benutzt hat. Dieselbe lag ihm, wie Mommsen nachgewiesen hat, in einer lateinischen Uebersetzung vor, die von der noch jetzt erhaltenen, dem sogenannten liber generationum, noch verschieden war. Diese letztere, also wahrscheinlich auch die von unserem Chronisten benutzte, enthielt am Schlusse einen Abschnitt unter dem Titel 'nomina episcoporum Romae et quis quot annis praefuit.' Der Text dieses Abschnittes ist leider verloren gegangen, scheint aber in bearbeiteter Gestalt in unsere liberianische Chronik übergegangen zu sein.[1]) Hort (a. a. O.) behauptet nun zwar, dass die von Philocalus benutzte griechische Chronik nicht die Chronik des Hippolyt selbst, sondern nur eine zeitgenössische Bearbeitung derselben gewesen sei, und bestreitet geradezu, dass jenes römische Bischofsverzeichnis, von welchem jetzt nur die Ueberschrift erhalten ist, mit der Chronik Hippolyts das Geringste zu thun habe. Wirklich habe ich selbst schon auf die Schwierigkeiten hingewiesen, in welche jenes Papstverzeichnis uns verwickeln würde, wenn es in der vorliegenden Gestalt von dem Verfasser der Philosophumena, dem Gegenbischofe des Callistus (und vielleicht auch seiner zwei nächsten Nachfolger), herrühren sollte. Indessen würde sich hieraus höchstens die Nothwendigkeit ergeben, das Papstverzeichnis in seiner vorliegenden Gestalt einem Bearbeiter oder Uebersetzer der Chronik Hippolyts zuzuschreiben, mit welcher Annahme sich immer noch die Abfassung wie der ursprünglichen Chronik so auch des ursprünglich in ihr enthaltenen Kataloges römischer Bischöfe durch Hippolyt verträgt. Aber selbst wenn letzterer von einem anderen hinzugefügt sein sollte, so könnte man mit der Abfassungszeit desselben doch unmöglich über die Abfassungszeit des liber generationum heruntergehen. Ist letzterer nun aber im 13. Jahre

---

1) Die Papstliste ist hier mit folgenden Worten eingeleitet: 'Imperante Tiberio Caesare passus est dominus noster Jesus Christus duobus Geminis cons. [p. Chr. 29] VIII kal. Apr. et post ascensum eius beatissimus Petrus episcopatum suscepit. Ex quo tempore per successionem dispositum quis episcopus quot annis praefuit vel quo imperante'.

Alexanders, 234 u. Z., unter dem Episkopate des Pontianus abgeschlossen, so folgt, dass das darin enthaltene Papstverzeichnis nur bis auf Urban, den Vorgänger Pontians fortgeführt gewesen sein kann, also höchstens den Amtsantritt Pontians noch angemerkt hat. Mithin bezeichnet der Antritt Pontians nicht blos wie Hort behauptet, den „terminus a quo“ für die Geschichte in den liberianischen Chronik, sondern allerdings auch der „terminus ad quem“ für das älteste darin aufgenommene Verzeichnis römischer Bischöfe, auch wenn dasselbe dem Philocalus bereits in einer Fortsetzung bis Lucius vorgelegen hat.

Muss ich in diesem Stücke meine frühere Ansicht gegen Hort aufrecht erhalten, so hat derselbe dafür an einem anderen Punkte die Kritik des liberianischen Papstverzeichnisses einen wesentlichen Schritt gefördert. Das in L aufgenommene Verzeichnis weicht in seinem ältesten Theile, wenn man die später hinzugefügten Kaiser- und Consulgleichzeitigkeiten und vorläufig auch die Ziffern für Monate und Tage bei Seite lässt, von den übrigen Katalogen durch folgende Eigenthümlichkeiten ab:

1) Während die einen Kataloge (Irenaeus, Eusebius in der Chronik und in der Kirchengeschichte, Augustinus, Optatus und die späteren griechischen Kataloge des Georgios Synkellos, des *Χρονογραφεῖον σύντομον* und des Nikephoros) einen Anacletus (*Ἀνέγκλητος*), die anderen (Hieronymus, die Kataloge aus der Zeit des Hormisda, Epiphanios, Elias von Nisibis) einen Cletus aufführen, mit beiden Namen aber offenbar eine und dieselbe Person bezeichnen, hat L und seine Sippen (der catalogus Felicianus und die übrigen Recensionen des liber Pontificalis), sowie das pseudotertullianische Carmen adversus Marcionem[1]) die

1) Die Abfassungszeit des Carmen adv. Marcionem setzt Hückstädt (über das pseudotertullianische Gedicht adv. Marcionem Leipzig 1875 S. 39 ff.) ums Jahr 363, also etwa 27 Jahre nach der ursprünglichen Abfassung unserer Chronik. Für den Abschnitt III, 275 ff., welcher eine Reihenfolge und Charakteristik der römischen Bischöfe enthält, hat unzweifelhaft Irenäus als Hauptquelle gedient (vgl. Hückstädt a. a. O. S. 37). Daneben benutzte aber der Verfasser auch aller Wahrschein-

Person verdoppelt und führt zuerst den Cletus, darnach als Nachfolger desselben den Anacletus auf.

2) Abweichend von allen anderen Katalogen ausser denen des Augustinus und Optatus, macht L den Clemens zum zweiten Bischofe nach Petrus, also zum unmittelbaren Nachfolger des Linus und zum Vorgänger des Cletus.

3) Ebenfalls abweichend von allen anderen Katalogen ausser denen des Augustinus, Optatus und dem catal. Felicianus, stellt L den Anicetus vor Pius.

4) Die Ziffern für die Amtsjahre der Nachfolger Anaclet's weichen von den Angaben aller übrigen Kataloge in auffallender Weise ab, wie folgende Tafel veranschaulicht:

	cat. Liberian.		Eus. Chron.	Eus. K. E.	Hieron.
Evarestus	ann.	XIII	VIII	VIII	VIII
Alexander	ann.	VII (VIII)	X	X	X
Xystus	ann.	X	XI	X	X
Telesphorus	ann.	XI	XI	XI	XI
Hyginus	ann.	XII	IV	IV	IV
[Anicetus	ann.	IV] Pius	XV	XV	XV
Pius	ann.	XX Anicetus	XI	XI	XI
Soter	ann.	IX	VIII	VIII	VIII
[Eleutherus	ann.	XV]	XV	XIII	XV

Hort hat nun richtig gesehen*, dass die ganze Verwirrung bei L mit einer einfachen Verschiebung der Ziffern zusammenhängt. Evarestus (Aristus) erhielt ann. XIII, sei es durch Repetition von ann. XII, sei es durch Anticipation (und Verderbnis) von ann. VIII. Nun rücken alle Ziffern um eine Stelle herunter: Alexander erhält die Ziffer Evarest's, Xystus die Alexander's, Telesphorus die des Xystus, Hyginus die des Telesphorus. Lassen

lichkeit nach die Chronik des Philocalus, welcher ausser der Verdoppelung des Cletus auch die Worte bei Pius entlehnt sind:

post hunc deinde Pius, Hermas cui germine frater
Angelicus Pastor quia tradita verba locutus.

Vgl. dazu die Worte von L: 'sub huius episcopatu frater eius Ermes librum scripsit in quo mandatur continuetur que quod ei praecepit angelus, cum venit ad illum in habitu pastoris.'

wir die Namen ausser Betracht und rücken die liberianischen Ziffern um je eine Stelle höher hinauf, so stimmen für 6 Episkopate die liberianischen Ziffern mit den eusebianischen überein; höchstens differiren sie um ein Jahr. Für Pius muss nach Hort ann. XVI (nach den Intervallen) oder ann. XV (nach Eus. und Hieron.) hergestellt werden. Er ist der letzte der sechs und steht am richtigen Platze. Dies kommt aber daher, dass sein Nachfolger Anicetus vor ihm eingeschoben ist. Dagegen ist die eigentliche Ziffer des Anicetus verschwunden, weil kein Name da war, dem man sie beilegen konnte. So wird der Fehler durch einen zweiten Fehler wieder gutgemacht; für die folgenden Bischöfe schwindet die Differenz. Die Verschiebung der Jahre erklärt Hort aus der Verdoppelung Anaclets. Mag es sich nun hiermit verhalten wie es will, so kann der Thatbestand selbst keinem Zweifel unterliegen. Er ist so evident, dass ich jetzt kaum begreife, wie er sich mir früher verbergen konnte. Stellen wir die ursprüngliche Ordnung her, so ergiebt sich folgendes Verzeichnis:

Petrus ann. XXV
Linus ann. XII
Clemens ann. IX
Cletus (Anacletus) ann. XII (VI?)
Evarestus (Aristus) ann. VIII
Alexander ann. X
Sixtus ann. XI
Telesphorus ann. XII
Hyginus [ann. IV
Anicetus]
Pius ann. XX (XVI? XV?)
Soter ann. IX
Eleutherus ann. XV

Es leuchtet ein, das diese Liste im Wesentlichen mit der der Kirchengeschichte identisch ist. Wenn man absieht von der Umstellung des Clemens und des Anicetus, sowie von den um ein Jahr erhöhten Ziffern für Xystus (dem aber auch Eus. Chron. ann. XI giebt), Telesphorus und

Soter, so besteht die ganze Differenz in der Erhöhung der Ziffer des Pius auf ann. XX (= IV + XVI), welche, wenn sie kein blosser Schreibfehler ist, mit dem Fehler bei Anicetus zusammenhängt, und in der Unterdrückung der 11 Jahre, welche Eusebius für Anicetus verrechnet. Bei Evarestus habe ich unbedenklich ann. VIII hergestellt, wie für Alexander nicht blos cod. Z, sondern auch die Intervallen ergeben. Die Unterdrückung der 11 Jahre Anicet's könnte, wie Erbes urtheilt, mit der Verdoppelung des Cletus zusammenhängen. Die hierdurch überflüssig gewordenen 12 Jahre wären durch Streichung der dem Anicet gehörigen 11 Jahre im Wesentlichen wieder eingebracht. Ehe wir jedoch unser Urtheil hierüber abschliessen, ist noch eine zweite Verschiebung in entgegengesetzter Richtung zu besprechen. Schon in meiner Chronologie habe ich (S. 63) darauf hingewiesen, dass die Ziffern für die Monate und Tage von Alexander bis Soter im felicianischen Kataloge dieselben sind, wie die entsprechenden Ziffern für den je vorhergehenden Bischof im liberianischen Verzeichnisse. Ich habe dort, und übereinstimmend mit mir auch Duchesne (Etude sur le livre Pontificalis S. 135 ff.) die Verschiebung auf Rechnung des jüngeren Kataloges gesetzt, der unsern Liberianus als Quelle benutzt hat. Dagegen zieht Hort die entgegengesetzte Annahme vor, nach welcher die Verschiebung auf Rechnung von L zu setzen ist, während der felicianische Text oder vielmehr dessen zweite Quelle, der catalogus Leoninus, die ursprüngliche Ueberlieferung noch treu bewahrt hat. Der Sachverhalt selbst ist sehr einleuchtend, wie die folgende Tafel zeigt:

Liberianus.	Felicianus.
1. Petrus a. XXV m. I d. VIIII	1. Petrus a. XXV m. II d. III
2. Linus a. XII m. IIII d. XII	2. Linus a. XI m. III d. XII
3. Clemens a. VIIII m. XI d. XII	3. Cletus a. XII m. I d. XI
4. Cletus a. VI m. II d. X	4. Clemens a. VIIII m. II d. X
5. Anacletus a. XII m. X d. III	5. Anacletus a. XII m. X d. III (fehlt in Leon.) 6. Evarestus a. VIII m. X d. II
6. Aristus a. XIII m. VII d. II	7. Alexander a. X m. VI (VII) d. II
7. Alexander a. VII (VIII) m. II d. I	8. Xistus a. X m. II d. I
8. Sixtus a. X m. III d. XXI	9. Telesphorus a. XI m. III d. XXI
9. Telesphorus a. XI m. III d. III	10. Hyginus a. IIII m. III d. III
10. Hyginus a. XII m. III d. VI	11. Anicetus a. XI m. IIII d. III
11. [Anicetus a. IIII m. IIII d. III]	12. Pius a. XVIIII m. IIII d. III [Leon. ordnet Pius, Anicetus]
12. Pius a. XX m. IIII d. XXI	13. Soter a. VIIII m. VII (VI) d. XXI
13. Soter a. VIIII m. III d. II [*Mommsen* a. VIII m. VI d. XXI]	14. Eleutherus a. XV m. III d. II
14. [Eleutherus a. XV m. VI d. V *Mommsen* a. XV m. III d. II]	
15. Victor a. VIIII m. II d. X	15. Victor a. X m. II d. X
16. [Zephyrinus a. XVIIII m. VII d. X]	16. Zephyrinus a. VIIII m. VII d. X
17. Calixtus a. V m. II d. X	17. Calixtus a. VI (V) m. II d. XI
18. Urbanus a. VIII m. XI d. XII[1])	18. Urbanus a. IIII m. X d. XII

Die Ziffern in F sind, geringe handschriftliche Abweichungen abgerechnet, dieselben wie in den Katalogen aus der Zeit Hormisda's und in den verschiedenen Texten des Liber Pontificalis. Aber auch von den entsprechenden Ziffern für die Monate und Tage in L weichen sie in dem Abschnitte von Evarestus bis Eleutherus, sobald man sämmtliche Ziffern um eine Stelle hinaufrückt, nur durch ganz untergeordnete Varianten ab, durch Ausfall oder Hinzufügung einer I, (drei- oder viermal) oder durch Vertauschung von II mit V (zweimal). Von Victor bis Urbanus enthält jeder Bischof wieder dieselben Ziffern für

1) Bei Anicetus, Eleutherus und Zephyrinus, wo L lückenhaft ist, sind die Ziffern aus den nach L durchcorrigirten Handschriften des Liber Pontificalis, cod. Guelferbyt. 10. 11 Bern. 408 Vatic. 3764 ergänzt. Vgl. m. Chronologie S. 63.

Monate und Tage wie in L, wogegen von Pontianus an stärkere Differenzen beginnen. Dieser letzte Abschnitt, dessen Abweichungen Duchesne (a. a. O. S. 137) scharfsinnig zu erklären versucht hat, kann hier vorläufig auf sich beruhen.

Was die Ziffern für die ersten Bischöfe (Petrus bis Anacletus) betrifft, so mag die Differenz bei Petrus auf verschiedener Berechnung beruhen. Nach Duchesne (S. 135) würde die Rechnung von Christi Passion am 25. März bis zum Todestage des Petrus am 29. Juni an über die vollen Jahre überschiessenden Monaten und Tagen m. III d. III, die Rechnung von Pfingsten (15. Mai) bis zum 29. Juni m. I d. XIIII ergeben; die gegenwärtigen Ziffern m. II d. III (F) und m. I d. VIIII (L) wären hieraus verderbt. Bei Linus gehen L und F auf dieselbe Ueberlieferung zurück: dass F m. III statt m. IIII giebt, beruht nur auf handschriftlicher Verderbnis auf der einen oder anderen Seite. Clemens hat in F m. II d. X, dieselben Ziffern für Monate und Tage als Cletus in L. Umgekehrt scheint Cletus in F (m. I d. XI) ursprünglich dieselben Ziffern für Monate und Tage gehabt zu haben wie Clemens in L (m. XI d. XII), sodass m. I aus m. XI, d. XI aus d. XII verderbt wäre. Die Vertauschung der Ziffern erklärt sich einfach daraus, dass nach dem einen Verzeichnisse Clemens als dritter, Cletus als vierter Bischof gezählt wird, nach dem anderen umgekehrt Cletus als dritter und Clemens als vierter. Anacletus fehlt in den Katalogen aus der Zeit des Hormisda; in F und der einen durch cod. Lucc. vertretenen Handschriften-Classe des Liber Pontificalis erhält er dieselben Ziffern wie in L, in der anderen Handschriften-Classe sind einfach die Ziffern des Clemens wiederholt. Wenn nun aber Evarestus in F dieselben Ziffern wie Anacletus in L erhält und so fort bis Eleutherus jeder Bischof die liberianischen Ziffern seines Vorgängers, so scheint sich diese Verschiebung am Einfachsten dadurch zu erklären, dass Anacletus in der zweiten von F benutzten Quelle noch fehlt, Evarestus also dort als fünfter, nicht wie in L und unserem jetzigen Texte

von F und P als sechster Bischof gezählt war. Sieht man von den Namen ab, so würden dann die Ziffern für Monate und Tage vom fünften bis zum dreizehnten Bischofe in beiden Verzeichnissen übereinstimmen. Bei der nachträglichen Einschiebung des Anacletus in F wäre einfach die Ziffer von L hinübergenommen worden, ohne dass der Redactor merkte, dass er eben jene Ziffer ja schon für den fünften Bischof seiner zweiten Quelle, Evarestus, verwendet hatte. So einfach diese Erklärung aber auch scheint, so reicht sie dennoch nicht aus. Der Ursprung der Verschiebung wäre hiernach darin zu suchen, dass die eine Quelle (L) den Anacletus noch neben oder nach Cletus aufführte, die zweite Quelle (der leoninische Katalog) nur einen Cletus kannte. Aber welche von beiden Quellen hat nun die ursprüngliche Ordnung bewahrt? Gehörte die Ziffer ursprünglich dem Anacletus, so ist derselbe im Leoninus nachträglich ausgemerzt und seine Ziffer auf Evarestus, der damit von der sechsten an die fünfte Stelle rückte, übertragen. Der Felicianus hätte dann den Anacletus wieder hergestellt, aber ohne im Uebrigen an den leoninischen Ziffern zu ändern. Gehörte die fragliche Ziffer umgekehrt ursprünglich dem Evarestus, so hat L die Verwirrung durch Einfügung seines Anacletus verschuldet und nun die Daten für sämmtliche Bischöfe bis auf Soter um eine Stelle heraufgerückt.[1]) In

1) Bei Eleutherus ist in unseren jetzigen Handschriften von L eine Lücke. Wie die beigefügten Consulgleichzeitigkeiten beweisen, hat er aber auch in L ursprünglich gestanden. Ergänzt man die Ziffern aus den nach L durchcorrigirten Handschriften von P auf ann. XV m. VI d. V, so würden, da beide Verzeichnisse bei Victor wieder zusammentreffen, die für Eleutherus verrechneten Monate und Tage entweder in L zu dem ursprünglichen Verzeichnisse hinzugethan, oder in FP als überschüssig gestrichen worden sein. In keinem von beiden Fällen sieht man einen Grund ab, warum der durch die frühere Verschiebung entstandene Fehler gerade hier, sei es nun durch Ausfüllung, sei es durch Weglassung, wieder ausgeglichen worden sei. Es bleibt aber möglich, dass Eleutherus in dem ursprünglichen Texte von L überhaupt keine Ziffern für Monate und Tage besessen hat, sei es nun dass die Urliste überhaupt keine bot, sei es dass sie erst in L ausgefallen sind. Eine Entscheidung ist mit unseren Mitteln nicht möglich.

dem ersteren Falle würde derselbe Bearbeiter der liberianischen Chronik, welcher den Anaclet ausgemerzt hat, auch den Cletus dem Clemens vorangestellt haben, eine Ordnung, bei welcher es auch in F nach Wiedereinfügung des Anacletus verblieben wäre, nur dass letzterer nun nicht mehr wie in L hinter Cletus, sondern hinter Clemens seine Stelle erhalten hätte. Im entgegengesetzten Falle wäre es vielmehr L, welcher dem Clemens auf Grund anderweiter Ueberlieferung seine Stelle vor Cletus angewiesen hätte.

An sich ist die eine Erklärung so gut möglich wie die andere. Dass F zwei Quellen combinirt hat, von denen die eine sicher unser Liberianus, die andere sehr wahrscheinlich der leoninische Katalog vom Jahre 440 war, steht ausser Frage. Aber auch Leoninus muss, wenn die erste Erklärung gelten soll, schon die liberianische Chronik benutzt und mit einer anderweiten Quelle combinirt haben, welche wesentlich die Reihenfolge des Hieronymus sammt den Ziffern desselben für die Amtsjahre bot: denn überall wo Leon. von L abweicht, stimmt er mit Hieronymus überein. Umgekehrt, wenn man die zweite Erklärung vorzieht, hat L zwei verschiedene Quellen combinirt: eine Liste, welche die Reihenfolge Clemens, Anacletus, und eine Liste, welche die Reihenfolge Cletus, Clemens bot. Die letztere würde dann übereinstimmend mit Leon. Jahre, Monate und Tage geboten haben.

Die Entscheidung muss vorläufig offenbleiben. Genug, dass die Ueberlieferung der Monate und Tage für Petrus bis Urban jedenfalls auf ein und dieselbe Quelle zurückgeht, welche entweder schon in L oder erst in Leon. mit einer anderen, nur Jahre enthaltenden Liste combinirt wurde. Irgend welcher Verlass ist auf die Ansätze für Monate und Tage in dem betreffenden Abschnitte nirgends, höchstens für Petrus könnten die gegebenen Ziffern wie Duchesne annimmt, durch Rechnung gefunden sein.

Dagegen sind wir für den zweiten Theil der Liste im Stande, die überlieferten Ziffern, wenn auch nicht durchgängig, doch zum grossen Theile zu controliren. Von

zwölf unter achtzehn Bischöfen sind die Depositionstage, von neun unter diesen zwölf (Anteros, Dionysius, Felix, Gajus, Eusebius, Miltiades, Silvester, Marcus, Julius) zugleich die Ordinationstage überliefert. In vier Fällen (bei Felix, Miltiades, Silvester, Marcus) stimmen die von L gegebenen Ziffern für Monate und Tage mit dem durch Ordinations- und Depositionstag eingegränzten Zeitraum überein. In anderen fünf Fällen (bei Anteros, Dionysius, Gajus, Eusebius, Julius) sind ursprünglich ebenfalls die richtigen Ziffern überliefert gewesen und in L nur handschriftlich verderbt. So ist bei Anteros st. m. I d. X vielmehr m. I d. XII, bei Dionysius st. m. II d. IIII vielmehr m. V d. IIII, bei Gajus st. m. IIII d. VII vielmehr m. IIII d. IIII, bei Eusebius st. m. IIII d. XVI vielmehr m. IIII zu lesen, die Ziffer für die Tage ist aus den unmittelbar folgenden Worten 'a XIIII Kal. Mai' verderbt; endlich bei Julius lies m. II d. VI st. m. I. d. XI. In den jüngeren Katalogen aus der Zeit des Hormisda und den verschiedenen Recensionen des Liber Pontificalis gehen die Ziffern oft weit auseinander. Die richtigen Ziffern sind aber überliefert bei Anteros (m. I d. XII), Marcus (m. VIII d. XX) und Julius (m. II d. VI); bei Marcus übereinstimmend mit L (nur dass FP auch eine Ziffer für Jahre hinzufügen); bei Anteros ist die richtige Ziffer nur noch bei FP, bei Julius nur noch bei P erhalten. Ebenso hat ein Katalog aus der Zeit Hormisda's bei Dionysius die richtige Ziffer für die Monate (m. V d. III) noch bewahrt, während FP hier den Fehler von L (m. II d. IIII) theilen. Bei Gajus ist die in L verderbte Ziffer für die Tage (d. VII st. d. IIII) in FP nur in anderer Weise (d. XII oder VIIII) verderbt, während die Ziffer für die Monate übereinstimmt. Bei Eusebius ist die jetzige Lesart in FP ann. VI [VII] m. I d. III aus m. VI d. III, wie noch der Katalog aus der Zeit Hormisda's bietet, und dieses wieder aus m. V d. III verderbt. Letztere Ziffer aber ist nicht etwa aus der liberianischen m. IIII entstanden, sondern beruht auf anderer Berechnung, indem vom 23. April nicht wie in L bis zum 17. August, dem Tage

der Verbannung des Eusebius, sondern bis zum 26. September, dem Depositionstage gerechnet ist. Bei Miltiades hat F dieselben Ziffern wie L, dagegen die Kataloge aus der Zeit Hormisda's und die jüngeren Texte von P die auch bei Hieronymus erhaltene (falsche) Ziffer ann. IIII ohne Monate und Tage. Endlich bei Silvester, wo die jüngeren Kataloge ebenfalls die falsche Ziffer des Hieronymus für die Jahre enthalten, ist der Ansatz m. X d. XI einfach aus m. XI d. — verderbt (eine Handschrift des catal. Hormisd. hat noch m. X d. —). Das Resultat ist hier dieses, dass L die relativ bessere Ueberlieferung hat, dass aber in mehreren Fällen die richtigen Ziffern gegen L noch in den jüngeren Katalogen oder doch in einem Theile desselben bewahrt sind, und dass wenigstens in einem Falle (bei Eusebius) eine anderweite, von L unabhängige Berechnung vorliegt.[1]) Die Möglichkeit, dass die jetzt nur von den jüngeren Texten erhaltenen richti-

1) Was die Ziffern für die übrigen Bischöfe anlangt, so hat L bei Fabianus irrig m. I d. X, obwohl Fabianus keinen vollen Monat über 14 Jahre Bischof gewesen sein kann. Derselbe Fehler begegnet uns bei F und in einem Theile der Handschriften von P, während andere die noch weiter verderbten Ziffern m. XI d. XI bieten. Die ursprüngliche Lesart war m. — d. X oder XI. Bei Lucius ist die Angabe von L m. VIII d. X auch in einigen jüngeren Texten (cat. Hormisd., cod. Veron.) enthalten, FP lesen irrthümlich m. III d. III. Bei Marcellus, wo L m. VII d. XX liest, hat auch P m. VII d. XXI (dagegen F mit Hieron. ann. IIII ohne M. u. T.). Bei Eutychianus scheint die Ueberlieferung in FP, wie Duchesne wohl richtig vermuthet, auf einer ursprünglichen Lücke zu beruhen (ann. — m. — d. —). Grössere Abweichungen finden sich bei Pontianus, Cornelius, Stephan, Xystus II, Marcellinus. Bei Pontianus m. V d. II und Cornelius m. II d. III scheinen die Ziffern für Monate und Tage in FP aus den in L erhaltenen Ziffern für Jahre und Monate (Pontianus ann. V m. II d. VII, Cornelius ann. II m. III d. X) entstanden zu sein; bei Pontianus hat noch c. Veron. ann. V. m. II (aber d. XXI), bei Cornelius hat noch der cat. Hormisd. dieselbe Ueberlieferung wie L bewahrt. Bei Stephanus hat L m. II d. XXI, FP m. V d. II (cat. Hormisd. m. V d. V, cat. Veron. m. II d. V), bei Xystus L m. XI d. VI, FP m. X d. XXIIII (XXIII, XXVI etc.); bei Marcellinus L m. III d. XXV, FP m. IIII (II) d. XV (XVI). — Für die Bischöfe seit Liberius sind in FP bis auf Symmachus keine Ordinationstage überliefert.

gen Ziffern auch in L ursprünglich erhalten waren, ist in allen den Fällen, wo man mit der Annahme einer blossen Textverderbnis in unseren Handschriften von L auskommen kann, nicht zu bestreiten. Dagegen erklärt sich wenigstens die verschiedene Berechnung der Monate und Tage des Papstes Eusebius (und wenn die von Duchesne gegebene Erklärung der Differenz bei Petrus richtig ist, auch die verschiedene Berechnung der Monate und Tage bei Petrus) nicht auf diesem Wege. Erwägt man nun weiter, dass auch in der Chronik und in der Kirchengeschichte des Eusebius von Cäsarea, sowie bei Hieronymus Spuren eines alten Kataloges vorliegen, der wenigstens von Pontianus an nicht blos Ziffern für die Jahre, sondern auch Ziffern für die Monate und Tage enthielt (Chronologie S. 16. 23), so wird die, obiger Möglichkeit entgegengesetzte anderweite Annahme, dass die hier und da in den jüngeren Katalogen erhaltene richtige Ueberlieferung sich nicht aus Benutzung besserer Handschriften unseres Liberianus, sondern aus Benutzung einer gemeinsamen Quelle in L und im cat. Leoninus erklärt, wenn nicht zur Gewissheit, so doch zur überwiegenden Wahrscheinlichkeit erhoben. Hiermit stimmt die bereits in dem Artikel über das felicianische Papstbuch (Jahrg. 1879 S. 454) gemachte Beobachtung überein, dass gerade die Ziffern der liberianischen Chronik, wie die nach L durchcorrigirten Handschriften von P beweisen, sehr treu überliefert sind, eine directe Ableitung der in den jüngeren Katalogen enthaltenen Ziffern für Monate und Tage aus L aber eine weit grössere Verderbnis in der Ueberlieferung jener Ziffern voraussetzen würde, als nach jenen Zeugnissen gestattet ist. Für dieselbe Annahme lässt sich endlich noch ein drittes Argument anführen. Wie nämlich schon Mommsen gesehen hat, erklärt sich das eigenthümliche Arrangement der Consulgleichzeitigkeiten in L nur daraus, dass der Bearbeiter der Liste (wenigstens durchweg in dem Abschnitte von Petrus bis Urban) nur nach vollen Jahren zählte (Chronologie S. 53.). Aus dem Umstande, dass der Amtsantritt jedes Bischofs in das dem Todesjahre

seines Nachfolgers folgende Consulatsjahr gesetzt wird, ergiebt sich, dass L die von ihm selbst überlieferten Monate und Tage nicht in Anschlag brachte. Dies erklärt sich aber am Einfachsten durch die Annahme, dass L eine Liste zu Grunde legte, welche nur die Jahre, nicht aber die Monate und Tage überliefert. Ob er die letzteren wie ich selbst früher urtheilte (Chronologie S. 58 ff.) und jetzt auch Erbes wenn auch auf anderem Wege wahrscheinlich zu machen sucht, dennoch nicht wieder nachträglich irgendwie mit veranschlagt hat, kann vorläufig dahin gestellt bleiben. Genug, dass die genaue Berechnung der Consulate erst von da ab beginnt, wo dem Chronisten Ordinations- und Todestage überliefert waren, und auch hier nur soweit, als er an eine solche Ueberlieferung sich halten konnte. Wo diese fehlte, hat er auch bei den folgenden Bischöfen die ursprüngliche Rechnung nach vollen Jahren befolgt, also (wenigstens bei den einzelnen Ansätzen) die Monate und Tage nicht mit veranschlagt. Entweder hat also Philocalus die Monate und Tage aus eigener Erfindung hinzugethan, oder er hat zwei Listen benutzt, eine nach vollen Jahren, eine andere nach Jahren, Monaten und Tagen. Die erstere Annahme ist unwahrscheinlich, da schon Eusebius wenigstens von Pontianus an eine Liste mit Jahren, Monaten und Tagen vorgefunden haben muss; folglich scheint nur die letztere übrig zu bleiben. Ist dies aber der Fall, so findet hiermit die oben als Möglichkeit hingestellte Annahme Bestätigung, dass unser jetziger liberianischer Text aus der Combination zweier Listen hervorgegangen sei, von denen die eine die Reihenfolge Clemens Anacletus, die andere die Reihenfolge Cletus Clemens bot. Wenn nun die erstere volle Jahre, dagegen die letztere übereinstimmend mit dem cat. Leon. Jahre, Monate und Tage enthielt, so würde sich die Verschiebung der Monate und Tage von Anacletus bis Soter einfach durch nachträgliche Einfügung des Anacletus erklären, und FP hätten dann (aus dem Kataloge vom Jahre 440) noch die ursprüngliche Ordnung der Ziffern bewahrt.

Auch Hort nimmt an, dass die Einfügung der Monate und Tage aus einer zweiten annähernd leoninischen Liste „in blinder numerischer Reihenfolge" erfolgt sei. Die Zeit dieser zweiten Operation ist nach ihm vielleicht nicht früher als 336.[1]) Dagegen setzt er voraus, dass die Einschiebung des Anacletus bereits früher und zwar gleichzeitig mit der Verschiebung der Jahre stattgefunden hat.

Richtig ist, dass die doppelte Verschiebung in umgekehrter Richtung, auch wenn die Verschiebung der Monate und Tage ebenfalls auf Rechnung des liberianischen Textes kommt, doch gewiss nicht gleichzeitig stattgefunden hat. Hat aber die Einschiebung des Anacletus Anlass zum Heraufrücken der Ziffern für die Monate und Tage gegeben, so lässt sich doch nicht annehmen, dass dieselbe Einschiebung umgekehrt auch Anlass für das Herabrücken der Ziffern für die Jahre gegeben hat. Es ist auch gar nicht abzusehen, warum die Verschiebung der Jahre nothwendig mit der Einfügung Anaclets zusammenhängen soll. Derselbe erhielt ebensoviel Jahre als für den leoninischen Cletus und den Anacletus der Kirchengeschichte überliefert waren, ann. XII. Dagegen lag gar kein Anlass vor, um dieser Einschiebung willen die Ziffer Arist's aus VIII in XIII, die Alexanders aus X in VII (VIII) u. s. w. zu ändern. Diese Erklärung wäre am Platze, wenn Anacletus die Ziffer Evarests, Evarest die Ziffer Alexanders u. s. w. erhalten hätten, wie dies bei den Monaten

1) Nach Hort hat sich die Verschiebung der Monate und Tage vom fünften bis zum neunten Bischofe erstreckt; die zehnte liberianische Zahl scheine aus der neunten (m. III d. VI aus m. III d. III) repetirt zu sein. Andererseits will er wieder die Möglichkeit offen lassen, dass sämmtliche Episkopate bis Lucius von dieser Verschiebung ergriffen worden seien. Beides erledigt sich durch obige Nachweise. Die Verschiebung hat sich vom fünften bis zum dreizehnten leoninischen Bischofe, aber nicht weiter erstreckt. Die Ziffer für den 10. liberianischen Bischof ist nicht aus der des 9. Bischofs repetirt, sondern entspricht der des 10. leoninischen Bischofs. Die Ziffern des 9., 10. und 11. Bischofs kommen in beiden Verzeichnissen sehr nahe überein; wahrscheinlich ist aber für den 10. Bischof die liberianische Ziffer m. III d. VI die ursprüngliche, während der 10. leoninische Bischof dieselbe Ziffer erhält wie der 11., m. IIII d. III.

und Tagen geschehen ist, so dass die Ziffern des 6.—11. liberianischen Bischofs den Ziffern des 6.—11. eusebianischen Bischofs entsprächen. Man würde dann für Anaclet ann. VIII wie in der Chronik des Eusebius, für Evarest ann. X u. s. w. erwarten. Da nun aber die Verschiebung der Jahre in umgekehrter Richtung stattgefunden hat, so bleibt nur übrig, auf jene Erklärung zu verzichten. Hier waltet schwerlich Absicht, sondern lediglich ein alter Schreibfehler ob. Die ann. XIII für Evarest sind einfach aus ann. VIII verschrieben, und dieser eine Fehler hat die übrigen nach sich gezogen, indem der Abschreiber nun bei der Fortsetzung seiner Arbeit die richtige Ziffer Evarest's bei seinem Nachfolger Alexander aus Nachlässigkeit repetirt, darnach die Ziffer Alexanders dem Xystus, die des Xystus dem Telesphorus, die des Telesphorus dem Hyginus, die des Hyginus dem Anicetus beilegte.

Die Vermuthung liegt nahe, dass der zweite Fehler bei Anicetus mit dieser Verschiebung zusammenhängt. In diesem Falle könnte man annehmen, dass Anicetus anfangs übersprungen und an falscher Stelle wiedereingefügt worden wäre. Die 4 Jahre des Hyginus wären dann dem Pius zugeschlagen, der mithin IV + XVI = XX Jahre erhielt, wogegen für den nachträglich wieder eingefügten Anicetus keine Ziffer mehr übrig war. Möglich bliebe aber auch eine einfache Nachlässigkeit, sei es eines früheren, sei es desselben Schreibers von dem die Verschiebung herrührt. Anicetus wäre aus blossem Versehen vor Pius gestellt worden. In diesem Falle sind die ihm in den Intervallen verrechneten ann. IIII, die ursprünglich dem Hyginus gehörten, auch in der Ziffer herzustellen, wogegen die Ziffer bei Pius ann. XX einfach Schreibfehler für ann. XV oder XVI wäre. Auch so würde sich das Verschwinden der dem Anicetus ursprünglich gehörigen Ziffer erklären.

Eine wesentlich abweichende Erklärung hat Erbes (Jahrbücher 1878 S. 740 ff.) zu geben versucht. Nach ihm hängt die Unterdrückung des Anicetus ebenso wie nach Hort mit der Einschwärzung des Anacletus zusammen.

Die Streichung sei erfolgt wegen der Zahl der Bischöfe, die nicht vermehrt werden durfte, wegen der Identität der Ziffer bei Anaclet und Anicet und wegen der Verwandtschaft der Namen. Die vacant gewordenen 12 Jahre des Anicet seien dem Hyginus übertragen, und dessen vacante 4 Jahre dem Pius zugelegt worden. Ein Späterer habe den Anicet und zugleich eine Amtsdauer von 4 Jahren vor Pius vermisst: daher habe er den Anicetus vor Pius mit 4 Jahren substituirt, den Pius, dessen 20 Jahre aus 4+16 entstanden waren, wieder auf 16 Jahre reducirt. Darnach seien im Felicianus die Ziffern des Hyginus und Anicet wieder umgestellt worden (Hyginus ann. IIII Anicetus ann. XI), obwohl die beiden beigesetzten Consulatsintervallen an ihrer Stelle blieben. Endlich habe man, wie die Kataloge des Augustin und des Optatus zeigen, die Verdoppelung des Cletus wieder beseitigt, den Anicetus jedoch (ebenso wie im Felicianus) an der falschen Stelle belassen. Diese letztere Textgestalt sei nicht wie ich annehme eine relativ ältere, sondern „eine absolut jüngere“, „eine naheliegende Correctur der im Liberianus bewahrten alten Textgestalt.“

Bei aller Anerkennung für den Scharfsinn, den Erbes hier wie anderwärts an den Tag legt, kann ich die von ihm gegebene Erklärung nur auf's Entschiedenste bestreiten. Vor allem ab ist sie schwerlich einfacher, als die von mir in der Chronologie S. 63 f. gegebene, die Erbes nicht ganz ohne Grund um ihrer Künstlichkeit willen unwahrscheinlich findet. Sodann, die supponirten 12 Jahre für Anicetus sind nirgends (ausser in dem Intervall der eusebianischen Chronik) bezeugt; alle anderen Zeugen geben ihm 11 Jahre. Ferner die Namen *'Ανέγκλητος* und *'Ανίκητος* konnte doch Niemand für identisch halten, am allerwenigsten wenn die Verdoppelung des Cletus und die Streichung Anicets gar schon der Chronik vom Jahre 234 auf Rechnung gesetzt wird; denn damals war das Griechische noch die officielle Sprache der römischen Kirche. Weiter der angeblich „absolut jüngere“ Ursprung der afrikanischen Kataloge ist trotz der Zuversichtlichkeit,

mit welcher Erbes ihn behauptet, keineswegs evident und hängt bei Erbes selbst lediglich an der Voraussetzung, dass die Verdoppelung Anaclets und die Streichung Anicets mit einander stehen und fallen. Die Schriften des Augustinus und Optatus, in welchen jene Kataloge enthalten sind (Augustin. ep. 55; Opt. de schism. Donat. II, 3), gehören, wie ich schon in der Chronologie (S. 60) erinnert habe, beide dem Ende des 4. Jahrhunderts an; die gemeinsame Quelle muss also noch älter sein, doch mindestens etwa gleichzeitig mit der liberianischen Chronik, in welcher uns zuerst die Verdoppelung des Anacletus begegnet. Dass der letztere Fehler gar schon auf Rechnung Hippolyts oder wer sonst der Verfasser der Chronik von 234 ist, gesetzt werden könne, muss ich aus Gründen, die noch weiter zur Sprache kommen werden, durchaus bestreiten (vgl. auch Chronologie S. 61). Aber was die Hauptsache bleibt: Erbes hat den Grund, warum Hyginus ann. XII statt ann. IIII erhält, noch ebensowenig durchschaut, als ich selbst ihn in meiner Chronologie durchschaut habe. Hängt aber der Ansatz: 'Hyginus ann. XII' mit der nachgewienen Verschiebung zusammen, so wird die ganze Beweisführung von Erbes mit einem Schlage hinfällig.

Im Gegentheil beweisen die afrikanischen Kataloge, dass die Umstellung des Anicetus und Pius älter ist als die Verdoppelung Anaclets. Letztere ist eingetreten, nachdem bereits die Verschiebung der Ziffern und in ihrem Gefolge die Umstellung Anicets stattgefunden hatte. Die Chronik des Philocalus, auf deren Rechnung die Verdoppelung Anaclets zu setzen ist, fand die übrigen Fehler bereits vor.

Bevor wir weiter gehen, ist zunächst der von Philocalus überlieferte Text sicher zu stellen. Die Mittel hierzu bieten uns die erst von ihm selbst hinzugefügten Consulgleichzeitigkeiten. Der eigenthümliche Umstand, dass er die Consuljahre zunächst ohne Unterbrechung von Petrus bis Anicetus berechnet hat, darnach aber bei Pius mit Unterdrückung von 8 (nicht 7, wie es in meiner Chronologie heisst) Consuljahren von Neuem zu rechnen beginnt,

nöthigt uns, bei der Prüfung seiner Ziffern den ersten Einschnitt bei Pius zu machen. Den zweiten Theil seiner Liste müssen wir bis zum Antritte des Pontianus erstrecken, mit welchem die genaueren Ueberlieferungen über die Depositions- resp. Ordinationstage der römischen Bischöfe beginnen. Von Pontianus bis Lucius, in dem dritten Theile seiner Liste, ist der Ansatz der Consulgleichzeitigkeiten bereits durch die überlieferten festen Daten bedingt. So erklären sich die auf 15 Jahre (236—250) erstreckten Intervallen für Fabian statt der in der Ziffer veranschlagten 14 Jahre einfach durch die ungefähr ein Jahr dauernde Sedisvacanz nach Fabians Tode. Für die früheren Bischöfe vor Pontian, wo noch keine näheren Angaben über Ordinations- und Todestage überliefert waren, müssen die beigesetzten Consulgleichzeitigkeiten unmittelbar zur Controle der Ziffern dienen.

Von Petrus bis Anicetus (inclusive) geben die überlieferten Ziffern die Gesammtzahl von 122 Jahren. Die Intervallen von 30—153 n. Chr. geben, wenn das Antrittsjahr des Petrus ausser Berechnung gelassen wird, 123 Jahre. Die Intervallen stimmen hier überall mit den Ziffern überein. Dass für Petrus 25 Jahre angesetzt, aber ein Intervall von 26 Jahren verrechnet (30—55 n. Chr.) ist, ist nur eine scheinbare Differenz. Wird nämlich bei Petrus das Antrittsjahr ausser Anschlag gelassen, so kommt auch der Intervall nur auf 25 Jahre zu stehen. Bei Alexander setzt der Intervall 8 Jahre (109—116) an; die Ziffer ist im cod. Vienn. ann. VII; aber im cod. Bruxell. ann. VIII, was wie bereits bemerkt, die richtige von L überlieferte Ziffer sein muss. Der von Mommsen und mir edirte Text ist hiernach zu berichtigen. Bleibt lediglich die Differenz bei Cletus, bei welchem in beiden Handschriften 'ann. VI' überliefert ist, während der Intervall sieben Jahre beträgt. Die Gesammtsumme der verrechneten Consulate zeigt, dass 'ann. VI' einfacher Schreibfehler für 'ann. VII' ist. In dem Abschnitte von Pius bis Urban (inclusive) beträgt, wenn Zephyrinus auf ann. XIX veranschlagt wird (Chronologie S. 63. 266), die Summe der Ziffern 85 Jahre; ebensoviel

beträgt die Summe der Intervallen von 146—230, Anfangs- und Endjahr (wie bei allen einzelnen Ansätzen seit Linus) mit eingerechnet. Die Ziffer ann. XIX für Zephyrin wird hierdurch sicher gestellt. Dagegen weicht hier die Verrechnung der Intervallen von den überlieferten Ziffern mehrfach in bemerkenswerther Weise ab. Pius erhält ann. XX, der Intervall beträgt aber (146—161) nur ann. XVI, also vier Jahre weniger. Umgekehrt beträgt die Ziffer bei Victor ann. VIIII, der Intervall ann. XII (186—197), bei Zephyrin beträgt die (zu ergänzende) Ziffer ann. XIX, der Intervall ann. XX (198—217). Der Ueberschuss in den Intervallen von Victor und Zephyrin (3 + 1 = 4) gleicht sich also mit dem Deficit bei Pius wieder aus. Der Grund dieser Differenz ist sicher nicht in ungenauer Eintragung, sondern in äusseren Einflüssen zu suchen. Der Ansatz Pius ann. XVI ergab sich uns schon oben als der möglicherweise ursprüngliche in der von L benutzten Liste. Jedenfalls steht er der anderweiten Ueberlieferung (ann. XV bei Eus. Chron., H. E., Hieron. etc.) näher. Wenn aber der Ansatz Pius ann. XX auch ursprünglich nur auf einem Schreibfehler beruhen sollte, so zeigt doch die Gesammtsumme der Ziffern, dass diese Zahl wirklich von Philocalus überliefert war. Das Intervall von 16 Jahren enthält demgemäss eine Reminiscenz an eine zweite, dem Chronisten vom Jahre 354 zugängliche Ueberlieferung. Ganz ebenso wird über die Differenzen bei Victor und Zephyrinus zu urtheilen sein. Die Ziffer Victor ann. VIIII, Zephyrinus ann. XVIIII sind unantastbar. Aber daneben kannte Philocalus eine anderweite Ueberlieferung, Victor ann. XII, Zephyrinus ann. XX. Die Ziffer XII für Victor findet sich auch in der Chronik des Eusebius, und ebensoviel verrechnet dieselbe Eusebius in der Kirchengeschichte (Severi VIIII — Elagabali I, 188—200) obwohl er dort dem Victor nur 10 Amtsjahre beilegt. Die Ziffer ann. XX für Zephyrinus ist wenigstens noch in dem cod. Petav. des Hieronymus enthalten, während die übrigen codd. die Ziffer ganz auslassen (Chronologie S. 20).

Lassen wir nun die aufgegrabenen Spuren einer anderweiten Ueberlieferung vorläufig auf sich beruhen, so können wir die ursprünglich von Philocalus gebotene Liste der Namen und Amtsjahre (Monate und Tage bleiben hier ausser Betracht) von Petrus bis Urban mit völliger Sicherheit folgendermassen herstellen:

Petrus	ann. XXV
Linus	ann. XII
Clemens	ann. VIIII
Cletus	ann. VII
Anacletus	ann. XII
Evarestus	ann. XIII
Alexander	ann. VIII
Xistus	ann. X
Telesphorus	ann. XI
Hyginus	ann. XII
Anicetus	ann. IIII
Zusammen:	ann. CXXIII

Pius	ann. XX
Soter	ann. VIIII
Eleutherus	ann. XV
Victor	ann. VIIII
Zephyrinus	ann. XVIIII
Calixtus	ann. V
Urbanus	ann. VIII
Zusammen:	ann. LXXXV

Gesammtsumme von Petrus bis Urban 123+85=208 Jahre.

Statt 208 Jahre standen unserem Chronisten aber von 30—230 n. Chr. nur 200 Jahre, oder wenn das Antrittsjahr des Petrus mitgerechnet wird, 201 Jahre zu Gebote. Die gewaltsame Ausmerzung von 8 Consulatsjahren (146—153) bei der Datirung des Amtsantrittes von Pius beweist, dass er sich genöthigt sah, seine eigene Rechnung, die 8 Jahre zuviel ergab, mit einer überlieferten Rechnung von 200 Jahren von Petrus bis Urban in Einklang zu setzen. Die acht überschüssigen Jahre werden grade ausgefüllt durch die sieben Jahre des Cletus und durch

die Einrechnung des Antrittsjahres des Petrus. Die Quelle kannte also nur einen der beiden Doppelgänger. Ihre Rechnung von 200 Jahren von Petrus bis Urban führt auf das Jahr 31 (inclusive) als Anfangsjahr zurück. Ihre Ziffern sind einfach die der vorstehenden Tabelle, nur mit Streichung des Cletus ann. VII.

Es ergiebt sich hieraus, dass Philocalus das Verzeichnis bereits in sehr fehlerhafter Gestalt vorgefunden hat. Obwohl dasselbe die Verdoppelung Anaclets noch nicht kannte, bot es doch schon den Fehler bei Evarest, ann. XIII statt ann. VIII, die Verschiebung der Jahre von Evarest bis Pius, die Voranstellung von Anicetus mit der Ziffer ann. IIII und die Ziffer ann. XX für Pius, welche also ursprünglich nicht, wie ich früher unter Zustimmung von Erbes annahm, aus IIII + XVI entstanden ist. Dagegen waren für Victor ann. VIIII, für Zephyrinus ann. XVIIII verrechnet.

Hiernach ist zunächst die Urliste, aus der jenes verderbte Verzeichnis hervorgegangen ist, mit völliger Sicherheit herzustellen:

Petrus	ann. XXV	Pius	ann. XV od. XVI
Linus	ann. XII	Anicetus	ann. . . . .
Clemens	ann. VIIII	Soter	ann. VIIII
Anacletus	ann. XII	Eleutherus	ann. XV
Aristus	ann. VIII	Victor	ann. VIIII
Alexander	ann. X	Zephyrinus	ann. XVIII
Xystus	ann. XI	Callistus	ann. V
Telesphorus	a. XII	Urbanus	ann. VIII
Hyginus	ann. IIII		

Es ergiebt sich, dass die ursprünglich überlieferte Ziffer für Cletus oder Anacletus wirklich ann. XII war, wie Eusebius H. E. und Hieronymus übereinstimmend bieten. Die von dem Chronisten für den Doppelgänger eingeschwärzten ann. VII beruhen wohl nur auf einem alten Schreibfehler, den L freilich bereits vorfand. Ursprünglich waren in allen Listen, mochte der Mann nun *Κλῆτος* oder *Ἀνέγκλ*[illegible] heissen, ann. XII überliefert. Eine Aus-

nahme macht lediglich die Chronik des Eusebius, welche ann. VIII, also 1 Jahr mehr als der Chronist von 354 für seinen eingeschwärzten Doppelgänger berechnet. Ob hierin etwa eine weitere Spur einer zweiten von Philocalus benutzten Liste enthalten sei, muss vorläufig ausser Betracht bleiben.

Zählt man nun die überlieferten Jahre der wieder hergestellten Grundliste zusammen, so ergiebt die Summe derselben 142 oder 143, je nachdem man den Pius auf ann. XV oder ann. XVI veranschlagt. Da nun der ursprüngliche Katalog von Petrus bis zum Tode des Eleutherus 150 Jahre gezählt hat, so würden hiernach für Anicetus als ursprüngliche Ziffer nur 7—8 Jahre übrig bleiben. Aber nach einstimmiger Ueberlieferung werden ihm sonst 11 Jahre zugezählt. Dies würde aber eine Summe von 153 bis 154 Jahren bis Eleutherus ergeben.

Dass der Katalog im Wesentlichen der der Kirchengeschichte ist, haben wir bereits gesehen. Die Differenzen bestehen im ersten Theile bis Eleutherus lediglich darin, dass Xystus, Telesphorus und Soter, vielleicht auch Pius, je ein Jahr mehr als in der Kirchengeschichte erhalten. Denn für Eleutherus, dem die Kirchengeschichte ann. XIII statt ann. XV giebt, war die letztere Ziffer ursprünglich überliefert, gesetzt auch, Eusebius hätte in einer anderen Quelle wirklich ann. XIII gefunden. Im zweiten Theile von Victor bis Urbanus giebt die Kirchengeschichte dieselbe Summe von 41 Jahren wie die alte Quelle der lateinischen Chronik: die ganze Differenz besteht hier darin, dass Victor bei Eusebius ein Jahr mehr, Zephyrinus ein Jahr weniger erhält.

Schwerlich liegt den verschiedenen Ziffern eine Verschiedenheit der chronistischen Rechnung zu Grunde. Wir haben es wohl einfach mit handschriftlichen Varianten zu thun, wie sie überall vorkommen. Die Ziffern Xystus ann. XI (st. X) und Soter ann. VIIII sind uns auch sonst überliefert; erstere in der Chronik des Eusebius (so die Ziffern, aber das Intervall = ann. X), letztere ebenfalls in

der Chronik des Eusebius (im Intervall, aber die Ziffern = ann. VIII), bei Synkellos und Nikephoros.

Das Resultat der bisherigen Untersuchung ist also dieses, dass die von Philocalus bereits in verderbter Gestalt vorgefundene und bearbeitete Liste jedenfalls auf dieselbe Urliste mit der in der Kirchengeschichte benutzten zurückgeht.

Eine weitere Vergleichung mit Hieronymus und dem leoninischen Kataloge zeigt, dass auch hier die gleiche Urliste zu Grunde liegt.

Urliste des Philocalus.		Hieronymus.		Leoninus.
Petrus	ann. XXV		ann. XXV	ann. XXV
Linus	ann. XII		ann. XI	ann. XI
Clemens	ann. VIIII	{Cletus	ann. XII	ann. XII
Anacletus	ann. XII	{Clemens	ann. VIIII	ann. VIIII
Evarestus	ann. VIII		ann. VIIII	ann. VIIII
Alexander	ann. X		ann. X	ann. X (XII)
Xystus	ann. XI		ann. X	ann. X
Thelesphorus	ann. XII		ann. XI	ann. XI
Hyginus	ann. IIII		ann. IIII	ann. IIII
Pius	ann. XV (XVI)		ann. XV	ann. XVIIII (XVIII)
Anicetus	ann. XI		ann. XI	ann. XI
Soter	ann. VIIII		ann. VIII	ann. VIIII
Eleutherus	ann. XV		ann. XV	ann. XV
Victor	ann. VIIII		ann. X	ann. X (XV)
Zephyrinus	ann. XVIIII		ann. XVIII	ann. XVIII
Calixtus	ann. V		ann. V	ann. V
Urbanus	ann. VIII		ann. VIIII	ann. VIIII

Sieht man von der Umstellung des Clemens und Cletus (Anacletus) ab, so haben wir bei Hieron. ganz dieselbe Liste, nur dass Linus, Xystus, Telesphorus, Soter je ein Jahr weniger, Evarestus, Victor, Urban je ein Jahr mehr erhalten. Die Liste des Hieronymus ist die der Kirchengeschichte; eigenthümlich ist ihm nur, dass Linus ein Jahr weniger, Evarest und Urban ein Jahr mehr erhalten. Der leoninische Katalog endlich (catal. Hormisd. FP) geht offenbar auf dieselbe Ueberlieferung wie der des Hieronymus zurück, nur dass bei Pius die Ziffer verderbt, bei Soter die philocalianische Ziffer erhalten oder hergestellt ist. An der Identität der allen diesen Katalogen zu Grunde liegenden Urliste ist kein Zweifel mög-

lich. Zu ihrer Herstellung haben wir uns um der 150 Jahre bis Eleutherus willen, bei Xystus, Telesphorus, Pius, Soter an die um je eine Ziffer niedrigeren Ansätze der Kirchengeschichte zu halten. Die Berechnung der 150 Jahre von Petrus bis Eleutherus war ursprünglich diese, dass die 25 Jahre des Petrus von der neronischen Christenverfolgung (64 n. Chr.) rückwärts gerechnet, das Anfangsjahr des Petrus also auf 39 u. Z. fixirt war. Rechnen wir nun nach chronistischer Sitte den Antritt des Linus von dem auf das Todesjahr des Petrus folgenden Jahre (65 u. Z.) an, so kommen wir mit dem Tode des Eleutherus auf das Jahr 189, welches die Kirchengeschichte (Commodi X) noch ganz richtig überliefert. Der älteste Katalog ist also unter Victor, c. 190 oder wenige Jahre später verfasst. Seine Fortsetzung ist bis zum Tode des Urbanus in der Kirchengeschichte, bei Hieronymus und in der Urliste des Philocalus wesentlich übereinstimmend überliefert. Die Gesammtzahl betrug 41 Jahre, von 189—230 u. Z. Bis hierhin ging ursprünglich die von Philocalus benutzte, in der Chronik vom Jahre 234 oder in einer Fortsetzung derselben bis Lucius (+ 253) vorgefundene Liste. Dieselbe hat von Petrus bis Urban 200 Jahre berechnet, also (in Folge der Zurückdatirung des römischen Antrittsjahres für Petrus auf 30 oder 31 n. Chr.) 9 Jahre mehr als die ursprüngliche Ueberlieferung, welche bis Urban nur 191 (= 150 + 41) Jahre zählte. Dagegen bekommt Philocalus gar 208 Jahre heraus, muss also, um mit den ihm überlieferten 200 Jahren auszukommen, 8 Jahre in den Consulgleichzeitigkeiten unterdrücken.

Bis hierher ist die Herstellung der ältesten Ueberlieferung mit an Gewissheit gränzender Wahrscheinlichkeit zu erreichen. Unsicher dagegen sind die weiteren Spuren, welche auf eine anderweite, von Philocalus benutzte Ueberlieferung weisen. Wir hatten gesehen, dass die Verdoppelung Anaclets wahrscheinlich auf Combination zweier Kataloge beruhe, von denen der Eine die Ordnung Clemens Anacletus, der Andere die Ordnung Cletus Clemens

enthielt. Wir hatten es weiter wahrscheinlich gefunden, dass der eine dieser Kataloge nur volle Jahre, der andere Jahre, Monate und Tage erhielt, und zwar für die Monate und Tage dieselbe, aber durch die Einschwärzung Anaclets in L in Unordnung gebrachte Ueberlieferung wie die jüngeren lateinischen Kataloge. Aber über die Herstellung des zweiten Kataloges sind nur unsichere Vermuthungen möglich. Wir haben schwerlich ein Recht, die leoninischen Ziffern für die Jahre ohne Weiteres zu substituiren, da dieselben da und dort theils verderbt, theils emmendirt sein können. Aber auch auf der anderen Seite können Verderbnisse eingerissen sein. Bei Cletus muss Philocalus ann. VII vorgefunden haben; dies ist aber wahrscheinlich nur Schreibfehler für ann. XII. Die Einfügung von Cletus ann. VII ist nun aber auch die einzige Veränderung, welche er in den überlieferten Ziffern der alten Chronik vorgenommen hat, obwohl sich mit Hilfe eines Kataloges wie des des Hieronymus oder des Leoninus leicht genug das Richtige hätte herstellen lassen. Die einzigen Spuren einer zweiten Liste enthalten ausser den 7 Jahren für Cletus die dem Pius, Victor und Zephyrinus abweichend von den Ziffern zugewiesenen Intervallen. Die früher als möglich hingenommene Auskunft, den Ansatz Pius ann. XX einfach als Schreibfehler für ann. XVI zu nehmen, war uns im weiteren Verlaufe der Untersuchung abgeschnitten worden. So gewiss hier ursprünglich ein blosser Schreibfehler obgewaltet hat, so gewiss hat doch unser Chronist die falsche Ziffer schon vorgefunden. Wenn er nun trotzdem nur 16 Jahre Intervall berechnet, dafür aber die Intervallen bei Victor und Zephyrin grade um die bei Pius unterdrückten 4 Jahre erhöht, so haben wir dafür oben einen äusseren Anlass vermuthet und angenommen, dass in den dem Pius, Victor, Zephyrinus zugewiesenen Intervallen der Einfluss einer zweiten Quelle, welche Pius ann. XVI, Victor ann. XII, Zephyrinus ann. XX ansetzte, zu spüren sei. Durch die leoninischen Ziffern erhalten diese Ansätze allerdings keine sichere Bestätigung. Doch sind die letzteren bei Pius und

Zephyrinus verderbt. Ersterer, der bald ann. XVIIII, bald ann. XVIII oder XVII in den Handschriften zugewiesen erhält (Chronologie S. 99) könnte auch in den jüngeren lateinischen Katalogen ursprünglich ann. XVI gehabt haben. Für Victor bieten die Handschriften des cat. Hormisd. statt ann. X vielmehr ann. XV, was sehr leicht aus ann. XII verderbt sein kann. Bei Zephyrinus ist die Herstellung der ursprünglichen Ziffer bei der Menge von Varianten (ann. VII, VIII, VIIII, XVI, XVII, XVIII; vgl. Chronologie a. a. O.) nur vermuthungsweise möglich; ann. XX wird gegenwärtig von keiner Handschrift geboten, obwohl es die ursprüngliche Ziffer des Hieronymus gewesen zu sein scheint. Dagegen wurde bereits oben bemerkt, dass die Chronik des Eusebius für Cletus (Anacletus) ann. VIII, für Victor (übereinstimmend mit der Rechnung der Kirchengeschichte) ann. XII bietet. Letztere Ziffer begegnet uns auch bei Synkellos und Nikephoros. Zephyrin hat in der Kirchengeschichte ann. XVIII, in den jüngeren griechischen Katalogen ann. XVIIII, in der Chronik des Eusebius ann. XII (Intervall ann. XIII). Die für diesen Bischof ursprünglich überlieferte Ziffer ist ebenso wie die Ziffer für Pius (s. o.) augenscheinlich von besonders starken Verderbnissen betroffen worden.

Die vorhandenen Spuren reichen nicht aus, um die zweite Quelle der liberianischen Chronik vollständig wiederherzustellen. Vielleicht wird selbst ihre ursprüngliche Existenz Manchem problematisch scheinen. Wer, wie ich selbst noch in der Chronologie, die Verderbnisse der Monate und Tage bei Anacletus resp. Evarest bis Eleutherus den jüngeren lateinischen Katalogen auf Rechnung setzt, wird im Voraus geneigt sein, auch die Differenzen zwischen Ziffern und Intervallen bei Pius, Victor und Zephyrinus aus Schreibfehlern bei Wiedergabe der Ziffern zu erklären. Aber gegen diese Annahme spricht, auch abgesehen von allen anderweiten, dagegen angeführten Gründen, vornehmlich das Verhältniss der Gesammtsumme der Consuljahre zu der Gesammtsumme der Ziffern einerseits für den Abschnitt von Petrus bis Anicetus, anderer-

seits für den Abschnitt von Pius bis Urban. Grade die Summe der Intervallen muss aber bei jeder methodischen Untersuchung immer zur Controle der Ziffern dienen, während jeder Versuch, die Ziffern im Einzelnen nach den beigesetzten Intervallen zu corrigiren, sobald man dabei die Gesammtsumme ausser Acht lässt, zu willkürlichen, jedes objectiven Haltes entbehrenden Aenderungen führen muss.

Die Annahme einer zweiten Quelle bleibt also immer die wahrscheinlichere. Nur mit allem Vorbehalte versuche ich im Folgenden vermuthungsweise eine Wiederherstellung, mit Hilfe der jüngeren Kataloge.

Petrus	ann. XXV m. I d. VIIII (XIIII?)
Linus	ann. XII m. IIII d. XII
Cletus	ann. VII m. XI d. XII
Clemens	ann. VIIII m. II d. X
Evarestus	ann. VIII m. X d. II
Alexander	ann. X m. VII d. II
Xystus	ann. X m. II d. I
Telesphorus	ann. XI m. III d. XXI
Hyginus	ann. IIII m. III d. III
Pius	ann. XVI m. IIII d. VI
Anicetus	ann. XI m. IIII d. III
Soter	ann. VIIII m. VII (III) d. XXI
Eleutherus	ann. XV m. III d. II (m. VI d. V?)
Victor	ann. XII m. II d. X
Zephyrinus	ann. XVIIII m. VII d. X
Calistus	ann. V m. II d. XI
Urbanus	ann. VIII m. XI d. XII

Die Summe der Jahre würde 191 geben, ein Jahr weniger als bei Hieronymus, aber grade soviel, als in der Chronik des Eusebius, sowie in der von der Kirchengeschichte benutzten Liste verrechnet waren: der Anfang der Rechnung war also das Jahr 39 n. Chr. Monate und Tage müssen auch bei dieser Rechnung ausser Ansatz bleiben; wir hätten also anzunehmen, dass auch diese zweite Liste ursprünglich nach vollen Jahren arrangirt

war. Ich wiederhole jedoch, dass auf diese Wiederherstellung kein sicherer Verlass ist. Genug, dass die ursprüngliche Liste trotz aller Verderbnisse, welche die liberianische Chronik betroffen haben, noch mit völliger Sicherheit sich wiederherstellen lässt. Diese Wiederherstellung liefert den Beweis, dass bis auf Eleutherus eine und dieselbe Urliste allen späteren Katalogen zu Grunde liegt. Die Geschichte der successiven Textverderbnis im Laufe der Jahrhunderte, und der verschiedenen Verzweigungen der bald hier bald dort verderbten Listen zu verfolgen, hat für den Historiker nur ein untergeordnetes Interesse. Soviel wir sehen, hat die Chronik vom Jahre 234 eine schon vielfach verderbte Liste gegeben, da die grosse Verschiebung der Jahresziffern von Alexander an auf ihre Rechnung kommt. Dagegen enthielt sie noch keine Monate und Tage. Die Ergänzung der letzteren wird schwerlich früher erfolgt sein, als bis die genauere Ueberlieferung der Ordinations- und Todestage für die Bischöfe seit Pontianus in diesem Abschnitte des Katalogs eine Berechnung der Monate und Tage ermöglichte und den Wunsch einer Ergänzung in dieser Beziehung auch für den älteren Theil des Verzeichnisses rege machte. Dies ist frühestens zur Zeit des Stephanus geschehen, als man die Liste der Chronik von 234 bis auf Lucius den Amtsvorgänger des Stephanus fortsetzte, vielleicht aber erst ein Beträchtliches später.

Bei der Ausmittelung der Urliste bis auf Eleutherus haben wir bisher auf die Chronik des Eusebius nur gelegentlich Rücksicht genommen. Nehmen wir bei Eleutherus 15 Jahre als ursprünglich überliefert an, so weichen in diesem Abschnitte die Ziffern der Chronik von denen der Kirchengeschichte nur bei Petrus, Linus, Anacletus, Xystus ab. Die Summe der Intervallen von Petrus bis zum Tode des Eleutherus beträgt 147, die Summe der Ziffern 142 Jahre. Stellen wir bei Petrus statt ann. XX vielmehr ann. XXV her (Chronologie S. 9), so beträgt die Summe der Ziffern 149 Jahre, nur ein Jahr weniger als die älteste Ueberlieferung bot. Der Ansatz Xystus ann.

XI statt ann. X begegnet uns auch in der Quelle der Chronik von 234, muss also vorläufig intact bleiben.

Sonach handelt es sich nur um die Abweichungen bei Linus und Anacletus. Ersterer erhält in der Chronik ann. XIIII statt ann. XII, letzterer ann. VIII statt ann. XII. Unter Zustimmung von Hort und Harnack habe ich nun die Ziffern der Kirchengeschichte für die ursprünglichen erklärt. Das Ergebnis vorstehender Untersuchung hat dieses Urtheil bestätigt. Denn wir fanden, dass die für die Kirchengeschichte, Hieronymus und die Chronik von 234 vorauszusetzende gemeinsame Urliste wirklich 'Linus ann. XII, Anacletus ann. XII' geboten haben muss. Den von Anacletus ann. XII unterschiedenen 'Cletus ann. VI' erklärten wir hier erst von Philocalus intrudirt und fanden, dass die ursprünglich von diesem Chronisten überlieferte Ziffer für Cletus nicht ann. VI, sondern ann. VII gewesen sein muss. Da diese Ziffer sehr nahe an die Ziffer der eusebianischen Chronik herankommt, so liegt die Vermuthung nahe, dass hier ein noch näher auszumittelndes Verwandtschaftsverhältnis stattfinde. Indessen hatte sich diese Vermuthung zunächst nicht weiter verfolgen lassen; jedenfalls ergab es sich als das Wahrscheinlichste, dass die Angabe ann. VII lediglich durch einen (von Philocalus schon vorgefundenen) Schreibfehler aus ann. XII verderbt sei.

Dagegen ist neuerdings Erbes in seinen Untersuchungen zu einem entgegengesetzten Ergebnisse gekommen. Derselbe bietet allen Scharfsinn auf, um die Ziffern der eusebianischen Chronik als die ursprünglichen zu erweisen (Jahrbücher 1878 S. 730 ff.) Er bemerkt mit Recht, dass wenn wie die Chronik ansetzt, das Jahr 2055 Abrahams (39 u. Z.) das Anfangsjahr des Petrus sei, die überlieferten 25 Jahre seines römischen Bisthums im J. 2080 Abrahams (64 u. Z.) ablaufen. Nun setzt aber Eusebius sonderbar den Tod des Petrus erst 2083 Abr. (67 u. Z.), den Antritt seines Nachfolgers Linus aber schon 2082 Abr. (66 u. Z.). Die Verschiebung des Todesjahrs des Apostelfürsten von 64 auf 67 u. Z. setzt Erbes auf des Eusebius eigene Rechnung: seine Quelle werde von dem richtigen

Datum der neronischen Verfolgung, also von 2055 bis 2080 gerechnet, den Antritt des Linus also 2081 = 65 u. Z. verzeichnet haben. Soweit gut. Nun findet aber Erbes weiter, dass nach der Rechnung 65 + 14 + 8 + 9 (also wenn man die in der Chronik überlieferten Amtsjahre des Linus, Anacletus und Clemens hinzu addirt) der Tod des Clemens grade ins Jahr 95, der Antritt Evarests ins Jahr 96 n. Chr. falle. Eben mit einer neuen Untersuchung über Flavius Clemens beschäftigt, welche die Identität des Consuls mit dem Bischofe beweisen sollte, fand er die Uebereinstimmung der emendirten Rechnung mit dem für den Consul überlieferten Todesjahre (96 u. Z., unmittelbar nach Ablauf seines Consulats) so überraschend, dass er dieselbe sofort auf ein überliefertes Datum zurückführte und hierin die willkommenste Bestätigung der von ihm vertheidigten Clemens-Hypothese erblickte. Eusebius habe in der Chronik die richtige Ueberlieferung verdeckt; seine Ziffern würden auf 96 für den Tod des Clemens führen; dieses Jahr sei aber bereits seinem Nachfolger Evarestus zugetheilt.

Die Clemens-Hypothese ist nun auch der Grund, warum Erbes die Ziffern der Chronik für ursprünglich, die der Kirchengeschichte (und der übrigen Zeugen) für absichtlich verändert erklärt. Die Liste der Kirchengeschichte 'Linus ann. XII. Anacletus ann. XII. Clemens ann. VIIII' sei nur eine willkürliche Auswahl aus der liberianischen Chronik oder vielmehr aus der von dem Kirchenhistoriker angeblich benutzten Quelle, der Fortsetzung der Chronik Hippolyts bis zum Tode des Lucius (253). Eusebius habe in einem mit unserem Liberianus wesentlich identischen Texte schon die Verdoppelung Anaclets, und die Ziffern 'Cletus ann. VI. Anacletus ann. XII' vorgefunden, also auch die Rechnung von 30 n. Chr. an und den Amtsantritt des Linus im Jahre 56. Indem er nun aber den Tod des Petrus auf 67, den Antritt des Linus auf 68 geschoben habe, seien in jener (zweiten) Liste 12 Jahre überflüssig geworden. Eusebius hätte also statt 'Cletus ann. VI' vielmehr 'Anacletus ann. XII' streichen müssen. Da

er ferner den Linus statt 66 n. Chr. in der Chronik erst 68 n. Chr. ansetzte, seien zwei Jahre überflüssig geworden, und hieraus habe sich weiter die Reduction der 14 Jahre des Linus auf 12 Jahre ergeben. Stelle man nun den Cletus mit 6 Jahren wieder her, so komme man von 68 u. Z. ab durch Addition der Jahre des Linus, Cletus und Clemens = + 12 + 6 + 9 genau auf die von Erbes gewünschte Ziffer für den Tod des Clemens = 95 u. Z. Aber auch der Liberianus soll wider Willen für die Identität des Bischofs Clemens mit dem Consul zeugen. Auch er setze den Antritt Evarest's, der in Wahrheit der unmittelbare Nachfolger des in L fälschlich um eine Stelle vorgeschobenen Clemens sei, genau auf das Jahr 96 u. Z. Sein Ansatz 'Cletus ann. VI' statt der in der Chronik überlieferten ann. VIII erkläre sich aber daraus, dass Philocalus auch die Monate und Tage, welche von 68 bis 95 genau 2 Jahre betrügen, mit in Anschlag gebracht, und dafür dem Cletus zwei Jahre genommen habe. Den 'Anacletus ann. XII' aber habe er eigends eingefügt, um die Lücke von 56—68, welche durch die Zurückdatirung des Linus von 65 auf 56 und durch die Verkürzung der 14 Jahre des Linus auf 12 Jahre entstanden sei, wieder auszufüllen. Dieser Einfügung sei schliesslich, wie schon erwähnt ist, Anicetus zum Opfer gefallen, um die Zahl der überlieferten Bischöfe und die Summe der überlieferten Ziffern nicht zu überschreiten.

So scharfsinnig diese Auseinandersetzung auch ist, so sehe ich mich doch leider in dem Falle, sie durchaus bestreiten zu müssen. Dass die Verwirrung bei Anicetus mit der angeblichen Einschiebung von 'Anacletus ann. XII' nicht von Ferne zusammenhängt, hat sich bereits gezeigt. Wir haben weiter gesehen, dass in unserem Liberianus die Ziffer VII statt VI für Cletus herzustellen ist, womit sich die Reflexionen, mit welchen Erbes die angebliche Reduction von VIII auf VI empfehlen möchte, von selbst erledigen. Wir haben endlich gesehen, dass in dem von Philocalus vorgefundenen Text, mag der in der Chronik von 234 überlieferte Name nun Cletus oder wie mir das

Richtige scheint, Anacletus gelautet haben, für diesen Bischof wirklich 12 und weder 6 noch 7 noch 8 Jahre verrechnet waren.

Aber auch abgesehen hiervon ist schon der Ausgangspunkt der ganzen Argumentation trügerisch. Die angeblich von der „Clemenshöhe“ sich eröffnende Aussicht ist in Wahrheit eine fata morgana. Dass unser Liberianus in seinem Ansatze Evarestus 96 u. Z. ein festes Datum für den Tod des Clemens bewahrt haben soll, wird auch abgesehen davon, dass Clemens hier gar nicht als Vorgänger Evarests erscheint, schon dadurch widerlegt, dass sämmtliche Consulgleichzeitigkeiten von Petrus bis Urban lediglich durch Rechnung gefunden worden sind. Feste Data sind vor der Verbannung Pontians nach Sardinien (235) nirgends überliefert. Vollends die angebliche Zerlegung der zwei dem Cletus vermeintlich abgezogenen Jahre in Monate und Tage scheitert schon daran, dass die Monate und Tage in diesem ganzen Abschnitte der Liste sonst nirgends mit verrechnet sind, und doppelt willkürlich ist es, die Monate und Tage grade nur für 68—95, also nur für Clemens, Cletus, Anacletus in Rechnung zu stellen, dagegen für Petrus und Linus ausser Betracht zu lassen.

Aber auch an den dem Eusebius zugeschriebenen Manipulationen ist nur so viel richtig, dass dieser, wie sich noch weiter bestätigen wird, in verschiedenen Quellen einen doppelten Ansatz für Petrus vorgefunden hat, in der einen die Jahre 39—64, in der andern die Jahre 42—67. Dagegen ist schon dafür absolut kein Beweis zu erbringen, dass er in der Kirchengeschichte neben der Liste seiner Chronik auch noch die liberianische Liste mit der Verdoppelung des Cletus und der (nach obigen Ergebnissen immerhin älteren) Rechnung von 30 n. Chr. an vorgefunden, und aus dieser eine willkürliche „Auswahl“ vorgenommen haben soll. Von einer dritten Berechnung der 25 Jahre des Petrus findet sich bei Eusebius nicht die leiseste Spur; aber auch die Substitution des Cletus ann. VI für den von Eusebius angeblich mit Unrecht aus

L aufgenommenen Anacletus ann. XII und die ganze Rechnung 68 + 12 + 6 + 9 = 95 ist lediglich von Erbes selbst vorgenommen, um bei seinem vermeintlichen festen Datum für den Tod des Clemens anzulangen, ganz abgesehen davon, dass trotz dieser künstlichen Bemühungen die Rechnung noch immer um ein Jahr zu früh eintrifft. Meine von Erbes für seine Zwecke verwerthete Bemerkung in der Chronologie S. 18, dass Eusebius eine „mit unserem Liberianus wesentlich verwandte Liste" vorgefunden habe, bezieht sich nur auf den Abschnitt von Pontianus an. Für die früheren Bischöfe dagegen bot ihm seine Quelle wie wir oben gesehen haben, eine ungleich reinere, von den Verderbnissen nicht blos des Liberianus selbst, sondern auch der Chronik von 234 noch freie Ueberlieferung. Wir haben, wie ich wiederholt constatiren muss, vor unserer liberianischen Chronik für die Verdoppelung des Cletus nicht die leiseste Spur; auch ihre Quelle, die Chronik vom Jahre 234 enthielt sie nachweislich noch nicht [1]. Auch nachher findet sie sich lediglich in solchen Documenten, die wie Pseudotertullians carmen adv. Marcionem, der felicianische Katalog und die jüngeren Texte des liber Pontificalis unbestreitbar von unserem Liberianus abhängig sind, dagegen noch nicht in den afrikanischen Katalogen, welche doch sonst dieselbe theilweise verderbte Liste wie Philocalus noch erhalten haben. Sowenig aber wie die afrikanischen Kataloge, sowenig hat Eusebius die Chronik vom Jahre 354 benutzt. Während die von den ersteren vorausgesetzte Quelle mit dem Liberianus mindestens etwa gleichzeitig ist, so ist die Kirchengeschichte bekanntlich dreissig Jahre früher geschrieben. Hiermit ist aber für die von Erbes gegebene Erklärung auch die letzte Möglichkeit abgeschnitten.

Aber auch die angebliche Reduction des Linus von

1) Die „Nachhilfe", welche Erbes (1878 S. 735) mir angedeihen lassen will, indem er die Verdoppelung Anaclets schon dem Hippolyt zutrauen möchte, muss ich dankend zurückweisen. Schon die Gesammtsumme der in der Chronik von 234 verrechneten 200 Jahre leidet dies nicht.

ann. XIIII auf ann. XII, welche Eusebius in der Kirchengeschichte vorgenommen haben soll, ist höchst unwahrscheinlich. Denn der falsche Ansatz für den Tod des Petrus 67 n. Chr = 2083 Abr. findet sich schon in der Chronik, nicht erst in der Kirchengeschichte; folglich hat Eusebius auch nicht um dieses Ansatzes willen die 14 Jahre um 2 Jahre gekürzt. Diese Annahme ist aber weiter auch mit den eignen Voraussetzungen von Erbes nicht in Einklang zu bringen. Denn nach ihm hat ja der Kirchenvater die 12 Jahre einfach in seiner zweiten Quelle gefunden, was beiläufig bemerkt, ganz richtig sein wird. Welcher Rechnung zu Liebe aber der liberianische Chronist oder sein Gewährsmann die angeblich überlieferten 14 Jahre des Linus um 2 Jahre gekürzt haben soll, ist gar nicht ersichtlich. Nach der Darstellung von Erbes kommt es heraus, als hätte jener die durch Zurückverlegung des Linus entstandene Lücke durch Verkürzung seiner Amtsjahre noch absichtlich um 2 Jahre erweitert, um sie grade durch Anaclet mit 12 Jahren wieder ausfüllen zu können. Und ausserdem soll er dem Cletus völlig unmotivirter Weise ebenfalls 2 Jahre genommen haben, während es doch umgekehrt weit näher gelegen hätte, um die Zeit von 56—65 auszufüllen, die entsprechenden Bischofszeiten mit derselben Willkür zu erhöhen, mit welcher er nach Erbes die Jahre des Hyginus von 4 auf 12, des Pius von 16 auf 20 erhöht haben soll.

Es leuchtet ein, dass man mit derartigen, wenn auch noch so scharfsinnig ausgedachten Vermuthungen den Boden objectiver Kritik unter den Füssen verliert. Das ganze so kunstreiche aber auch so luftige Hypothesengewebe ist aber lediglich aus der vorgefassten Meinung herausgesponnen, dass der Tod des Clemens 96 u. Z. ein überliefertes Datum gewesen sein müsse. Aber Erbes muss ja selbst zugeben, dass weder Eusebius noch Philocalus um dieses angeblich feste Datum noch gewusst habe. In der Chronik wird der Tod des Clemens auf 2110 Abr. = 94 n. Chr., in der Kirchengeschichte auf Trajani III. = 99 n. Chr., von Philocalus gar schon auf 76 n. Chr. (Ves-

pasiano II et Tito) gesetzt. Die ursprüngliche in der Chronik des Eusebius zu Grunde liegende Rechnung, welche Erbes wieder herzustellen sucht, würde auch wenn sie mit dem Tode des Clemens richtig im Jahre 96 eintraf, doch noch keineswegs beweisen, dass dieses Jahr als festes Datum überliefert war. Es kann recht gut wie alle andern Jahreszahlen durch Rechnung gefunden, das Zusammentreffen mit dem Todesjahre des Consuls also rein zufällig sein. Den Beweis dafür liefert Erbes zum Ueberflusse selbst, indem er in seiner Abhandlung über die Chronologie der antiochenischen und alexandrinischen Bischöfe (Jahrbücher 1879, S. 468 f.) für die Chronik des Eusebius vielmehr eine Quelle statuirt, welche den Anfang des römischen Episkopates des Petrus auf 2058 = 42 n. Chr., den Tod des Clemens übereinstimmend mit der Kirchengeschichte auf 2115 Abr. = 99 n. Chr. gesetzt habe. Es ist nun aber eins der bleibendsten Resultate seiner scharfsinnigen Kritik, dass diese in der That noch nachweisbare Quelle gerade bis zum Amtsantritte des Victor gegangen, also c. 190 oder bald nachher verfasst worden ist. Schon diese alte Quelle, so müssen wir jetzt weiter folgern, hat also von dem angeblichen überlieferten Datum für den Tod des Clemens nichts mehr gewusst. Angenommen nun auch, was wir oben wahrscheinlich fanden, und später noch weiter erörtern werden, Eusebius habe (neben jener alten Chronik noch) eine (zweite) Papstliste gehabt, deren Rechnung mit 39 u. Z. begann, so fragt sich doch einmal, ob jene Liste genau die Ziffern der Chronik bot, und zum Andern, ob sie wirklich für Clemens ein festes Datum überliefert hat. Da diese Liste, wie wir gesehen haben, ursprünglich (ebenfalls) von Petrus bis Eleutherus ging, so müsste damals, als sie verfasst wurde, in der römischen Kirche noch eine sichere geschichtliche Erinnerung an die Identität des Bischofs mit dem Consul und an sein Todesjahr 96 n. Chr. erhalten gewesen sein. Wie konnte dann aber jene alte Chronik dieses wichtige Datum um volle drei Jahre verschieben? Und wie erklärt es sich, dass, abgesehen von jener problematischen Spur, alle und jede

Erinnerung an den Consul-Bischof und an sein ächtes Todesjahr erloschen ist? Die Erwägungen, durch welche Erbes die absichtliche Verdunkelung seines Andenkens in der Folgezeit plausibel machen will (1878, S. 704 ff.), sind doch zu subjectiv, als dass darauf irgend welcher Verlass wäre.

Fällt aber die Voraussetzung von Erbes, dass der Tod des Consul-Bischofs 96 u. Z. als festes Datum überliefert war, so fällt zugleich aller und jeder Grund, die Ansätze der Chronik 'Linus ann. XIIII, Anacletus ann. VIII' für ursprünglicher, als die Ansätze der Kirchengeschichte 'Linus ann. XII, Anacletus ann. XII' zu erklären. Im Gegentheile sind die letzteren auch anderweit, und soviel wir sehen ganz unabhängig, bezeugten Ziffern einfach die der Urliste aus der Zeit Victors. Die Abweichungen der Chronik bleiben also einer besonderen Untersuchung vorbehalten.

Natürlich haben auch die Ansätze der Kirchengeschichte für die ältesten Bischöfe „seit Petrus" ebensowenig Anspruch auf wirkliche Geschichtlichkeit, wie die berühmten, für Petrus verrechneten 25 Jahre. Erst von Xystus oder Telesphorus an dürfen wir eine geschichtliche Erinnerung voraussetzen. Der Märtyrertod des letzteren (frühestens 135, spätestens 137) steht als historische Thatsache fest: an eine sichere Ueberlieferung der Amtszeiten ist jedenfalls für seine Vorgänger nicht zu denken (Chronologie S. 145 f. 263). Die Ziffern derselben verdanken ihren Ursprung also einem chronistischen System. Für Petrus bis Eleutherus waren zusammen 150 Jahre verrechnet; davon kamen von der neronischen Verfolgung ab 125 Jahre für die 12 Bischöfe nach Petrus, folglich blieben für diesen selbst 25 Jahre, der sechste Theil der Gesammtsumme übrig. Auch sonst pflegt in derartigen Listen der erste in der Reihe die Durchschnittszahl seiner Nachfolger um das Doppelte zu übertreffen. Für die sechs Bischöfe seit Telesphorus waren geschichtlich 64—65 Jahre überliefert; blieben also für die sechs ersten Nachfolger des Petrus 60 oder 61 Jahre, durchschnittlich 10 Jahre für jeden. Die beiden nächsten Nachfolger des Petrus erhalten zusammen ungefähr ebensoviel

Jahre wie der Apostel, 12 + 12 = 24 Jahre; der Ueberschuss war den zwei nächsten Bischöfen wieder abzuziehen, wogegen die beiden letzten der Sechs jeder seine 10 Jahre erhalten.

Höher hinauf als bis auf Eleutherus lässt sich das älteste Papstverzeichniss schwerlich verfolgen. Allerdings hat neuerdings Erbes (1879, S. 629 flg.) den interessanten Versuch gemacht, ein noch älteres Stück, welches bis zum Amtsantritt des Anicetus gegangen sei, auszuscheiden. Er beruft sich dafür auf die Thatsache, dass in dem Consulverzeichnisse „der liberianischen Chronik“ zum Jahre 161 ganz einzig bemerkt ist: 'a Gajo Julio Caesare usque ad duos Augustos anni (var. consules) sunt CCXLIII' (Mommsen über den Chronographen des Jahres 354, p. 661). Da nun auch das Kaiserverzeichniss des Eusebius ursprünglich nur bis zur Regierungszeit des Antoninus Pius, bis zu welchem allein ausser den Jahren auch Monate und Tage verzeichnet seien, sich erstreckt habe, so scheine zu folgen, dass das Kaiserverzeichniss bei Eusebius und das Consulverzeichniss der liberianischen Chronik einst nur bis 161 reichten, und also in einer Quelle verbunden waren. Dieses Datum erinnere aber weiter an die Thatsache, dass im Liberianus der Bischof Pius unter ganz eigenen Umständen gerade auf 146—161 gesetzt sei. Die beigefügte Notiz 'fuit temporibus Antonini Pii' sei ganz richtig, obwol sie mit den Angaben des Chronisten bei den vorhergehenden Bischöfen übel stimme. Hieraus glaubt nun Erbes schliessen zu dürfen, dass die erste Recension des Papstverzeichnisses gerade bis 161 reichte, d. h. bis zu derselben Zeit, in welcher Hegesippus unter Bischof Anicetus in Rom über die römischen Bischöfe sich eigends erkundigt habe (Eus. H. E. IV, 11. 22). Diese ältere Darstellung werde auch die Ansätze der römischen Bischöfe noch richtig geboten haben, während dieselben in der Chronik von 192 bereits durchgehends verschoben worden seien.

Um von der letzteren Behauptung hier abzusehen, so gehen wir auch sonst erhebliche Bedenken bei. Zwar die

Summe der Jahre von Petrus bis Pius würde sich mit dem Endtermine 161 n. Chr. vereinigen lassen. Wenn man den Anfang der Rechnung auf 39 n. Chr. verlegt, so würden von 39—161 zusammen 122 Jahre verrechnet sein, nur ein Jahr weniger, als die liberianische Chronik in ihrer jetzigen Gestalt für die Zeit von 30—153 (Petrus bis Anicetus) verrechnet. Die einzelnen Bischofsjahre würden sich herstellen lassen, wenn man möglichst an die höchsten überlieferten Ziffern sich hielte, insbesondere ausser Anaclet mit 12 Jahren auch Evarest schon mit 13 Jahren ansetzte, was freilich beides gegen die Voraussetzung von Erbes läuft. Aber es ist höchst unwahrscheinlich, dass schon das älteste Papstverzeichnis nicht blos Kaiser-, sondern auch Consulgleichzeitigkeiten gegeben hätte und dass die in der Chronik von 354 für die Zeit bis 161 überlieferten Consulfasten bereits in der Quelle mit der Bischofsliste verbunden gewesen sein sollen. Zudem hilft die ganze Annahme nichts, da die angeblich mit 161 endigende Bischofsliste nach ihrer Rechnung von 122 Jahren von Petrus bis Pius gar nicht dieselben Consulgleichzeitigkeiten wie sie jetzt im Liberianus überliefert sind, beigeschrieben haben könnte. Noch bedenklicher ist der weitere Umstand, dass ja nicht, wie man nach jener Voraussetzung erwarten müsste, in der liberianischen Chronik von Petrus bis Pius richtig fortgerechnet ist, sodass der Irrthum erst bei dem Nachfolger des Pius, 161 u. Z. einträte. Im Gegentheile, um Pius 146—161 ansetzen zu können, sind vorher 8 Jahre getilgt. Gesetzt also, das Consulverzeichnis hätte sich, wie Erbes annimmt, ursprünglich bis 161 erstreckt, so ist doch das Papstverzeichnis sowenig ununterbrochen bis dahin fortgeführt, dass die erste Rechnung vielmehr schon mit 153 abgebrochen, die zweite mit 146 begonnen ist. Philocalus mag irgendwo die Notiz gefunden haben, dass der Bischof Pius ein Zeitgenosse des „gleichnamigen“ Kaisers war und davon den äussern Anlass entnommen haben, die überschüssigen 8 Jahre seiner Rechnung grade an dieser Stelle zu unterdrücken. Aber ein altes bis 161 sich erstreckendes Bi-

schofsverzeichnis wird durch den mit der vorhergehenden Rechnung nicht stimmenden Ansatz für Pius in keinem Falle erwiesen. Aber auch abgesehen von dem Allen ist der ganze Ausgangspunkt der Beweisführung hinfällig. Denn das Consulverzeichnis, welchem Erbes die obige Notiz zum Consulate der beiden Augusti entnimmt, hat mit der liberianischen Chronik nicht das Mindeste zu thun, sondern stammt aus einem ganz anderen Werke her, einer zur Zeit Justinians verfassten ravennatischen Chronik, welche nur zufällig in der Wiener Handschrift der liberianischen Chronik enthalten ist. Die ächten liberianischen Fasten enthalten jene Notiz nicht.

Verlockender, aber dennoch irreführend ist die Wahrnehmung, dass sich in unserem Liberianus noch eine Spur einer alten Chronik aus dem Jahre 194 erhalten zu haben scheint. Am Schlusse der liberianischen Weltchronik lesen wir in dem computus annorum (bei Mommsen p. 643) folgende Notiz: 'ab Agrippa [70 n. Chr., dem letzten Judenkönige] usque ad L. Septimium Severum Urbis consulem [194] anni sunt $\overline{\text{V}}$DCCCLXX. Item a Severo usque ad Aemilianum et Aquilinum coss. [249] anni sunt LVII. Ab Aemiliano et Aquilino usque ad Diocletianum IX et Maximinianum VIII coss. [304] anni sunt LV. A Diocletiano IX et Maximiniano VIII usque ad Optatum et Paulinum consules [334] anni ∞. XVII.' Mommsen bemerkt hierzu (p. 586) „Da die Chronik die 'congregationes temporum a constitutione mundi usque ad hodiernum diem' verheisst, so ist sie geschrieben im J. 334, oder vielmehr bis dahin fortgeführt. Denn allem Anschein nach lag dem Schreiber eine ältere Chronik vor, die mit oder um 194 schloss, und die er fortsetzte, indem er in seinem Consulverzeichnisse Seite für Seite fortzählte und so 55 + 55 + 30 nach einander zu der ihm vorliegenden Totalsumme hinzuthat." In dieser Chronik glaubt nun Erbes (Jahrbücher 1879, S. 624 ff.) eben jene alte Quelle wieder zu entdecken, aus welcher auch das alte unter Victor verfasste Papstverzeichniss entnommen sei, und welche, wenn auch nicht die (von ihm überhaupt

angezweifelte) Chronik des Theophilos selbst, so doch eine auch schon von Theophilos im 3. Buche ad Autolycum benutzte Chronographie gewesen sein soll.

Es ist klar, dass die Angabe „von Agrippa bis zum (2.) Consulate des Severus = 5870 Jahre“ verderbt ist. Offenbar hat hier, wie schon Mommsen richtig erkannte, ursprünglich gestanden: „Von Agrippa bis zum Consulate des Severus 123 (124) Jahre, von der Schöpfung bis zum Consulate des Severus 5870 (5880) Jahre.“ Die wieder sehr scharfsinnige Argumentation von Erbes hält sich nun zunächst daran, dass in den der ausgezogenen Stelle vorhergehenden Worten für die Zeit von der Schöpfung bis Cyrus anni $\overline{\text{IIII}}$DCCCCXVI, für die Knechtschaftszeit der Juden seit dem Exil (die Perserherrschaft) anni CCXXX, für die Macedonierherrschaft anni CCLXX, für die eigenen Könige der Juden seit Abschüttelung des macedonischen Joches bis auf Agrippa anni CCCXLV angesetzt sind. Die 4916 Jahre bis Cyrus sollen nun genau der Rechnung des Theophilus entsprechen, die (ad Autolyc. III, 25) bis Ende des Exils im 2. Jahre des Darius 4954 Jahre zählt. Indem nun Erbes mit des Vignoles (Chronologie de l'histoire Sainte II, 599) und Otto (zur Stelle) in den Worten *τελειουμένων οὖν ν' ἐτῶν γίνεται Κῦρος βασιλεὺς Περσῶν* die Ziffer *ν'* in *λ'* ändern, und die 30 Jahre, von deren Vollendung hier die Rede sei, in den 70 Jahren des Exils einbegreifen will, sodass der Rest durch die 38 Regierungsjahre des Cyrus und die zwei ersten Jahre des Darius ausgefüllt werde (30 + 38 + 2 = 70), zieht er von den 4954 Jahren, welche Theophilus bis zum Anfange des Exils rechnet, 38 Jahre ab, und gewinnt damit 4916 als das zweite Jahr des Cyrus. Diese Ziffer stimme aber genau mit den 4916 Jahren, welche die liberianische Weltchronik bis Cyrus verrechne. Von da ab ergebe die Rechnung 4916 + 230 + 270 + 345 + 124 + 57 (55) + 55 + 30 = 6017 (vielmehr 6027) Jahre. Nun biete aber die Chronik vom Jahre 354 „für den Ansatz des Cyrus“ zweimal statt 4916 vielmehr 4841. Emendire man nun die 270 Jahre macedonischer Herrschaft in 170 Jahre (c. 330—

160 v. Chr.), so erhalte man folgenden Ansatz: 4841 + 230 + 170 + 345 + 124 = 5710 bis zum Jahre 194; die räthselhafte Zahl 5870 aber erkläre sich einfach, wenn man zu 194 noch 160 Jahre addire, also 194 + 160 = 354, d. h. das Datum für die Abfassung unserer Chronik. Der Chronist habe mithin die Totalsumme „unwillkürlich auf seine Zeit visirt". Die beiden Data für die Zeit bis Cyrus, 4916 und 4841, gingen auf zwei verschiedene Quellen zurück; beiden läge aber die Rechnung des Theophilus zu Grunde: denn auch die durch den zweiten Ansatz erreichte Totalsumme 5870 erkläre sich nur, wenn man 354 von 5516, d. h. der von Theophilus für die Zeit bis Christus verrechneten Summe in Abzug bringe. Die weiteren Consequenzen, welche Erbes aus der Beschaffenheit der von ihm aufgegrabenen Quelle für das angeblich in ihr bearbeitete Papstverzeichniss von 192 oder 194 ziehen will, können um so mehr hier auf sich beruhen, da ich leider wieder in der Lage bin, das Fundament seiner ganzen Argumentation zerstören zu müssen.

Zunächst entspricht der Ansatz 4916 für Cyrus keineswegs der Rechnung des Theophilus. Die Emendation der ἔτη ν' in λ', welche Otto nach des Vignoles empfiehlt, ist völlig unmöglich, da der Zusammenhang nothwendig fordert, den Ablauf der III, 25 genannten Anzahl Jahre, nach welchen Cyrus König geworden sei, auf das Ende des Exils zu beziehen, also nicht ἔτη λ', sondern ἔτη ο' zu emendiren. Theophilus hat ganz einfach Cyrus und Darius vermischt, und das zweite Jahr des Cyrus mit dem zweiten Jahre des Darius gleichgestellt, woraus sich alsbald auch der weitere Umstand erklärt, dass das einemal vom Tode des Cyrus, das anderemal vom Königthum des Cyrus bis zum Tode des Marc Aurel 741 Jahre verrechnet werden (ad Autolyc. III, 27 und 28). Die 38 Jahre, welche dem Cyrus statt 30 Jahren fälschlich beigelegt werden (wol wieder in Verwechselung mit Darius, welcher 36 Jahre regierte), sind in die 741 Jahre mit eingeschlossen, die vom Ende des Exils (4954 nach Adam) bis zum Tode Marc Aurels (5695 nach Adam) laufen, und

es ist schlechterdings kein Grund vorhanden, sie doppelt zu verrechnen, das einemal vor, das anderemal nach dem Exil.

Aber auch mit der Weltchronik von 334 ist Erbes in einer Weise umgesprungen, die sich nur aus unzureichender Beschäftigung mit derselben erklärt. Ich behalte mir vor, an einem andern Orte specieller auf dieselbe zurückzukommen und namentlich die vielfach verderbten Ziffern der Schlussrechnung ins Reine zu bringen. Hier genüge die Bemerkung, dass die Ziffer 4841 nirgends in der Chronik die Zeit des Cyrus, sondern die Zeit bezeichnet, die von Adam bis zum Anfange des Exiles verflossen ist. Die Ziffer 4916 ($\overline{\text{IIII}}$DCCCCXVI) ist aus 4911 ($\overline{\text{IIII}}$DCCCCXI) verderbt, 4911 aber ergibt sich durch Addition von 4841 + 70 als der Endpunkt des Exils, welcher nach der Rechnung des Chronisten mit dem ersten Jahre des Cyrus zusammenfällt. Von zwei ineinandergeschobenen Rechnungen zweier verschiedener Quellen ist ebenso wenig die Rede, wie von der angeblichen schon an sich höchst unwahrscheinlichen Hindeutung auf das Jahr 354 durch die „räthselhafte“ Ziffer 5870. Von letzterer 5516 abzuziehen ist schon darum unmöglich, weil gar nicht 5516, wie Erbes will, sondern 5513 (5695—182) die Ziffer für den nach Theophilus von Adam bis Christus verflossenen Zeitraum ist. Vielmehr ist statt $\overline{\text{V}}$DCCCLXX einfach $\overline{\text{V}}$DCCCLXXX und für ∞ XVII einfach $\overline{\text{VI}}$XXII zu lesen, wie sich durch Addition der Ziffern einerseits bis Severus (4911 + 230 + 270 + 345 + 124) andererseits bis zum Consulate des Optatus und Paulinus (5880 + 57 + 55 + 30) ergiebt. Der auffällige Umstand endlich, dass bei dieser Rechnung die Geburt Christi statt ins Jahr 5500 vielmehr ins Jahr 5686 gesetzt zu sein scheint, erklärt sich daraus, dass wenigstens für die letzten Ansätze der Schlussrechnung, die von Cyrus bis zum Jahre 194 und von da weiter zum Jahre 334 führen, eine nichtchristliche Quelle benutzt ist, deren Rechnung von den Ansätzen der im Uebrigen der Weltchronik zu Grunde liegenden Chronik Hippolyts vom Jahre 235 völlig unab-

hängig ist. Mithin kann schlechterdings keine Rede davon sein, dass jene allerdings bis zum Jahre 194 reichende zweite Quelle ein Papstverzeichnis, vollends gar die sowohl von Eusebius als vom Chronisten des Jahres 354 benutzte Liste enthalten habe.

Die Spuren der sogenannten Grundschrift des Hexateuchs in den vorexilischen Propheten des Alten Testaments.

Von

Lic. Karl Marti,
Pfarrer in Buus (Baselland).

Der gegenwärtige Stand der Pentateuchkritik spricht einer Untersuchung über die Spuren der sogenannten Grundschrift des Hexateuchs in den vorexilischen Propheten des Alten Testaments jedes positive Resultat ab und scheint daher die Uebernahme einer solchen Aufgabe als einer schon von vorn herein gelösten zu verbieten, gilt es doch in Deutschland und in den Niederlanden für die Mehrzahl der alttestamentlichen Theologen, die sich über die Frage nach dem Alter der sogenannten Grundschrift haben vernehmen lassen, als ein feststehendes Ergebniss der Kritik der letzten zehn Jahre, dass die „Grundschrift" später als die Propheten aufgezeichnet ist, und dass folglich in letztern keine Spuren eines viel späteren Machwerkes zu finden sind. Wir haben daher, wenn wir nichts desto weniger die ganze Frage nach dem Alter der „Grundschrift" einer erneuerten Prüfung bedürftig und werth halten, die Gründe zu solch einer Beurtheilung darzulegen und damit uns den Boden zu einer solchen Untersuchung zu schaffen.

Am besten wird dieses geschehen können, wenn wir in Kürze die Entstehung der Graf'schen Hypothese, nach

welcher eben die sogenannte Grundschrift den spätesten Bestandtheil des Hexateuches bildet, uns vergegenwärtigen und uns hierauf die Frage vorlegen, ob die zur Befestigung der Graf'schen Annahme vorgebrachten Gründe wirklich in der Weise zwingend sind, dass sie die Möglichkeit eines Andersseins ausschliessen und damit das Suchen von Spuren der „Grundschrift" in den vorexilischen Propheten als erfolglos verurtheilen. Zwar muss schon hier angemerkt werden, dass es weder unsere Aufgabe, noch Absicht sein kann, die Argumente im Einzelnen zu prüfen, sondern dass wir es lediglich damit zu thun haben, den Werth derselben im Allgemeinen zu beurtheilen und abzuschätzen.

A. Die Graf'sche Hypothese.

I. Kurzer Ueberblick über die Geschichte der Graf'schen Hypothese.

K. H. Graf ist der erste, der, nachdem schon in den Dreissigerjahren George und Vatke ähnliche Anschauungen vertreten hatten, in ausführlicher Weise die gesetzlichen Abschnitte der mittelpentateuchischen Bücher: Ex. 12, 1—28. 43—51. 25—31. 35—40. Lev. 1—27. Num. 1. 1—10. 28, 15. 16. 17 (theilweise). 18. 19. 28—31. 35, 16—36. 13 als nachdeuteronomische Bestandtheile des Hexateuchs zu erklären versucht hat (cf. in K. H. Graf, die geschichtlichen Bücher des alten Testaments, Leipzig 1866, die erste Abhandlung: Die Bestandtheile der geschichtlichen Bücher von Gen. 1., bis 2 Reg. 25 p. 1—113). Als Zeitpunkt der Entstehung dieser geschichtlichen Theile und ihrer Vereinigung mit den übrigen im Hexateuch befindlichen Quellen stellte er die Zeit der Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens unter persischer Oberhoheit c. 450 auf. Dagegen hielt er noch immer die geschichtlichen Theile der sogenannten Grundschrift, welcher bis dahin auch die gesetzlichen, nun von ihm ausgeschiedenen Stücke zugetheilt wurden, für die Grundlage und die ältesten Bestandtheile des Hexateuchs.

Im Jahre 1868 bewies hierauf Riehm aus Anlass seiner Recension des Graf'schen Werkes in den Studien und Kritiken 1868 2. Heft p. 350—379, dass ohne Aufgeben aller bisher gehandhabten Grundsätze in der Quellenscheidung des Pentateuchs die geschichtlichen Abschnitte der „Grundschrift“ nicht zu trennen seien von der levitischen Gesetzgebung der mittelpentateuchischen Bücher. Die Kraft der vorgebrachten Argumente war so stark, dass selbst Graf denselben sich nicht entziehen konnte, und dass auch Kuenen (De Godsdienst van Israël tot den ondergang van den joodschen Staat. Tweede Deel. Haarlem 1870. Bl. 202) sie anerkannte. Die einzige Rettung für die Hypothese lag daher für Graf noch allein in der weiteren Annahme, dass auch die geschichtlichen Stücke der Grundschrift in die Zeit nach dem Exil zu versetzen seien. Diesen Schritt that Graf, ohne die in seinem ersten Werke: die geschichtlichen Bücher des A. Ts. für deren Alter angeführten Gründe als unhaltbar nachgewiesen zu haben, in einem Aufsatz des Archiv's für wissenschaftliche Erforschung des A. Testaments, herausgeg. von Adalb. Merx IV. Heft 1869 p. 466—477: die sogenannte Grundschrift des Pentateuchs, in dem er bloss die Gewöhnung als der Annahme, die ganze sogenannte Grundschrift bilde den jüngsten Bestandtheil des Pentateuchs, entgegenstehend bezeichnete. In seiner ersten Abhandlung cf. die geschichtl. Bb. des A. Test. p. 7, führt er als Beweise für die vordeuteronomische Existenz der geschichtlichen Abschnitte der „Grundschrift“ manche Stellen aus dem Deuteronomium an, die damals ihm eine Bekanntschaft mit der „Grundschrift“ zu erweisen genügten. Ich stelle hier die hauptsächlichsten derselben zusammen, indem ich diejenigen, deren von Graf angenommene Grundstelle in den vier ersten Büchern des Pentateuchs seither anderen Quellen als der „Grundschrift“ zugerechnet worden sind, nicht anmerke, sondern nur diejenigen aufführe, die auch für unsere Untersuchung ihren Werth behalten. Man vergleiche Deut. 4, 46. 28, 69 mit Num. 27, 12 (20, 27), Deut. 32, 49 und 34, 1, 8 (diese deuteronomi-

schen Stellen gehören der „Grundschrift“ an), wozu Graf a. a. O. p. 7 bemerkt: „Die für die deuteronomischen Reden von dem Verfasser angenommene Localität passt offenbar nicht genau zu der schon vorher vorhandenen Erzählung, wenn sie auch daraus entnommen ist,“ ferner cf. Deut. 26, 5. 6. 7. den Bericht über die Bedrückung des Volkes in Aegypten, mit Ex. 1, 7. 14. 2, 23 f.; Deut. 10, 6 mit Num. 20, 28 f.; Deut. 10, 1 mit Ex. 25, 10 ff.; Deut. 1, 22—25 mit Num. 13, 1—27, bes. 1, 22 mit Num. 13, 2; Deut. 2, 16 mit Num. 14, 35 und Deut. 3, 23—29 mit Num. 27, 12—23. Mögen auch unter diesen Stellen wegen der Differenz in der Angabe der Todesstätte Aharons (Mosera im Deut. und der Berg Hor in Num.), wegen der Unsicherheit der Quellenscheidung im Kundschafterbericht Num. 13 und wegen der Verschiedenheit des Berichts über die Bestellung Josua's zum Nachfolger Mose's, Deut. 10, 6; 1, 22—25 und 3, 23—29 von weniger Belang sein, so bleiben doch die übrigen Stellen für uns wichtig, über dieselben vergleiche man unten. Wie sich Graf diese Schwierigkeiten gelöst dachte, hat er bei Erweiterung seiner Hypothese nicht aufgeklärt.

In dieser erweiterten Gestalt fand die Hypothese bald neue Anhänger. Bis vor Kurzem ist der Holländer Kuenen der eifrigste Vertheidiger derselben gewesen durch die Darstellung der Geschichte des Gottesdienstes in Israel mit Zugrundelegung der Graf'schen Hypothese (de godsdienst van Israël 1869 und 1870), worin er die Hypothese geschichtlich allseitig zu befestigen suchte. Ihm folgte mit dem Versuch einer literar-historischen Begründung der Strassburger A. Kayser (das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen. Strassburg 1874). Siegesgewiss traten hierauf Bernh. Duhm (die Theologie der Propheten. Bonn 1875) und Wellhausen (die Composition des Hexateuchs in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1876 Heft III. p. 392 bis 442. Heft IV. 531—602. 1877 III. 407—479) für die Hypothese auf, indem sie dieselbe als unzweifelhaft richtig hinnahmen. Letzterer hat diesen Standpunkt auch

in der von ihm bearbeiteten vierten Ausgabe der Bleek'schen Einleitung in's Alte Testament festgehalten und ist ganz neuerdings in dem bis jetzt erschienenen ersten Bande seiner Geschichte Israels (Berlin 1878 I.) als der entschiedenste Kämpfer für die nun mit Fug und Recht auch nach seinem Namen zu benennende Graf-Wellhausen'sche Hypothese aufgetreten. Dieser erste Band, der eine Kritik der Quellen liefert, läuft im Grossen und Ganzen auf nichts anderes hinaus als auf eine Darstellung der Gestaltung der alttestamentlichen Quellen, wie sie sich nach Annahme dieser Hypothese ergiebt. Neben dieser bedeutendsten Begründung der Graf-Wellhausen'schen Hypothese sucht noch von Zeit zu Zeit Kuenen in der „Theologisch Tijdschrift“ (cf. 1877. 5. Stuck bl. 465 bis 496 Bijdragen tot de Critiek van Pentateuch en Jozua. I. De aanweijzing der vrijsteden in Joz. XX. II. De stam Manasse; 6. Stuck bl. 545—566 III. De uitzending der verspieders. [In dem Jahrgang 1878 sind noch zwei Abhandlungen in der Zeitschrift von ihm erschienen, die erste im März- und die andere im Maiheft. Beide waren mir nicht erhältlich, letztere handelt von „de godsdienstige vergadering bij Ebal en Gerizim“]) an einzelnen Abschnitten des Hexateuchs die nachexilische Zeit der Grundschrift nachzuweisen. Die von den Gegnern der Hypothese geschriebenen Abhandlungen hier schon einzeln anzuführen, ist um so weniger nöthig, als dieselben mit Ausnahme jenes Aufsatzes von Riehm meist unbeachtet, oder doch ohne irgend welchen Einfluss auf die Gestaltung der Hypothese gewesen sind.

II. Die Begründung der Graf'schen Hypothese.

Dass neben den Gründen für die spätere Abfassung es auch solche für eine frühere gebe, ist von manchen verschwiegen, von Kuenen aber zugegeben worden, wenn er allerdings auch sich Mühe giebt, dieselben als blos scheinbare nachzuweisen: Theol. Tijdschrift 1877 III. De uitzending der verspieders p. 545 f.: „Der Streit . . . . .

dauert noch allzeit fort. Wohl gewinnt die Ansicht von K. H. Graf nun auch in Deutschland Boden, aber auch die Priorität der sogenannten „Grundschrift“ findet noch ihre Vertheidiger. Für einen Theil mag dies aus der Macht der Tradition zu erklären sein, für einen andern Theil mag es doch auch in den Texten seinen Grund haben. Wenn diese überall eben deutlich und undoppelsinnig den späteren Ursprung der priesterlichen Stücke in's Licht stellten, wie sollte dann — um nur diesen einen zu nennen — ein Mann wie Nöldeke sie noch immer vor das Deuteronomium setzen können? Wirklich giebt es Pericopen, die uns in Verwirrung bringen könnten, weil sie beim ersten Ansehen Zeugniss abzulegen scheinen für die traditionelle Auffassung, die wir doch überwiegender Gründe wegen preisgegeben haben.“

In solchen zweifelhaften Abschnitten hilft sich dann Kuenen mit Annahme von späteren Zufügungen, wie z. B. Deut. 1, 39, wo es allerdings höchst auffällig ist, dass LXX den charakteristischen Zusatz aus Num. 14, 31, welchen Vers Kuenen ganz der „Grundschrift“ zutheilen zu müssen glaubt, ursprünglich noch nicht hat, oder von Glossen oder von haggadischen Einfügungen, wie z. B. Num. 32, 6—15 „een stuck haggada en wel van de paraenetische soort“ sein soll wegen der Beziehungen zu Num. 13 und 14, welche Capp. theilweise zur „Grundschrift“ gehören.

Wir lassen diese und ähnliche Wegräumungen der Schwierigkeiten auf sich beruhen und sehen uns nun die „overwegende redenen“ im Allgemeinen an, indem wir uns fragen, ob dieselben wirklich von vornherein ein Präjudiz gegen unsere Untersuchung liefern können, und ob daher die allfälligen Spuren als Glossen oder haggadische Stücke oder auf irgend eine andere Weise wegzuwischen seien.

a) Die cultusgeschichtliche Begründung.

Die Hauptbegründung der Hypothese ist von Graf an auf das archäologische Gebiet verlegt worden. Dadurch dass das Deuteronomium in manchen Beziehungen mit dem Gesetz von Q (ich nehme von nun an diese Bezeichnung mit Q an; Wellhausen hat dieselbe aufgebracht, um das Buch als quatuor foedera continens zu bezeichnen, und Kuenen stimmt bei; sie ist deshalb zu empfehlen, weil sie ohne jedes Präjudiz für die kritische Stellung gebraucht werden kann und nicht wie die Bezeichnung A, B u. s. w. zu Verwechslungen Anlass giebt. Den Jehoviten nennen wir ebenfalls mit Wellhausen JE als Composition von J (Jahvist) und E (den sog. zweiten Elohisten) und den Deuteronomiker Dt.) nicht übereinstimmt, wurde man zu der Unterscheidung der Zeit beider Gesetze geführt, und nachdem man durch die Auffindung der Zeit Josia's als der mit dem Deuteronomium übereinstimmenden fast allgemeine Anerkennung erlangt hatte, stellte man den allgemeinen Satz auf: Ein Gesetz ist erst dann als vorhanden anzusehen, wenn seine Grundsätze der Zeit entsprechend sind und ihre Ausführung nachweisbar ist. Zu diesem allgemeinen Satze fügte sich dann der Untersatz: Die Anschauungen und Gesetze von Q können erst nach dem Exil als vorhanden und ausgeführt nachgewiesen werden. Hieraus folgte der Schluss: Also kann das Gesetz von Q erst nach dem Exile vorhanden gewesen sein.[1])

---

1) Um den Vorwurf, bei der Zusammenfassung der cultusgeschichtlichen Argumente nicht einen Hauptgrund Kuenen's und bes. Wellhausen's u. s. w. bei Seite gelassen zu haben, nämlich den: Q sei nur als Weiterbildung der von Dt. gelegten Basis zu begreifen, von uns fern zu halten, müssen wir hier darauf aufmerksam machen, dass dieser Grund, wenn auch derselbe immer und immer wieder bei der cultusgeschichtlichen Begründung der Hypothese cf. in J. Wellhausen, Geschichte Israels I. die Geschichte des Cultus, betont wird, für unsere Untersuchnng unter die Rubrik der religionsphilosophischen Begründung fällt, wo über denselben gehandelt wird.

Nehmen wir daher vor der Hand an, jener Obersatz habe wirklich seine Richtigkeit und sehen nach, ob die Gesetze in Q in der nachexilischen Zeit zur Ausführung kamen.

1. Dass Q fortwährend einen genauen Unterschied zwischen Priestern und Leviten macht, ist anerkannt. Hierzu wurde nun die Behauptung gefügt, dass eine solche Trennung von Leviten und Priestern erst vom Chronisten gemacht werde, indem er aus den deuteronomischen הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם Leviten und Priester habe entstehen lassen. Ob schon in früherer Zeit sich eine strenge Unterscheidung von Leviten und Priestern finde oder nicht, ist hier ohne Belang. Wichtig allein bleibt uns, ob sich eine solche Trennung bei dem Chronisten vorfindet, und da ist zuerst auffällig, dass gerade die Chronik eine Anzahl von Stellen aufweist, in denen nach richtiger Lesart, wie Curtiss (the levitical priests p. 190—227. 1877) nach Prüfung einer grossen Menge von Handschriften nachgewiesen hat, sich eben die deuteronomische Zusammenstellung von הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם ohne וְ findet: 1 Chron. 9, 2. 2 Chron. 5, 5. 23, 18. 30, 27. Esra 10, 5. Neh. 10, 29. 35. 11, 20. Mag dieser Gebrauch gegenüber den andern Stellen, in welchen das וְ steht, besonders wenn trotz Curtiss das Uebergewicht der Zeugen in 2 Chron. 5, 5. 23, 18. Esr. 10, 5. Neh. 11, 20 für die Copula spricht, als unbedeutend erscheinen, und mag man an mancher Stelle versucht sein, diese Verbindung blos als asyndetische Nebeneinanderstellung zu fassen, so wird dasselbe an der Stelle 2 Chron. 30, 27 dadurch verboten, dass mit solchem vermeintlichen Aufheben eines Widerspruchs die Chronik eines andern mit Q beschuldigt würde, da sie dann ebenfalls die Thätigkeit der Priester und Leviten nicht in der von Q gebotenen Weise auseinanderhielte. Es wird nämlich Num. 6, 22 ff., welches Stückchen trotz dem Bedenken von Kayser (a. a. O. p. 80) nur Q angehören kann, dem Aharon und seinen Söhnen das Sprechen des Segens über das Volk anbefohlen, während bei der Annahme eines Asyndeton dies 2 Chron. 30, 27 (cf. dazu wegen des

Ausdrucks לִמְעוֹן קָדְשׁוֹ לַשָּׁמַיִם Deut. 26, 15) auch von den Leviten erzählt würde. Und wenn auch einfach nach der Meinung des Chronisten alle Priester Leviten sind, aber nicht alle Leviten Priester, so ist eine solche Anschauung bei Q unmöglich und die Anlehnung an den Sprachgebrauch von Dt. höchst auffallend. Es bleibt also unter allen Umständen eine Incongruenz der Chronik mit Q, und es darf daher in Beziehung auf Uebereinstimmung in Sachen der Priester und Leviten mit Q die Chronik nicht in Anspruch genommen werden (vgl. hiezu S. J. Curtiss: De aaronitici sacerdotii atque thorae elohisticae origine, Lipsiae 1878 p. 32—40, in welchem Abschnitt die Frage behandelt ist, ob die Chronik dieselbe Ansicht über das aaronitische Priesterthum vertrete, wie die mittelpentateuchischen Bücher.).

2. Nach Neh. 10, 33 beträgt die Abgabe der Tempelsteuer den dritten Theil eines Šeḳels, während nach Ex. 30, 11—16 die Steuer die Hälfte eines Šeḳels betragen sollte. Allerdings hat auch Kayser (a. a. O. p. 196) die Incompatibilität dieser beiden Stellen für die gleiche Zeit gefühlt und macht daher das mitten in Q stehende und allerdings in merkwürdigem Zusammenhang sich befindende Stück zu einer Einfügung des Sammlers, der dasselbe erst nach Nehemia eingeschoben haben soll, als man $^1/_2$ Šeḳel als Tempelsteuer bezahlte. Die Ausscheidung dieses Stückes und folgerichtig auch von Ex. 38, 21—31 geschieht aus folgenden Gründen (cf. Kayser a. a. O. p. 61):

a) „Diese Verordnung einer Kopfsteuer für den Bau der Stiftshütte unterbricht den Zusammenhang, die Aufzählung der heiligen Geräthe."

b) „Die Stelle steht in Widerspruch mit Ex. 25, 2, nach welchem das Werk aus freiwilligen Gaben bestritten werden soll."

c) „Neben freiwilligen Gaben kann aber nicht eine obligatorische Steuer angenommen werden, da Ex. 35, 5 f. wieder nur die freiwilligen Gaben in Betracht kommen."

Gegen a. ist geltend zu machen, dass die Unter-

brechung des Zusammenhanges noch nicht nothwendig die Annahme einer andern Hand verlangt und dass besonders die in diesem Theile des Exodus bestehende Unordnung vgl. LXX, Popper (der biblische Bericht über die Stiftshütte. Leipzig 1862) und Bertheau (die sieben Gruppen mosaischer Gesetze. Göttingen 1841) die Versprengung dieses Stückes begreifen lässt.

Gegen b. ist einzuwenden, dass es sich in diesem Stücke nicht handelt um den Bau des Zeltes oder um die Beschaffung seiner Geräthschaften, sondern, wie der Anfang von V. 12 zeigt כִּי תִשָּׂא אֶת־רֹאשׁ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל לִפְקֻדֵיהֶם, um eine Zählung der streitbaren Männer, und dass ihre Abgabe von 1/2 Šeḳel nicht zu der Errichtung des Zeltes, sondern zu der Unterhaltung des Dienstes an demselben verwandt wurde, cf. für diese Bedeutung עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד in Ex. 30, 16 auch Num. 4, 30. 7, 5. 8, 24, welche übrigens die einzige Bedeutung von עֲבֹדָה ist. Nach der Grundbedeutung von עבד, die nach עבת, עבש, taább̄ada, (تَعَبَّدَ), widerspenstig sich aufführen, ábâ, عَبَاء, gestreiftes Kleid u. s. w. nur „sich wenden, drehen, krümmen" (wodurch sich auch das joelische עבשׁ Joel 1, 17 als „zusammenschrumpfen" erklärt), also „sich Mühe geben" sein kann, wird es auch hier das „sich bemühen, arbeiten, dienen" und nie das „schaffen, hervorbringen" bedeuten (doch vgl. Gesenius' Handwörterbuch 8. Aufl. p. 601 über √עב, die die Grundbedeutung des Deckens haben soll), und so findet sich das עבדה in den 82 Stellen des Pentateuchs auch, entweder von dem mühevollen Dienst der Kinder Israel in Aegypten Ex. 1, 14. 2, 23 (bis) 5, 9. 11. 6, 6. 9. 13, 5. Deut. 26, 6 oder von dem mühevollen Dienste Jakobs Gen. 29, 27. 30, 26 oder dem Dienste eines Knechtes Lev. 25, 39 oder von dem religiösen cultischen Dienst, in welchem Sinne in Q allein עבדה 54mal vorkommt. In letzterem Sinne kommt es in JE nur Ex. 12, 25. 26 vor und auch da besonders von der Vorbereitung zum Pesach, also nicht in dem eigentlichen Sinne von cultischem Dienst überhaupt. Demnach spricht

schon dieser Befund von dem Gebrauche des עבדה in Q für die Angehörigkeit dieses Stückes zu Q.

Im Hinblick auf c. haben wir das Recht auf das gegen b Bemerkte zu verweisen, da bei richtiger Auffassung unserer Stelle Ex. 30, 11—16 kein Widerspruch mit Ex. 35, 5 f. besteht.

Endlich sprechen noch ausser dem bereits Angeführten mehrere Erscheinungen und Merkmale für die Zugehörigkeit von Ex. 30, 11—16 zu Q, wenn auch das Stück in einem andern Zusammenhang ursprünglich mag gestanden haben. Dass Num. 31, 48 ff., welche Verse auch Kayser (a. a. O. p. 94) zu Q zählt, offenbar unseren Abschnitt voraussetzt, mindestens denselben Verfasser haben muss, wird bei Vergleichung der mannigfachen Gleichheiten im Ausdruck, sowie der Aehnlichkeit der Anschauung jedermann einleuchten: Num. 31, 48 ff. handelt es sich, wie Ex. 30, 11—16, um die Zählung der Mannschaft, dort nach der Schlacht, hier bei der Aushebung, vgl. v. 49 עֲבָדֶיךָ נָשְׂאוּ אֶת־רֹאשׁ אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה mit Ex. 30, 12a; der Ausdruck נָשָׂא אֶת־רֹאשׁ findet sich in dem Sinne: die Summe zählen nur bei Q Num. 1, 2. 26, 2. 4, 2. 22, (während in JE Gen. 40, 13. 19 und 20 derselbe Ausdruck einen ganz andern Sinn hat: das Haupt erheben u. v. 19 das Haupt wegnehmen); beidemal heisst die Steuer תְּרוּמָה Num. 31, 52 und Ex. 30, 13, beidemal ist der Zweck derselbe Num. 31, 50 und Ex. 30, 15 und 16 לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם; beidemal ist es זִכָּרוֹן לִבְנֵי־ יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי יְהוָה Num. 31, 54 cf. Ex. 30, 16 לִבְנֵי־יִשְׂרָאֵל זִכָּרוֹן לִפְנֵי יְהוָה. Wenn man trotzdem versucht wäre, Ex. 30, 11 f. als eine Novelle im Stil und Sinn von Q mit dem Vorbild von Num. 31, 48 ff. zu erklären, so hiesse das nichts anderes, als die Aehnlichkeit anerkennen und nur um der Hypothese willen eine unwiderlegliche Behauptung aufstellen.

Ueber die Stellung von Ex. 30, 11—16 innerhalb des Abschnittes 25, 1 bis 30, 38, welcher den Befehl zur Erstellung des Zeltes und seiner Geräthe enthält, haben wir bei der anerkannten Unordnung oder unerkannten Anordnung dieses Theils des Pentateuchs keine Rechen-

schaft zu geben. Möglicherweise ist die Zusammenstellung mit den folgenden Abschnitten durch den gleichen Anfang veranlasst וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר 30, 11 cf. 30, 17. 22 (auch v. 34) 31, 1, 12.

Nach alledem müssen wir diesen Abschnitt der Quelle Q zuschreiben, wenn wir nicht die zur Bestimmung der verschiedenen Bestandtheile geltenden Grundsätze aufgeben wollen.

Mit der Feststellung der Verschiedenheit von den in Ex. 30, 13 ff. u. Neh. 10, 33 angeführten Steuern scheinen wir nun aber auch die Incongruenz des Chronisten mit Q in diesem Stücke aufgehoben zu haben, und dürfen wir daher diese Stellen nicht für den von Kayser zu anderem Zwecke betonten Widerspruch geltend machen. Allein dem gegenüber zeigt uns 2 Chron. 24, 5 ff., dass schon der Chronist Neh. 10, 33, wie Kayser die spätere Tempelsteuer auf Ex. 30, 13 ff. gründete und demnach besteht bei Festhalten an dem sprachlichen Befunde d. h. an der Zugehörigkeit von Ex. 30, 13 ff. zu Q eine Discrepanz von Q und dem Chronisten.

3. Nach 2 Chron. 30, 25 f. 35, 11 ff. wird das Pesach nicht gefeiert nach der Vorschrift von Q in Ex. 12, sondesn nach der in Deut. 16, 1 ff. gegebenen Vorschrift, nach welcher dasselbe nicht mehr in dem Hause eines jeden gefeiert werden darf, sondern an dem Orte, den Jahve zu seiner Wohnung erwählt.

Nehmen wir dazu, dass über manche Einrichtungen wie Jobeljahr und Freistädte עָרֵי הַמִּקְלָט ausser den historischen Nachrichten 1 Chron. 6, 42 und 52 nichts in späterer Zeit erwähnt wird, dass ferner das Gesetz über die Levitenstädte, wie Wellhausen (cf. Geschichte Israels I. p. 166) zugiebt, in nachexilischer Zeit auch nicht ausgeführt wurde, so dürfen wir jedenfalls behaupten, dass der Untersatz: die Gesetze in Q können nach dem Exil als ausgeführt nachgewiesen werden, unrichtig ist, folglich auch kein Schluss gezogen werden darf, Q sei erst nach dem Exil aufgezeichnet worden.

Halten wir nun dennoch an dem Obersatz fest, dass

ein Gesetz erst dann als vorhanden anzusehen ist, wenn dessen Ausführung nachweisbar ist, so werden wir zu dem Schlusse gezwungen, da in keiner Periode der israelitischen Geschichte die Ausführung von Q sich beweisen lässt, und da wohl auch von dem Exil bis auf unser Jahrhundert kein Zeitabschnitt sich diese Gebote auferlegt hat, dass Q noch nicht vorhanden sein kann. Da dies aber absurd ist, so haben wir die Giltigkeit des Obersatzes zu verneinen. Und dass derselbe unrichtig ist, lässt sich in Beziehung auf das Deuteronomium an einem Beispiele zeigen: Gewiss ist, dass das Deuteronomium zur Zeit Josia's als rechtskräftiges Gesetzbuch anerkannt wurde, und dass man damals sich bemühte, seine Vorschriften durchzuführen. Auch wird Niemand bezweifeln, dass Jeremias, dem ja hie und da schon eine Miturheberschaft am Deuteronomium ist zugeschrieben worden, diese Vorschriften kannte, ja sie als bindend anerkannte. Trotzdem finden wir, dass er das Gebot, bei der Trauer sich die Haut nicht zu ritzen und die Haare nicht zu schneiden Deut. 14, 1. בָּנִים אַתֶּם לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם לֹא תִתְגֹּדְדוּ וְלֹא־תָשִׂימוּ קָרְחָה בֵּין עֵינֵיכֶם לָמֵת׃, durchaus nicht beachtet, sondern es vielmehr für einen Mangel ansieht, wenn dies bei der Trauerklage über einen Verstorbenen nicht geschieht cf. Jer. 16, 6.

וּמֵתוּ גְדֹלִים וּקְטַנִּים בָּאָרֶץ הַזֹּאת לֹא יִקָּבֵרוּ
וְלֹא־ יִסְפְּדוּ לָהֶם וְלֹא יִתְגֹּדַד וְלֹא יִקָּרֵחַ לָהֶם׃

vgl. Jer. 41, 5. 47, 5. 48, 37. Wohl ist aus seinen Worten nicht zu entnehmen, dass er die Sitte dieser Art von Trauerbezeugung empfiehlt, aber das beweisen sie doch, dass seine und seiner Zeitgenossen Anschauung von der bestehenden Sitte eine andere ist, als die des in Rechtskraft geltenden Deuteronomiums.

Gegen unsere Schlussfolgerung könnte eingewendet werden, dass trotz diesen oben angeführten Differenzen zwischen Q und nachexilischer Zeit dennoch festzuhalten sei an der Zeit nach dem Exil, wie man auch trotz Deut. 14, 1 und Jer. 16, 6 das Deuteronomium in die Zeit Jeremia's setze; die Möglichkeit ist zuzugeben, aber für die Wirklichkeit müssen erst andere Gründe gegeben

werden und so viel ist vor allem gewonnen, dass diese archäologischen Gründe nicht im Stande sind andere zu verdrängen, und dass sie nicht das Recht haben, die erste Stelle zu beanspruchen und zu behaupten, sondern, dass vielmehr ihre Giltigkeit erst von andern abhängig gemacht werden muss. Somit ist von dieser Seite unsere Aufgabe nicht von vornherein als resultatlos und unnütz verurtheilt, und wir dürfen in dieser Hinsicht umsomehr auf allgemeine Anerkennung dieser Schlussfolgerung rechnen, da Kuenen im Jahr 1870 (de godsdienst van Israël. Tweede Deel bl. 203) zugegeben hat, dass ein Vorhandensein von Q vor dem Exil und seine practische Durchführung erst nach demselben denkbar wäre, indem er sagt: „Solch ein zeitlicher Schlaf der rituellen Gesetzgebung ist sicher nicht undenkbar, aber mag doch dann allein angenommen werden, wenn die viel einfachere und natürlichere Vorstellung, die Graf uns giebt, als vollständig unhaltbar bewiesen ist.“

b) Die religionsphilosophische Begründung.

Neben der archäologischen Begründung ist noch mit besonderer scheinbarer Beweiskraft eine religionsphilosophische versucht worden. Sie ist es, die mit aller Kraft Wellhausen in seiner Geschichte Israels I. durchzuführen sucht, und gerade im Hinblick auf diese bekennt jedenfalls Wellhausen (a. a. O. p. 14), „von Vatke das Meiste und Beste gelernt zu haben“. Man hat hiebei die ganze Entwicklungsgeschichte des israelitischen Volkes und deren Gang betrachtet und sich berechtigt geglaubt, nach der Wahrscheinlichkeit desselben eine ganze Periode aus der Geschichte Israels zu tilgen. Man hat die Religion der Propheten zum Ausgangspunkte gemacht und von da an eine stufenweise sich bildende Degeneration in der alttestamentlichen Religion von dem innerlichen Gottesdienst zu dem äusserlichen blos ceremoniellen erkannt, und hat daher, um so eine im allgemeinen ihre Richtung nie verändernde Entwicklungslinie zu behalten, geglaubt, die levi-

tischen Ceremonienvorschriften erst in die prophetenlose nachexilische Periode einreihen zu dürfen. Dass aber auch bei Versetzung von Q in die nachexilische Zeit dennoch eine tiefer als die Propheten stehende und zwar eine rituelle Zeit vor diesen anzunehmen ist, hat Smend in seiner Abhandlung: Moses apud prophetas sive quidnam prophetae saeculi noni et octavi de religionis israeliticae moribus etc. prodant. Halis Saxonum 1875. bewiesen und damit den Traum einer vollständigen Umgestaltung der israelitischen Geschichte durch die Annahme der Graf'schen Hypothese verscheucht. In der That würde zwar durch die Erhebung dieser Hypothese zur Gewissheit ein ganz anderes Bild von Israel uns sich darstellen; da die nunmehr älteste Quelle des Hexateuchs JE mit Ausnahme einiger alter, in derselben aufbewahrter Lieder und anderer Fragmente erst in der Mitte des 9. Jahrhundert v. Chr. abgefasst ist, so schrumpft die ganze mosaische Periode auf ein Minimum zusammen, das etwa im reducirten Dekalog seinen Ausdruck fände, weil an Geschichtlichkeit des JE in seinen Nachrichten über den gottesdienstlichen Stand der Vorzeit nicht zu denken ist, da JE ja schon in der Patriarchenzeit dieselbe Stufe in der Entwicklung des Gottesdienstes voraussetzt, wie diejenige seiner Zeit war. Wir könnten also erst mit dem 9. Jahrhundert eine Geschichte der israelitischen Religion beginnen. Doch wie richtig auch eine solche Darstellung scheinen mag, so ist durch dieselbe zugleich mit Q auch JE ganz über Bord geworfen und sind nicht einmal die Propheten nach ihrem vollen Inhalte aufgefasst; es ist nämlich dabei nicht genug beachtet worden, dass an manchen Stellen und gerade an solchen, die für diese Anschauungsweise geltend gemacht werden, die Propheten neben sich eine viel verbreitete Strömung voraussetzen und bekämpfen, welche eine vorangegangene mehr priesterliche und gesetzliche Periode verlangt. Dies ist auch in seiner Weise von Wellhausen (Jahrbücher für deutsche Theologie 1876. IV. Die Composition des Hexateuchs p. 555) zugestanden, wo er die beiden Dekaloge Ex. 34

und Ex. 20 verglichen hat: „Wir wissen aus Amos und namentlich aus Hosea, welche kolossale Wirklichkeit die Feste für das alte Volk hatten, und wie in ihrer Feier eigentlich die ganze Religion aufging. Sehr merkwürdig ist, dass Ex. 20 nur der Sabbath und kein einziges Fest geboten wird. Gegen den unsrigen (cp. 34) bezeichnet dieser erste Dekalog einen äusserst bedeutenden Fortschritt; er verhält sich zu ihm, wie Amos zu seinen Zeitgenossen.“ Wir sehen also, dass auch ohne Berücksichtigung von Q diese gerade Linie nicht so genau zu nehmen ist, dass wir vielmehr diesen philosophisch betrachtenden und verallgemeinernden Standpunkt aus dem einzelnen nicht rechtfertigen können und daher denselben als unrichtig ansehen müssen. Wir stimmen darum dem Urtheil von Smend (a. a. O. p. 75) zu, dass das Urtheil über das Alter des Leviticus (so nennt er ganz Q) im Allgemeinen nicht ändere, „quae adhuc de Israelitarum religione et nascente et crescente et adulta existimavimus.“ Ueber die zur Bestätigung obiger Anschauung angeführten Stellen aus Amos, Jeremia, u. s. w. vgl. unten. Ueberhaupt darf wohl darauf aufmerksam gemacht werden, dass eine religionsphilosophische Betrachtungsweise sich erstlich nach den gegebenen Factoren zu bilden und dass sie dabei auch auf das Einzelne Rücksicht zu nehmen hat. Aus der Darstellung der Entwicklung der israelitischen Religion allein, die mit der angenommenen Graf'schen Hypothese vom Alten Testament in Bezug auf den Kultus zu geben möglich ist, und die eben Wellhausen gegeben hat, ist die Hypothese noch nicht erwiesen, auch nicht, wenn selbst die Gestaltung einfacher und glätter wird; denn der aller Wahrscheinlichkeit und Natürlichkeit nach anzunehmende Entwicklungsgang darf nicht mit als Massstab zur Kritik der Quellen selbst benützt werden, sondern der wirkliche Gang ist erst aus den anderweitig festgestellten Quellen zu erschliessen. Die religionsphilosophische Anschauungsweise darf also durchaus nur in höchst seltenen Fällen mit ein Wort reden, wo es sich darum handelt, eine kritische Frage zu lösen. Auch ihr Gewicht

hängt erst von andern Gründen ab und sie kann höchstens eintreten, wenn alle anderen Bestimmungsmerkmale zu keinem Resultate führen. Somit ist auch von Seiten der religionsphilosophischen Anschauungsweise unsere Arbeit nicht präjudicirt.

Zwar werden auch manche Einzelheiten zur Begründung dieser Anschauungsweise aufgeführt, und um nicht ungerecht zu sein, müssen wir dieselben auf ihre Beweiskraft prüfen. Es sind die schon oben erwähnten Prophetenstellen, welche den Beweis liefern sollen, dass zu ihrer Zeit noch keine rituellen Vorschriften als von Alters her giltig anerkannt waren. Da diese Stellen zu behandeln im Grunde mehr zu dem Hauptabschnitt unserer Untersuchung gehört, so möge hier nur in Kürze ihrer Erklärung vorgegriffen werden.

Die Reihe der Stellen beginnt mit Hos. 3, 4 f., welche Verse Kuenen in Anspruch nimmt als Beweis für die Anschauung der Propheten, nach welcher zu dem Gottesdienste die Opfer nicht gehören, eine Auffassung dieser Verse, die gewiss unrichtig ist. Doch mit mehr Nachdruck ist von jeher auf die Stellen Am. 5, 21 ff. und Jer. 7, 22 ff. und in zweiter Linie auf ihre Parallelen in Jes. 1 und Mich. 6 hingewiesen worden. Nehmen wir auch vor der Hand an, um in unserer Untersuchung Zusammengehöriges nicht auseinanderreissen zu müssen, dass diese Stellen wirklich eine vollständige Opposition gegen die Opfer enthalten, und dass folglich die Existenz von anerkannt verbindlichen Opfergeboten undenkbar sei, so genügt es hier, darauf aufmerksam zu machen, wie wenig consequent die Vertheidiger der Graf'schen Hypothese verfahren. Warum treffen die Folgerungen, die aus obigen Stellen für die Anschauung der Propheten gemacht werden, nur die Opfer und Gebräuche in Q? Warum sollte Am. 5, 21 ff. nicht ebensogut, wie auf Q, auch auf die Opferberichte in JE gehen? Warum richten sich die Worte Jer. 7, 22 nur gegen Q und nicht auch gegen das Deuteronomium? Denn es ist schwer einzusehen, wenn jene Stellen die Opfer überhaupt verdammen, wie

sie die wenigen Nachrichten darüber in JE und Dt sollten dulden können, dagegen nur da Anwendung fänden, wo vieles zu verwerfen wäre. Das einzig Consequente wäre die Umstellung des ganzen Pentateuchs, zusammengenommen in seinen Quellen JE, Dt und Q, in die Zeit nach solchen verdammenden Anschauungen und Urtheilen. Der Ausweg, bloss die anstössigen Stellen des Hexateuchs auszumerzen, ist ja abgeschnitten durch die allgemeingiltige Annahme eines einheitlichen Verfassers für jede einzelne dieser verschiedenen Quellen. Die Unmöglichkeit, jene Consequenz ziehen zu dürfen, ist aber ausserdem schon durch manche andere Gründe festgestellt. Folglich muss in den Prämissen dieser Schlussfolgerung eine Unrichtigkeit liegen, da es unmöglich ist,, bloss die halbe Consequenz zu ziehen. Schon von dieser Seite auf die Unrichtigkeit der Handhabung dieser Stellen hingewiesen, werden wir weiter unten eine Erklärung derselben versuchen, die nicht zu solch unmöglichen Consequenzen führen kann, und wir hoffen dieselbe sowohl aus der Anschauung der Propheten als auch aus sprachlichen Gründen als die richtige rechtfertigen zu können.

Einen letzten Halt glaubte endlich diese philosophische Betrachtungsweise zu finden in den letzten Capiteln des Ezechiel XL—XLVIII. Aus den Abweichungen, die Ezechiel sich in denselben gegen die in Q gegebenen Verordnungen in Betreff der Opfer und Tempeleinrichtung u. s. w. erlaubt, hat man sich für berechtigt gehalten, den Schluss ziehen zu dürfen, dass Q noch nicht könne existirt haben. Man hat gerade in Ezechiel eine willkommene Brücke zu finden geglaubt, die hinüberleite über die breite Kluft von dem lebendigen Prophetenthum der vorexilischen Zeit zu dem todten Ceremonienwesen der nachexilischen Periode. Alle die einzelnen Stege zu betreten, die hinüberleiten sollen, liegt ausserhalb unserer Aufgabe, und wir können uns begnügen, bloss eine Wahrscheinlichkeitsrechnung aufzustellen, nämlich uns die Frage vorzulegen, ob es nicht eher einem Propheten, „einem Mann der Freiheit“, (wie Kuenen die Propheten nennt) gestattet gewesen,

in der Schilderung des neuen Tempels und in der Beschreibung des künftigen heiligen Landes von den in Q aufgezeichneten Verordnungen abzugehen, als einem falsarius nach Ezechiel, der mit der Grundlage des Ezechiel sich sein Bild der Theokratie soll geformt haben, und der gewiss, um seinem Werke mehr Eingang zu verschaffen, eher darauf sehen musste, dass er mit den Propheten in Einklang stehe. Für mein Urtheilsvermögen erklären sich diese Abweichungen leichter, wenn ich annehme, dass dem Ezechiel Q vorgelegen hat. Eben dies erkennend ist der jüdische Rabbiner Zunz so weit gegangen, dass er in der Z. der D. M. G. in allem Ernste den Namen Ezechiel als erdichtet und die Zeitdaten des Buches Ezechiel als erfunden ansieht, und dass er, weil er die Quelle Q hinter das Exil setzt, die Abfassung des Buches Ezechiel in die Jahre 440—400 verweist (Z. d. D. M. G. XXVII. 1873 p. 669 ff. „Bibelkritisches"). Demnach können wir mit mehr Recht diese Brücke, zu deren Befestigung man noch manche Stücke aus dem Leviticus hergeholt hat, abbrechen und mit aller Wahrscheinlichkeit diese Haltpunkte entfernen und also behaupten, dass in Sachen der religionsphilosophischen Betrachtung ebensoviel gegen als für die Annahme der Graf'schen Hypothese spricht. Uebrigens können wir für den bestimmten Nachweis, dass Ezechiel später als Q sein muss, auf die folgenden Partieen unserer Untersuchung verweisen.

B. Die literarische Frage.

1. Die Wichtigkeit dieser Frage.

Bis hierher haben wir gesehen, dass weder die rechts- und cultusgeschichtlichen Gründe, noch diejenigen, die aus einer Beanspruchung von philosophischer Betrachtungsweise hergenommen sind, zur Begründung der Hypothese hinreichen, ferner dass auch aus ihnen nicht die erste Entscheidung in dieser Frage kann entnommen werden. Von ausserbiblischem Gebiete ist bis jetzt keine Hilfe zur Entscheidung dieser wichtigen Frage gegeben,

weil die Resultate der Assyriologie für die Zeit noch nicht allgemeine Anerkennung finden, obschon, wie ich glaube, mit einigem Recht dieselben schon jetzt als Gegner der Graf'schen Hypothese von Bickell in der Besprechung von Smith's chaldäischer Genesis übersetzt von Delitzsch, Leipzig 1876, ins Feld geführt wurden.

Die Assyriologie hat bis jetzt wenigstens eine schöne Anzahl von Genesislegenden nachgewiesen auf Tafeln, von denen Smith a. a. O. p. 21 sagt: „Jedes bis jetzt aufgefundene Exemplar der Genesislegenden ist während der Regierungszeit Assurbanipal (c. 670 v. Chr.) geschrieben. Die bezüglichen Angaben der vorliegenden Tafeln lassen hierüber keinen Zweifel und sind auch nie in Frage gezogen worden. Auf der anderen Seite ist es eine nicht minder ausdrücklich angegebene und allgemein anerkannte Thatsache, dass diese Tafeln nicht die Originale, sondern lediglich Abschriften älterer Texte sind. Unglücklicher Weise aber ist das Datum der Originale nirgends erhalten.“ Nehmen wir daher nur eine kurze Zeit an, so stehen wir ja ohnehin schon weit vor dem Exil, und lassen sich nun in den Keilinschriften auch die verschiedenen jehovistischen und elohistischen Bestandtheile auf ein und derselben Tafel, in der Weise verbunden, wie in der Genesis, nachweisen, so wäre doch dadurch ein merkwürdiges Moment für die Pentateuchkritik gegeben. Dass solche Verbindung jehovistischer und elohistischer Züge wirklich vorkomme, hat Smith a. a. O. p. 235 an den Sintfluthberichten nachweisen wollen. Jedesfalls wird in späterer Zeit auch mit diesen Argumenten zu rechnen sein. Für heute sind wir zur Entscheidung der Frage noch auf das Alte Testament angewiesen.

Vielleicht wäre es möglich von sprachlicher und lexicalischer Seite her einige entscheidende Hilfsmittel zu finden, obschon dies Gebiet ziemlich schwierig und hie und da selbst täuschend sein kann, weil man überhaupt bei unserem jetzigen Texte der alttestamentlichen Schriften wenig von einer Entwicklung der hebräischen Sprache erkennen kann. So könnte man Num. 10, 2 versucht

sein מִקְרָא und מִסַּע, letzteres in Verbindung mit dem Accusativzeichen אֶת־, aufzufassen als aramäische Infinitivbildung mit präfigirtem מ cf. Ez. 17, 9 לְמַשְּׂאוֹת אוֹתָהּ und Ez. 36, 5. לְמַעַן מִגְרָשָׁהּ לָבַז; jedoch erscheinen in Ezechiel wieder in anderer Weise spätere Merkmale, die in Q sich nicht finden, wie z. B. dass bei Ezechiel nur קוּט Ez. 6, 9. 20, 43. 36, 31 sich findet, während im Leviticus nur קוּץ, wozu man vergleichen möge Gen. 27, 46 (Q) קַצְתִּי בְחַיַּי mit Ijob. 10, 1 נָקְטָה נַפְשִׁי בְחַיָּי, und dass Ezechiel קֶרֶב nur vom Innern des Menschen gebraucht und für das elohistische מִקֶּרֶב עַמּוֹ (cf. auch Joël 2, 27 בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל) das מִתּוֹךְ setzt cf. Ez. 11, 19. 36, 26. 27. 14, 8. 9. Auch der Wechsel der Bedeutung von נָבִיא liesse sich anführen, denn Exod. 7, 1 אַהֲרֹן אָחִיךָ יִהְיֶה נְבִיאֶךָ ist נביא gewiss in ursprünglicher Bedeutung „der Sprecher", „Wortführer" cf. Ex. 4, 16 gebraucht, (da נָבִיא unbedingt von נבא mit activer Bedeutung herkommt, wie sehr sich auch Kuenen und andere dagegen sperren mögen, cf. unter den vielen Paʿîlformen bei Hariri Makame 18 p. 182 f. I. Ausg. diejenigen mit Activbedeutung bes. kalîm (كَلِيمٌ). Später heisst es Prophet, in welchem speciellen Sinn (als Sprecher Jahve's) im ganzen Pentateuch es nur im Deuteronomium vorkommt, und 1 Sam. 9, 9 haben wir noch eine Bestätigung, dass, was zu damaliger Zeit נביא benannt wurde, früher רֹאֶה hiess.

Nun ist in jüngster Zeit auch diese Seite der Frage verschieden beantwortet worden, indem Wellhausen in seiner Geschichte Israels (I. 397 ff.) das Vorkommen aramäischer Wörter in Q und namentlich in Gen. 1 behauptet hat, dagegen Ryssel (de elohistae pentateuchici sermone. Lipsiae 1878) nach genauer Untersuchung des elohistischen Sprachgebrauches und sorgfältiger Vergleichung mit dem nachexilischen zu dem Resultat gekommen ist, dass der Sprachgebrauch von Q mindestens in die vorexilische Periode verweise. Die Verschiedenheit des Resultates von Wellhausen und Ryssel muss uns schon die Schwierigkeit und Unsicherheit einer Entscheidung aus solchen sprach-

lichen Erwägungen zeigen, und es kann demnach auch die Frage nicht als von dieser Seite schon entschieden hingestellt werden. Es wird im Gegentheil hier nöthig sein, einen festen Kanon für die Entwicklung der hebräischen Sprache innerhalb des durch die Schriften des Alten Testamentes ausgefüllten Zeitraums zu besitzen, und dazu muss vorher den Hauptschriften einer schriftreichen Periode und auch den kleineren oder unbedeutenderen einer literaturarmen ein fester Platz gegeben sein. Ferner sind noch in solchem Masse die Art und Weise jedes Schriftstellers sowohl als die Eigenthümlichkeiten des von ihm behandelten Stoffes zu beachten, dass jedesfalls für jetzt noch ja vielleicht für immer auf eine endgiltige Entscheidung von dieser Seite her muss verzichtet werden. Auch die von Wellhausen als nachexilisch bezeichneten elohistischen Ausdrücke sind nicht entscheidend; denn wären auch in der That die von ihm aufgeführten Wörter alle erst in exilischen und nachexilischen Schriften nachweisbar, was unmöglich ist, da wir noch nicht anders können, als bei der vielfachen Berufung auf die LXX uns in einige Skepsis einhüllen, weil diese Uebersetzung uns noch weniger als das Alte Testament das dem Alten Testamente entzogene Vertrauen zu verdienen scheint, so ist auch damit noch nicht der aramäische Charakter jener Wörter festgestellt, sondern eben so leicht eine Beeinflussung der nachexilischen Literatur durch den in jener Zeit alles geltenden P. C. anzunehmen, besonders weil die nachexilischen Schriften sich mehr als die vorexilischen mit demselben Stoff befassen. In vielen Fällen wird sich auch das Nichtvorkommen der erwähnten Wörter oder der in Q sich findenden Bedeutung daraus erklären, dass eben dazu keine Veranlassung vorlag, weil die betreffenden Schriften von ganz anderen Dingen reden.

Es bleibt uns demnach einzig noch die literarische Seite der Frage übrig, wenn wir die Frage nach den Spuren in vorexilischen Schriften so nennen dürfen. Da dieselbe die einzig entscheidende sein kann, weil sich erst

nach dieser die übrigen Seiten zu richten haben, so ist eine Untersuchung dieser Frage ohne vorherige Eingenommenheit für die Richtigkeit der archäologischen und religionsphilosophischen Betrachtungen von grosser Wichtigkeit. Nun ist auch diese literarische Frage von Kayser untersucht worden und von ihm als mit den übrigen Resultaten auf archäologischem und religionsphilosophischem Gebiete zusammenstimmend erfunden worden. Es gilt also die Richtigkeit dieses Resultates zu prüfen und wir treten somit unserer Aufgabe näher.

2. Beschränkung auf die Propheten.

Dabei haben wir uns bloss auf die prophetischen Schriften beschränkt und die historischen von unserer Untersuchung ausgeschlossen. Es geschah dies infolge der Erwägung, dass die Propheten allein uns einen festen Standpunkt geben können, gleichwie im N. T. die vier grossen paulinischen Briefe, und ich folge darin Kuenen, der auch von diesem festen Punkte ausgehend die Geschichte der israelitischen Religion geschrieben hat. Ich schliesse auch, abgesehen von einzelnen nicht zu umgehenden Bemerkungen und Beobachtungen, das Deuteronomium von dem Rahmen meiner Arbeit aus, obschon ich dasselbe ja vielfach habe zu Rathe ziehen müssen. Ich thue dies deshalb, weil eine Untersuchung der Beziehungen zwischen Genesis bis Numeri zum Deuteronomium allzusehr auf die archäologische Frage hinüberführen würde. Eine Untersuchung über das Verhältniss der geschichtlichen Abschnitte in Dt. und ihrer Auffassung durch den Deuteronomiker zu denjenigen der vorhergehenden Bücher des Pentateuchs hat übrigens Dr. W. H. Kosters (die historiebeschouwing van den Deuteronomist met de berichten in Genesis-Numeri vergeleken. Leiden 1868) geliefert, welche zu Gesichte zu bekommen mir leider unmöglich war. Nach Kuenen versucht Kosters den Nachweis, dass der Deuteronomiker nur die geschichtlichen Abschnitte von JE kenne. Ferner halte ich, wenn ich

auch das 7. Jahrhundert als die Zeit der Abfassung des Deuteronomiums annehme, dieses fast allgemein angenommene Resultat nicht in der Weise für unanfechtbar, um von ihm aus weiter zu bauen in Bezug auf das schwankende Gebiet der Pentateuchkritik. Jedesfalls richtig aber ist, dass das Deuteronomium zu Ende des 7. Jahrhunderts als Rechtsbuch anerkannt wurde; doch auch hier ist die Frage nicht gegen jeden Zweifel gesichert, ob mit dem Deuteronomium nicht noch andere Quellen in Verbindung standen. Noch mehr lässt sich gegen die Annahme der Abfassung in dieser Zeit einwenden. Das geschichtliche Zeugniss 2 Reg. 22, 8. 23, 24 spricht beidemal nur von einem מצא und nicht von einem כתב, und daneben lässt sich nicht leugnen, dass Mich. 6, 8 das Deuteronomium zu citiren scheint vgl. הִגִּיד לְךָ אָדָם מַה־טּוֹב וּמָה־יְהוָה דּוֹרֵשׁ מִמְּךָ כִּי אִם־עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וְאַהֲבַת חֶסֶד וְהַצְנֵעַ לֶכֶת עִם־אֱלֹהֶיךָ׃ wo nach Am. 4, 13 unter dem מַגִּיד doch wohl יהוה zu verstehen ist, mit Deut. 10, 12. וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל מָה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ שֹׁאֵל מֵעִמָּךְ כִּי אִם־לְיִרְאָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בְּכָל־דְּרָכָיו וּלְאַהֲבָה אֹתוֹ וְלַעֲבֹד אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל־לְבָבְךָ וּבְכָל־נַפְשֶׁךָ׃ Ebenso scheint sich Ahaz Jes. 7, 12 gegenüber Jesaja auf die Stelle Deut. 6, 16 לא תנסו את יהוה אלהיכם zu berufen, um die Forderung des Propheten abzuweisen; ferner vergleiche man Mich. 2, 1 כִּי יֶשׁ־לְאֵל יָדָם mit Deut. 28, 32. וְאֵין לְאֵל יָדֶךָ׃. Sonach halten wir das Deuteronomium nicht für geeignet als festen Punkt dienen zu können, um von ihm aus die Fragen der Pentateuchkritik zu erledigen.

3. Zugrundelegung der Kayser'schen Quellenscheidung.

In Betreff der Quellenscheidung habe ich mich an die Aufstellungen Früherer gehalten, aber doch meiner Untersuchung nicht die allerneueste Scheidung von Wellhausen zu Grunde gelegt, weil ich dessen muthwilliger Kritik mit bestem Willen nicht überall zu folgen im Stande war. Ueberhaupt stiessen mir bei dem Studium der Wellhausen'schen Abhandlungen in den Jahrb. für

deutsche Theologie 1876 und 77: „Die Composition des Hexateuchs“ zum ersten Mal Zweifel auf, ob auch die Grundsätze, nach welchen man die verschiedenen Bestandtheile im Pentateuch ausscheidet, die richtigen sind. Wenigstens sind gewiss die Consequenzen von Wellhausen in hohem Maasse dazu angethan, an ihrer Richtigkeit Zweifel zu verursachen. Man stellt in dem Scheine der neuesten Wissenschaftlichkeit Anforderungen an vorchristliche Schriftstücke, die auf unser neunzehntes Jahrhundert angewandt die allermerkwürdigsten Resultate ergeben könnten. Die früher im Dienste starrer Orthodoxie aufgestellte Voraussetzung einer vollständigen Harmonie der ganzen Bibel, die von wissenschaftlicher Seite mit Recht in scharfen Worten angegriffen worden ist, wird jetzt mit derselben Starrheit auf die einzelnen Stücke übertragen und dabei werden oft in naivster Weise Widersprüche gewittert, so dass es grosse Mühe braucht, dieselben zu begreifen. Selbst in unsern wissenschaftlichen Büchern über Pentateuchkritik würden sich mit den auf das Alte Testament zur Quellenscheidung angewandten Grundsätzen leicht verschiedene Quellen nachweisen lassen; man vergleiche z. B. Bertheau „die sieben Gruppen mosaischer Gesetze in den mittleren Büchern des Pentateuchs“ 1840 p. 67: „Von einem חַג הפסח ist weder im Pentateuch, noch auch, wenn ich mich recht erinnere, im ganzen alten Testament die Rede“ mit p. 71 f., wo Bertheau selber diesen Ausdruck mit Stelle Exod. 34, 25 anführt und sich noch dagegen wehrt, dass es eine blosse Schlimmbesserung sei. Ist es noch Kritik zu nennen, wenn Wellhausen (a. a. O. p. 579) in Bileam's Geschichte zwei Versionen annimmt mit der leichten Bemerkung: „Ferner ist es noch sehr zweifelhaft, ob in der ursprünglichen Version der Seher trotz des Widerstrebens der Eselin dennoch schliesslich weiterritt. Ich glaube, er kehrte um, darauf erschien Balak persönlich bei ihm . . .“? Ein ähnliches neuestes Resultat ist die Schlussfolgerung aus Gen. 2, 2 וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה, dass zu dem ursprünglichen Schöpfungsbericht, der ausser

der nackten Notiz des Tages und des an demselben Erschaffenen nichts enthalten habe, auch dieses erste Hemistich hinzugetreten sei, weil es ja mit וישבת nicht stimmen könne. Leider ist diese Anschauungsweise ebenso naiv im 19. Jahrhundert, wie die von Wellhausen als naiv bezeichnete, bekannte Aenderung des Samaritaners in ࠅࠉࠊࠋ · ࠀࠋࠄࠉࠌ · ࠁࠉࠅࠌ · ࠄࠔࠔࠉ · ࠌࠋࠀࠊࠕࠅ · ࠀࠔࠓ ࠏࠔࠄ : (i. e.) וכלל אלה ביומה שתיתה פעלתה דעבד: und es vollendete Gott am sechsten Tage sein Werk, das er machte, weil beider Aenderung durch dasselbe naive Bedenken veranlasst ist.

Es wäre gewiss eine sehr verdienstliche Aufgabe, die Principien, auf welche man bei der Ausscheidung der verschiedenen Bestandtheile basirt, auf ihre Beweiskraft zu prüfen und dabei auch zu untersuchen, in wieweit die auf geschichtliche Abschnitte anwendbaren Merkmale für verschiedene Quellen eine Anwendung auf die gesetzlichen Stücke in den mittelpentateuchischen Schriften zulassen. In einem sehr beachtenswerthen Aufsatz: „Aphoristische Bemerkungen über die Pentateuchkritik nebst einer Besprechung von Popper Dr. Jul.: der biblische Bericht über die Stiftshütte, ein Beitrag zur Geschichte der Composition und Diaskeue des Pentateuchs.“ (Leipzig 1862.) in der protestantischen Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland Nr. 17 Sp. 377—388 vom Jahre 1865 hat ein Anonymus (Geiger?) zu einer andern Art der Pentateuchkritik gemahnt, besonders in Bezug auf die gesetzlichen Theile. Er schreibt unter anderem: „Hierbei kann es keinem Menschen einfallen, eins von den Gesetzen für elohistisch und die andern für beliebig etwas anderes zu erklären.“ Einen nicht in der Weise, wie Kuenen es gethan hat, zu verurtheilenden Beitrag ferner zu einer Kritik der Grundsätze bei der Quellenscheidung würde das von einem Laien verfasste Deuteronomy the people's book. Its origin and natur. London 1877. für einzelnes liefern können. Nach alledem wird es begreiflich erscheinen, dass ich über Wellhausen auf Kayser zurückgegriffen

und die Quellenscheidung von Kayser zu Grunde gelegt habe; und dies konnte ich um so mehr, als sich nicht leugnen lässt, dass Kayser eher eine Vorliebe für JE als für Q an den Tag legt, sodass wir wohl schwerlich etwas zur Quelle Q rechnen werden, was ihr nicht angehören sollte. Allerdings wäre zu wünschen, dass Kayser's Angaben in seiner Untersuchung etwas genauer wären, da z. B. a. a. O. auf p. 64 das Cap. 16 des Leviticus ganz übergangen ist. Andere kleinere Versehen sind wohl unter die Druckfehler zu rechnen. Ich lasse hier eine Uebersicht der von Kayser zu Q gerechneten Stücke folgen, indem ich nur an den wenigen Orten meine verschiedene Ansicht anmerke:

Gen. 1, 1—2, 3.
„ 5, 1—29a (bis zu אֶת־ שְׁמוֹ נֹחַ). 30—32.
„ 6, 9b—22.
„ 7, 6. 11. 13—16a. 18—22. 24.
„ 8, 1. 2a. 3b—5. 13a. 14—19.
„ 9, 1—17. 28. 29.
„ 11, 10—32.
„ 12, 4b. 5.
„ 13, 6. 11b. 12a.
„ 16, 3. 15. 16.
„ 17, 1—27.
„ 19, 29.
„ 21, 1b—5.
„ 23, 1—20.
„ 25, 7—12. 16b. 17. 19. 26b.
„ 26, 34. 35.
„ 27, 46.
„ 28, 1—9.
„ 31, 17. 18.
„ 32, 1.
Gen. 35, 9—15. 22b—29.
„ 36, 1—8.
„ 37, 1.
„ 46, 6. 7.
„ 47, 7—10. 27b. 28.
„ 48, 3—6.
„ 49, 28b—33.
„ 50, 12. 13. (22?).
Exod. 1, 7. 13. 14.
„ 2, 23aβ (von ויאנחו an) —25.
„ 6, 2—12.
„ 7, 1—13. 19. 20a 22.
„ 8, 1—3. 12—15.
„ 9, 8—12. 35.
„ 10, 20.
„ 11, 9. 10.
„ 12, 1—10. 14—20. 28. 40—51.
„ 13, 1. 2.
„ 14, 1—4. 8. 9. 15b. 16b—18. 21—23. 26. 27aα (bis על הים) 28. 29.

Exod. 16, 1—3. 6. 7a. 8—14. 15b—18. 21—23. (22 nur theilweise) 32—34.
„ 19, 1.
„ 24, 15—18a.
„ 25, 1—27, 19.
„ 28, 1—30, 10.
(„ 30, 11—16, worüber p. 135 ff. zu vergleichen).
Exod. 30, 17—31, 11.
(„ 31, 12—17.)[1]
(„ 35, 1—3)[1]
„ 35, 4—38, 20.
(„ 38, 21—31, worüber p. 135 ff. zu vergl.).
„ 39, 1—40, 38.

---

1) Kayser stützt sich bei seiner Annahme, dass Ex. 31, 12—17 und 35, 1—3 nach ihrer Grundlage von Ezechiel herrühren, auf das als fest bezeichnete Resultat, dass Stücke von der Hand des Ezechiel in unsern Pentateuch aufgenommen seien (a. a. O. p. 182). Nun ist aber die Frage, ob wirklich die Gesetze von Lev. 18—26 (Lev. 17 rechnet Kayser theilweise zu Q) einer andern Hand als der von Q zuzuschreiben und dann dem Ezechiel zuzusprechen seien, noch lange nicht definitiv gelöst. Besonders eingehend und sorgfältig hat sich Dr. Klostermann in Kiel in seinen Beiträgen zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs vgl. die Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche 1877 p, 401—445, mit dieser Frage beschäftigt; er hat besonders genau die Frage über die Formel אני יהוה untersucht und ist dabei zu dem wohl berechtigten Urtheil gelangt (p. 443): „Die Formel ist für Ezechiel durch langen Gebrauch so abgeblasst und an Inhalt verringert, dass er sie stets an ihrem prädicativen Gewichte erweitert und vermehrt, wo man sie nach Analogie des Gesetzes nackt erwarten könnte. Und die Art, wie er sie vermehrt, nämlich durch Infinitiv mit בְּ oder Präpositionalbestimmung oder durch temp. finit., weicht meist durchaus von der Art ab, in welcher das Heiligkeitsgesetz sie erweitert, nämlich durch Relativ- oder Participialsatz. Bei Ezechiel geschieht dies nur vereinzelt und bei Nöthigung des Gedankens, nicht formelhaft, und wo es formelhaft geschieht, wie 20, 12, da ist das Citat aus Ex. 31, 13 unverkennbar.“ Mit Recht gelangt daher Klostermann zu dem Resultat (p. 444): „Ezechiel hat vor sich die Heiligkeitsgesetze, wahrscheinlich schon in den Pentateuch eingearbeitet.“ Nach dieser Untersuchung haben wir gewiss das Recht, unsere Stellen nicht auf diese unsichere Grundlage zu stützen, sondern im Gegentheil die Stelle selber anzusehen. Hiezu werden wir noch um so stärker getrieben durch folgende Worte Wellhausens über Lev. 26: „Stände unser Capitel nicht im Leviticus, so würde man es ohne Zweifel für eine Reproduction zum geringsten Theile der älteren, zum grössten Theile der jeremianisch-ezechielschen Weissagungen halten,“ (Die Composition des Hexateuchs a. a. O. p. 442)

Lev. 1, 1 — 10, 20.[1])
„ 16, 1—34.
„ 17, 2—4 (ausgenommen die Worte לפני משכן יי״ in v. 4) 5b. 6. 7b. 10. 14.

---

eine Aeusserung, die wir ohne weiteres als ein Zugeständniss ansehen dürfen, dass dies Capitel älter sei als die Propheten, da niemand, der vorurtheilsfrei die Sache ansieht, zu dem Hülfsmittel Wellhausens, nämlich zu der Annahme eines Compilates aus allen Propheten, greifen wird, um sich vor der verabscheuten Consequenz zu retten, dass Lev. 26 die Grundlage zu jenen Prophetenstellen gebildet habe. Wir untersuchen daher bloss den Sprachgebrauch unserer beiden Abschnitte Ex. 31, 13 ff. und 35, 1—3 und lassen die Capp. 18—26 im Leviticus als unsicher ausser Acht. Zuerst tritt uns als eine nur in Q gebräuchliche Phrase vor die Augen ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמיה: Ex. 31, 14 cf. Gen. 17, 14. Ex. 12, 15. 19. Lev. 7, 20. 21. 25. 27. 22, 3. 23, 29. Num. 9, 13. 15, 30. 19, 13. 20. Dass dieselbe einmal auch Lev. 19, 8 vorkommt, kann hiergegen nicht in Betracht kommen. Zudem erweist sich geradezu als unezechielisch in unserm Abschnitte מקרב עמיה, wofür Ezechiel מתוך עמיה gesetzt hätte cf. p. 147. Q eigenthümlich ist auch שבתון v. 15 und Ex. 35, 2. cf. Ex. 16, 23. Lev. 16, 31. (23, 24. 32). Dass es Lev. 23, 3. 39. 25, 4. 5 auch vorkommt, spricht nicht dagegen, da diese Stellen selber zweifelhaften Ursprungs sind. Ferner ist Q angehörend קדש הוא לכם v. 14 und Ex. 35, 2 cf. Ex. 29, 33. 34. 30, 10. 32. 36. 37. Lev. (6, 10. 18. 22. 7, 1. 6. 10, 12. 17) (14, 13) 27 passim. Num. 6, 8. 20. 18, 9. 10. 17.; ebenso לדרתיכם und לדרתם v. 13. 16. cf. Gen. 17, 7. 9. 12. Ex. 12, 14. 17. 42. 16, 32. 33. (27, 21) 29, 42. 30, 8. 10. 21. 31. 40, 15. Lev. 3, 17. 6, 11. 7, 36. 10, 9. 17, 7. 21, 17. 22, 3. 23, 14. 21. 24, 3. (23, 41) Num. 9, 10. 10, 8. 15, 14. 15. 23. 18, 23. 35, 29. (15, 21. 38).

1) Lev. 7, 36 ist gewiss mit Recht nach Wellhausen (die Comp. des Hexat. a. a. O. 413) als Glosse anzusehen, die aus falschem Verständniss von מִשְׁחַת v. 35 hervorgegangen ist.

Lev. 10, 8—11 ist Kayser (a. a. O. p. 180) geneigt für ezechielisch zu halten, weil es sich fast wörtlich Ez. 44, 21. 23. cf. 22, 26 und 42, 10 (soll wohl heissen 42, 20) wiederfinde.. Doch spricht für Q in diesem Abschnitte אַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ cf. Gen. 46, 7. Ex. 28, 1. 41. 29, 21 (bis). Lev. 8, 2. 30 (bis) etc., ebenso חקת עולם לדרתיכם, auch הבדיל cf. Gen. 1, 4. 6. 7. 14. 18. Ex. 26, 33. Lev. 1, 17. 5, 8. 10, 10. 11, 47. Num. 8, 14. 16, 9.

Lev. 11 hält Kayser für ezechielisch; Riehm (St. u. Kr. 1868 p. 359) für elohistisch und ebenso Kuenen (a. a. O. I. bl. 508), aber letzterer hält Q für später als Exil.

Lev. 21, 6b. 10b. 12b. 16—23a.
„ 22, 3—7. 10—14. 17—28.
„ 23, 4—8. 14b. 15a. 16a. 21. 23—38. 44.
„ 24, 1—16. 23.
„ 25, 8 u. 9 theilweise. 10. 13—16. 23—34. 39a. 40b. 44—46a. 47—54.
„ 27, 1—34.
Num. 1, 1 — 6, 21.
(„ 6, 22—27).
„ 7, 1 — 8, 22.
„ 9, 1 — 10, 28.
„ 13, 1—17a. 21. 25. 26. abα (bis ואת־כל־העדה) 32.
„ 14, 1a. 2a. 5—7. 10. 26—27. 29. 32—38.
„ 15, 1—16. 22—36.
„ 16, 1a. 2aβb (von ואנשים an) 3aα (bis ועל אהרן) 5—11 (ausgenommen רב לכם בני לוי in v. 7) 16—24 (mit Aenderung des קרח דתן ואבירם in העדות wie auch v. 27) 27a (ausgenommen מסביב) 35.
„ 17, 1—19, 22.
„ 20, 1a. 2. 3b. 6. 8a. 9. 10a. 12. 22—29.
„ 21, 4. 10. 11(?).
„ 22, 1.
„ 25, 6—19.
„ 26, 1—8. 12—58. 62—64.
„ 27, 1—31, 54.
„ 32, 2 (?) 19 (?) 24 (?) 28—32 (?).
„ 33, 50. 51a. 54.
„ 34, 1—36, 13.
Deut. 32, 48—51. 34, 1—3. 4—6 (?) 7—9.
Jos. 3, 1 (nur ויסעו מהשטים) 4, 19. 5, 10—12.
„ 9, 15b. 17—21. 27. 13, 15—32. 14, 1—5. 15, 1—13. 20—44. 48—62. 16, 1—9. 17, 1—10. 18, 1. 2. 11—28. 19, 1—46. 48—52. 20, 1—21, 40. 22, 9—16. 19. 21 23—26. 29. 31. 32.

Wir können uns dieser Quellenscheidung von Kayser um so mehr bedienen, als sie in den meisten Stücken mit den übrigen Pentateuchkritikern ziemlich übereinstimmt. Wie aus der oben gegebenen Zusammenstellung erhellt,

finden sich in der Quelle Q neben wenigen historischen Notizen im Anfang bloss Verordnungen und Regeln über Ceremonien und Opfercultus.

4. Allgemeiner Charakter von Gesetzessammlungen und von Propheten.

Bevor wir uns an die Aufspürung von Berührungen zwischen Q und den Propheten machen, kann es nicht unnütz sein, den allgemeinen Charakter von Gesetzessammlungen und von Propheten zu betrachten unter dem Gesichtspunkt, in welchem etwa Berührungen statthaben könnten. Wir thun dies, um nicht zum Voraus uns zu täuschen in unseren Erwartungen, und nicht etwa, um mit einem Vorurtheil an die Untersuchung heranzutreten. Zudem ist es ja nicht von vornherein anzunehmen, dass die Schriften der Propheten uns den in den damals bestehenden Gesetzen verlangten Stand des Volkes vorführen müssen. Die Propheten haben es möglicherweise mit ganz anderem zu thun als mit den Institutionen, die uns im Hexateuch erhalten sind.

Im Pentateuch haben wir neben den historischen Berichten auch vor allem Gebote über den Cultus und dessen Einrichtungen in der Stiftshütte und dessen Anforderungen an das Volk, hie und da in Verbindung mit Sittengeboten. Die Scheidung der Quellen im Hexateuch hat sich nun so vollzogen, dass für Q ausser einigen lapidarischen historischen Notizen, die immer bloss als Einleitung zu einer neuen Institution dienen sollen, fast nichts als Gebote über Cultus und Ceremonien übrig bleiben, die zwar alle in historisches Gewand gekleidet und in Bezug auf die Einrichtungen der Stiftshütte und ihres Dienstes gegeben erscheinen. Dagegen stellt uns das aus J(ahvist) und E(lohist) zusammen gearbeitete Werk JE mit Einschluss des Dekalogs und des in Verbindung damit erzählten Bundesschlusses und seiner Bedingungen für das Volk Israel in lebendiger Schilderung und oft in poëtischer Darstellung die israelitische Geschichte bis zur Besitznahme Kanaans dar, und der Deuteronomiker hält

in paränetischer Weise nochmals vor Eintritt in das verheissene Land die vom Volk beim Bundesschluss übernommenen Verpflichtungen, Segen oder Fluch, je nach der Bundestreue oder dem Bundesbruch, mit Hinweis auf die Vergangenheit des Volkes Israel vor. Mit ganz richtigem Gefühle nennt hier daher der Deuteronomiker Mose einen נביא Dt. 18, 15. 18. 34, 10, wohl in dem späteren Sinn, da er ja selber früher Ex. 7, 1 einen נביא nach älterem Sprachgebrauch nöthig hatte.

Nach dem Gesagten ist es also die Art von Q, dass er kurz ist in seinen geschichtlichen Berichten und nur ausführlich wird, wo er berichtet von der Veranlassung zu irgend einer neuen Institution und dieser Institution selber. Auch ist nicht zu leugnen, dass sich eine Darstellung nach theoretischen Grundsätzen in verschiedenen Verordnungen geltend macht, vgl. z. B. die Berichte über die Lagerung der Stämme Num. 2 und die Vertheilung des Landes Num. 34. Q führt die bestehenden Verhältnisse bis zu ihren äussersten Consequenzen durch cf. Sabbath bis zum Jobeljahr. Der Verfasser hat den Gedanken der Theokratie vollkommen erfasst und denselben in theoretisch idealer Weise auf den bestehenden Verhältnissen fussend ausgebildet, und dasjenige, was ihm als Ideal vorschwebte, als Forderung, als Gebot, als zu erreichendes Ziel hingestellt (cf. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des A. T. Kiel 1869 I. p. 128 f.). Dabei beschränkt er sich auf die Darstellung der cultischen und ceremoniellen Priesterregeln, ohne die sittlichen Forderungen auch mit in sein theokratisches Idealbild aufzunehmen, (wenn nicht auch das angefochtene Heiligkeitsgesetz im Leviticus Q angehört, sodass er dann mit der Angabe des höchsten Gebots, nämlich der Forderung der Heiligkeit gleich der Jahve's sich begnügt). Er stellt uns das Bild eines levitisch reinen Volkes und Landes dar, das durch seine Vertreter die Leviten, Priester und Hohenpriester, an heiliger Stätte in bestimmter heiliger Ordnung seinen Gott verehrt. Es ist in Q bloss die darstellende und nicht

auch die **wirksame** Seite der Gottesverehrung berücksichtigt.

Dem gegenüber liegt es in der Art des Prophetenthums, dass es sich auf die sittliche Seite der Gottesverehrung hauptsächlich bezieht. Dieses hat es mit dem Volke zu thun, mit seinem Thun und Lassen, mit seinen Handlungen und Reden. Ganz richtig zeichnet Kuenen den Propheten folgendermassen: „Der Prophet ist der Mann der Inspiration und des Geistestriebs; seine Wirksamkeit ist das Gegentheil von abgemessen und vorbedacht, durch das, was er anschaut, wird er zum Handeln und Sprechen getrieben; ängstliche Berechnung der Folgen seiner Thaten oder Worte ist ihm fremd. Er ist „der Mann des Geistes" Hos. 9, 7 אִישׁ הָרוּחַ und darum ein Kind der Freiheit. Er muss sprechen können, wie sein Herz zeugt, über jeden Gegenstand, der ihm den Gottesdienst zu berühren scheint, zu allen, die die geistige Verehrung von Jahve in Gefahr bringen." Dieses Bild scheint mir allein noch dadurch zu vervollständigen zu sein, dass wir noch die Seite des Busspredigers mehr hervortreten lassen, wie ja Mich. 3, 8 im Gegensatz zu den Volksverführern von sich spricht: וְאוּלָם אָנֹכִי מָלֵאתִי כֹחַ אֶת־רוּחַ יְהוָה וּמִשְׁפָּט וּגְבוּרָה לְהַגִּיד לְיַעֲקֹב פִּשְׁעוֹ וּלְיִשְׂרָאֵל חַטָּאתוֹ׃. Sie waren also diejenigen Männer, die zu wachen hatten über die **wirksame** Seite des Gottesdienstes im israelitischen Volke. Sie traten auf, um dem Volke seine Thaten vorzuhalten, ihm den Befehl des Herrn zu verkünden, der ihm Segen verheisst, wenn es gehorsam ist gegen seine Gebote, dagegen aber Strafe und Fluch, wenn es von Gott abfällt. Sie sind weniger die Wächter der Theokratie in ihren cultischen Institutionen als nach ihren sittlichen und moralischen Vorschriften. Es ist allerdings zu erwarten, dass sie auch hie und da Rücksicht zu nehmen haben auf die darstellende Seite der theokratischen Institutionen; ja von vornherein ist es sogar aber wahrscheinlich, dass sie in gewisser Hinsicht durch Hervorhebung der wirksamen Seite der Gottesverehrung vor der darstellenden in Gegensatz stehen zu der Gesetzessammlung in Q, und dass sie das Hauptge-

wicht legen auf das Innerliche und mehr oder weniger das Aeusserliche und die cultischen Institutionen gering achten, oder besser ausgedrückt, dass sie das zweite ohne das erste für werthlos erachten werden.

Wir werden demnach den Schluss ziehen dürfen, dass von allen drei Hauptbestandtheilen des Hexateuchs (Q, JE und Dt.) Q am allerwenigsten den Propheten homogen sein werde, und dass wir nicht mit allzugrossen Erwartungen von Berührungen an die Propheten herantreten dürfen. Dies hat schon Schrader erkannt in der Jenaer Literaturzeitung 1874 Nr. 49 p. 771 (Kritik über Kayser: das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels): „Dass die annalistischen Abschnitte (Q) bei den Propheten wenig oder gar nicht benutzt werden, erklärt sich aus dem Umstande, dass der priesterlich-ritualistische Geist des Buches ihnen so wenig congenial war. Etwas Aehnliches begegnet uns bekanntlich in Bezug auf die Benutzung gewisser Bücher beim N. T. im Verhältniss zum Alten.“

5. Beweiskraft der aufzufindenden Spuren.

Eine andere wichtige Frage für uns ist es, ob wir aus einer sichern Bezugnahme auf den Bericht einer geschichtlichen Thatsache oder eines einzigen Gesetzes den Schluss ziehen dürfen, dass der betreffende Prophet die ganze Gesetzessammlung, in welcher jener Bericht sich findet, gekannt habe. Aus der blossen Kenntniss derselben Thatsache und desselben Gesetzes dürfen wir diesen Schluss nicht ziehen; finden wir aber die Thatsache in der nur bei einer Quelle sich findenden Darstellung oder das Gesetz in der von den andern abweichenden, nur einer Quelle eigenthümlichen Fassung, so ist mindestens soviel mit Sicherheit zu entnehmen, dass jener Zeit solche Anschauungsweise angemessen, daher das Schonvorhandensein jener Quelle wahrscheinlich ist. Diese Wahrscheinlichkeit wird vermehrt, sobald sich dieselbe Erscheinung an mehr denn einem Beispiele nachweisen lässt, und wird endlich zur Gewissheit, wenn wir bei der Wiedergabe des

Gesetzes oder der Thatsache oder auch ausserhalb dieses Zusammenhanges in der Schreibweise eines Propheten Anlehnungen an den Sprachgebrauch von Q oder Entlehnungen aus demselben aufweisen können. Allerdings bleiben auch diese in der Weise unsicher, als auch das umgekehrte Verhältniss behauptet werden kann, was auch an manchen Stellen geschehen ist; wir verweisen als Beispiel hiezu nur auf das schon erwähnte Urtheil von Wellhausen über Lev. 26. Allein die Statuirung des umgekehrten Verhältnisses wird verboten,

a) wenn sich eine allein dem Sprachgebrauch einer Quelle ganz conforme und ihrem Zusammenhange angemessene Stelle in einer zweiten Schrift wiederfindet (Citat),
b) wenn sich ein dem Sprachgebrauche einer Quelle eigenthümlicher Ausdruck in einer andern Schrift wiederfindet,
c) wenn sich in einem Werke ein Ausdruck findet, der allein durch die Annahme von der Kenntniss des vollständigeren oder klaren ähnlichen Ausdruckes in einem bekannten Werke verständlich ist, und
d) wenn für einen verhältnissmässig kleinen Abschnitt, der für sich eine logisch und stilistisch einheitliche Gedankenreihe bildet, in den verschiedensten Partieen eines Werkes oder in den verschiedensten Schriften verschiedener Schriftsteller Parallelen nach Sprachgebrauch oder Gedanken aufzuweisen sind, weil hier die umgekehrte Annahme eine grossartige unbegreifliche Compilation voraussetzen würde, wie dies z. B. bei Lev. 26 nach Wellhausen der Fall sein müsste.

Sonach muss sich also von der literarischen Seite die Frage nach dem Alter von Q endgiltig entscheiden lassen.

(Schluss folgt.)

Goethe's Verhältniss zum Alten Testament.

Von

Dr. **Theodor Arndt** in Dresden.

> „Ich hatte überhaupt zuviel Gemüth an dieses Buch verwandt, als dass ich es jemals wieder hätte entbehren sollen."
> (Goethe, Wahrheit und Dichtung.)

Die Behauptung, dass sich unser Volksleben getreu in der Behandlung der Bibel, des Erbes unserer Väter, abspiegele, erscheint dem nicht allzudreist, der sich durch historische Studien davon überzeugt hat, dass die Bibel alle Zeit ein Hort idealen Volksthums gewesen ist. Unserer Zeit freilich ist der urkräftige Lutherverse:

„Das Wort, sie sollen lassen stan"

in seiner ganzen originalen Bedeutung längst entschwunden. Ein kurz absprechendes Urtheil über den Werth der Bibel bedient sich vielmehr der Antithese: „Der Geist, nicht der Buchstabe macht lebendig" und bildet für den, welcher dem Strome modernen Lebens nicht Widerstand leisten kann, die erste Station des Weges zu dem Endurtheile: „Die Materie, nicht der Geist ist das Lebendige." Unter solchen Voraussetzungen ist es keine überraschende Thatsache, wenn ganze Kreise unseres Volkes der Bibel entfremdet sind; von denen zu schweigen, die völlig „Kinder der Welt" geworden, seien nur die Strauss'schen „Wir" erwähnt, welche die Blössen ihres Materialismus schlecht genug durch die bunten Lappen eines zerstückelten Idealismus verhüllen und bei der Frage: „Wie richten wir

unser Leben ein?" sich damit zufrieden geben, durch die Werke unserer Componisten und Dichter sich in eine kraft- und saftlose Gefühlsschwärmerei einwiegen zu lassen. Es ist kein Zweifel: unsere „Gebildeten" berufen sich für ihre grundsatzlose sogenannte Religiosität, für ihre Gleichgültigkeit gegen die Bibel auf die Herren und Meister deutscher Bildung, die auch ihnen noch als Autorität gelten. Ein Lessing, Goethe, Schiller sollen Verächter der Bibel gewesen sein, sollen sich mindestens über sie als eine Vorrathskammer abgelebter religiöser Vorstellungen, die nur für kleine Geister passen, leicht hinweggesetzt haben. Dass aber unsere klassischen Dichter fast ohne Ausnahme „vom Werth der heiligen Schriften" durchdrungen waren, würde uns eine Geschichte der Bibel, als Theil deutscher Kulturgeschichte lehren. Ludwig von Diestel liefert in seiner „Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche" schätzbares Material zur Beantwortung von Fragen, die uns bei der Untersuchung jener Geschichte aufsteigen würden, begreiflicherweise verstattet ihm aber Aufgabe und Umfang seines Werkes nicht, specieller darauf einzugehen, so dass er nur einzelne Bemerkungen über „das Alte Testament in Kultus, Kunst und Recht" u. ä. an die Hand giebt. Die Wissenschaft musste auch zuerst ein esoterisches Interesse befriedigen und das Facit aller kirchlichen und theologischen Leistungen auf dem Gebiete der Bibelforschung und Bibelanwendung ziehen, ehe sie daran denken konnte, die mehr am Wege liegenden Fragen über die Stellung des Alten Testamentes in unserer Nationalliteratur ihrer Betrachtung zu unterwerfen. Dem widerspricht nicht, dass unser Volk auf das dringendste verlangt, dass ihm das Verständniss der Bibel von Neuem erschlossen werde. Geschieht dies aber auf der Grundlage ehrlicher Wissenschaft in einer „Protestantenbibel Alten Testaments," so dürfte dafür neben vielem andern ein wohl geeigneter Anknüpfungspunkt die Erinnerung daran sein, wie viel den grossen Männern unserer Nation, vorzüglich den Dichtern, die Bibel gegolten hat, und wie sie dieselbe ver-

standen haben. Während die Stellung einzelner Dichter zur Bibel — ich erinnere nur an Lessing und Herder — wohl auch weiteren Kreisen bekannt, sogar geläufig geworden ist, so dass z. B. Herder und sein Verdienst um die gerechte Würdigung des „Geistes hebräischer Poesie“ in einem Athemzuge genannt wird, gilt von den meisten anderen Dichtern das oben berührte schiefe Urtheil, welches nur durch genaueres Studium ihrer Werke widerlegt werden kann. „Unsere klassische Literatur und die Bibel“ mag das weitere Gebiet sein, aus dem wir das Verhältniss unserer Dichter zum Alten Testament herausgreifen. Wenn wir sodann Goethe voraufstellen, so ist dies durch mehr als einen Grund gerechtfertigt, es genüge die eindringende geistige Universalität des Dichters zu nennen, von der sich erwarten lässt, dass er kein gewöhnliches Interesse der Bibel, insbesondere dem Alten Testament entgegenbringt.

In einem venetianischen Epigramme spricht Goethe, nachdem er die fünf Bedürfnisse eines Dichters genannt hat, den Wunsch aus:

> „Gebet mir ferner die Sprachen, die alten und neuen,
> Dass ich der Völker Gewerb und ihre Geschichte verstehe!“

Aehnliche Wünsche des Knaben hatte die auf das Vielerlei gerichtete Erziehungsweise des Vaters Goethes frühzeitig erfüllt. Der eifrige Wolfgang konnte schon in den Jahren, wo andern Kindern das Erlernen nur einer fremden Sprache Schwierigkeiten bereitet, den Plan fassen, einen Roman von sechs oder sieben Geschwistern in ebensovielen verschiedenen Sprachen zu schreiben. Dazu bedurfte er auch des „Frankfurter Judendeutsch“ und zu dessen Verständniss erachtete der gründliche kleine Gelehrte das Hebräisch für unerlässlich. Insgeheim verband sich damit der andere Wunsch, das Alte Testament in der Grundsprache ebenso lesen zu können, wie das Neue, dessen Griechisch ihm geläufig war. Es ist ergötzlich, in Wahrheit und Dichtung zu lesen, wie der trockene Pedant, der Rector des Frankfurter Gymnasiums Dr. Albrecht, den jungen Goethe im Hebräischen unterrichtet, und wie

die kindische Phantasie des Schülers ihr lustiges Spiel mit „den Kaisern und Königen" unter den hebräischen Accenten treibt. Ein anderes Interesse aber, das der Lehrer nicht zu würdigen verstand, erwuchs dem lebhaften Knaben und hat den Dichter nach seinem Wahrspruche: „Was man in der Jugend sich wünscht, hat man im Alter in der Fülle" nie wieder verlassen, — es ist das historische. Das Gegenständliche ergriff unsern Dichter stets am mächtigsten, so dass es ein geläufiger Kanon geworden ist, selbst die lyrischen Producte Goethescher Muse auf ein Reales zurückzuführen. Wenn uns nun der „Mann" in seiner Selbstbiographie erzählt, wie der „Knabe" von der erhabenen Einfalt und Grösse der Patriarchengeschichte erfüllt war, so finden wir darin nur ein Vorspiel dessen, was der Dichter vom Pfarrer in „Hermann und Dorothea" und gewiss auch von sich selbst sagt:

„War vom hohen Werth der heiligen Schriften durchdrungen,
Die uns der Menschen Geschick enthüllen und ihre Gesinnung."

Es ist unnöthig auf die Paraphrase der Geschichte israelitischer Erzväter in „Wahrheit und Dichtung" zu verweisen, sie ist in jedermanns Erinnerung; dass es aber ein besseres, vorzüglich culturhistorisches Verständniss dieser schönsten aller biblischen Sagen geben könne, behauptet gewiss niemand, der an der Forderung eines Verstehens von innen heraus festhält. Wenn Goethe daneben uns zeigt, wie seine geschäftige Phantasie bemüht war, die biblische Erzählung zu erweitern, so folgte er damit nur einem Drange seiner Natur, der erst durch literarische Erscheinungen, die in subjectiver Art biblische Stoffe poetisch verarbeiteten (z. B. Klopstock, Bodmer, Moser), angeregt war. Der junge Dichter dictirte dem Schreiber seines Vaters ein Epos, das die anmuthige Geschichte Josephs behandelte. Goethe ist aber, so zu sagen, nie Dichter genug gewesen, als dass er die ihm eigene kritische Ader hätte unterbinden können. Alle Augenblicke schweifte er zum Aerger und Verdruss seines Lehrers von dem vorliegenden Pensum der hebräischen Grammatik ab, um allerlei Zweifel an den berichteten Thatsachen vorzubrin-

gen, worunter der an dem Stillestehen der Sonne zu Gibeon und des Mondes im Thale Ajalon der erste und geringste war. Dem wissbegierigen Knaben mochte der verlegene Rector nicht immer selbst Rede stehen und so verwies er ihn auf das damals in deutscher Uebersetzung erscheinende englische Bibelwerk (19 BB. Leipzig 1748—1770), das zwar nicht stillschweigend an den Widersprüchen Alttestamentlicher Geschichtserzählung vorüberging, aber doch nur eine vermittelnde Lösung derselben anstrebte. Das weitere selbstständige Nachdenken Goethe's über einzelne Fragen biblischer Geschichte und Auslegung wurde durch dieses frühzeitige Bibelstudium angeregt, zwei Abhandlungen legen Zeugniss davon ab, wie der Dichter sich auch „unter den Theologen“ finden liess. Nach seiner Rückkehr von Strassburg 1772 veröffentlichte er unter dem Pseudonym „eines Landgeistlichen in Schwaben“ eine Schrift über „zwo wichtige, bisher unerörterte biblische Fragen: „Was stund auf den Tafeln des Bundes? Was heisst mit Zungen reden?“ Der Autor beweist, dass er das 2. Buch Mosis mit kritischer Sorgfalt gelesen, wenn er aber zu dem bekannten Resultate gelangt, nicht unsere zehn Gebote hätten der israelitischen Ueberlieferung zufolge auf den zwei Tafeln Mosis gestanden, sondern einige speciellere Bundesvorschriften etwa in der Reihenfolge, wie sie Exodus 34, 10—28 berichtet, so eilt er dem damaligen Stande der Pentateuchkritik weit voraus und giebt ein merkwürdiges Vorspiel der neuesten durch J. Wellhausen und Hermann Schultz eingeleiteten Untersuchungen. Unter die „Noten und Abhandlungen“ zu seinem west-östlichen Divan nahm Goethe die bereits 1797 verfasste Schrift über „Israel in der Wüste“ auf. Hier hat der Dichter mit glücklichem Erfolge trotz beschränkter Hilfsmittel und ungenügender Grundlagen gearbeitet. Dass die 38 Jahre des Wüstenzuges, welche die Pentateuchische Tradition als klaffende Lücke in der israelitischen Geschichte zurücklässt, nur als Ergänzung der zwei historischen Jahre zu den 40 Jahren einer dichtenden Symbolik anzusehen sind, ist seit Goethe oft von Neuem bewiesen und von vorurtheilsfreien Theo-

logen allseitig zugegeben worden. Interessant und Goethe's specielles Eigenthum bleibt dabei die Art, wie er Mosis Charakter gewissermaassen als den Schlüssel zum Verständniss des Wüstenzuges auffasst. Moses ist „ein kräftiger, kurzgebundener, verschlossener, der Mittheilung unfähiger Mann, der sich zwar zum Thun und Herrschen geboren fühlt, dem aber die Natur zu solch gefährlichem Handwerke die Werkzeuge versagt hat." Moses hat „kein Feldherrn-, kein Regententalent," daher die Kreuz- und Querzüge in der Wüste, zu denen er obendrein durch den schlauen Midianiter Jethro überredet wurde, der das beutelustige Volk der Israeliten von seinen Stammesgenossen fern halten wollte. Energische Männer wie Josua und Kaleb schaffen endlich den unfähigen Volksführer wahrscheinlich durch Meuchelmord[1]) aus dem Wege, um den Einzug ins gelobte Land, ein Unternehmen, dessen Vorbereitung ungebührlich viel Zeit gekostet hatte, mit einem Schlage zu vollenden.[2]) Man muss die Originalität der Goethe'schen Auffassung anerkennen, sie ihm aber nachzusprechen wird uns, die wir mitten auf dem Wege objectiv-historischer Forschung stehen, den Goethe nur erst betreten hatte, doppelt schwer. Uns erscheint Moses wie ein anderer Lykurg oder Solon, mindestens als „ein Prophet seines Volkes," aber nicht als ein unpractischer Schwärmer, der die Bedürfnisse seines Volkes nicht kannte und dem ungestümen Verlangen desselben nach dem Erbe seiner Väter

1) Die arabische Tradition weiss ebenfalls von der Annahme eines solchen Lebensendes Mosis, giebt aber zugleich die Widerlegung derselben. Abulfeda histor. anteislam. p. 34.

2) Es blieb dem österreichischen Generalstabsmajor Hoffmeister vorbehalten, in einer unlängst erschienenen militär-wissenschaftlichen Studie das gerade Gegentheil der Goethe'schen Charakteristik Mosis auszuführen. Hoffmeister bezeichnet Moses als „den einzigen, ohne jede militärische Vorbildung dastehenden Heerführer seiner und aller Zeiten, der eine mit den grössten Widerwärtigkeiten verbundene Aufgabe mit einem Aufwande an Geist, Scharfblick und unbeugsamem Willen und in einer Art gelöst hat, welche ihm einen Ehrenplatz neben den berühmtesten Feldherrn zu erringen geeignet ist." (Aus der Wiener „Presse".)

unterliegen musste. Das Werk Mosis, und das ist doch wohl die Stiftung der israelitischen Religion, ist das Bild seines Charakters. Wenden wir uns dennoch mit gespanntem Interesse solchen in ihren Resultaten wenig ergiebigen Arbeiten Goethe's zu, so ist für uns Hauptsache die Art, wie der Dichter, seiner Zeit weit vorauseilend, mit feinem Verständniss die Entstehung und Composition biblischer Schriften im Allgemeinen sich zurecht legt. Die Bibel ist ihm „ein zusammengetragenes, nach und nach entstandenes, zu verschiedener Zeit überarbeitetes Werk“ (Wahrheit und Dichtung). „Die einzelnen Bücher stehen so glücklich beisammen, dass aus den fremdesten Elementen ein täuschendes Ganze entgegentritt“ (Wilhelm Meister's Wanderjahre 2. Buch). An die Stelle, „welche den Sinn der Sache am meisten aussprach,“ hielt er sich, die anderen, standen sie mit jener in Widerspruch, verwarf er als „untergeschoben“, ohne die Sisyphusarbeit einer Ausgleichung aller biblischen Widersprüche zu versuchen. Wenig Mühe kostete es ihn sich mit dem Inspirationsdogma der lutherischen Orthodoxie auseinanderzusetzen. Von der Verschiedenheit der biblischen Bücher nicht bloss im Stil und der Behandlung gewisser Aeusserlichkeiten, sondern auch in der Auffassung des religiösen Kernes schloss Goethe ebenso sicher wie die rationalistischen Theologen seiner Zeit auf die Verschiedenheit der Verfasser und suchte diesen menschlich näher zu treten, um von ihrer Individualität aus den Geist ihrer Werke begreifen zu können. Dabei war er ein entschiedener Gegner alles Gespötts und Gezänks. Die frechen Angriffe der Aufklärer auf die Bibel reizten ihn förmlich zur Wuth und noch in späterem Alter erinnert er sich, dass er „in kindlich fanatischem Eifer Voltairen, wenn er ihn hätte habhaft werden können, wegen seines Sauls gar wohl erdrosselt hätte.“ Das schöne und erhebende Geständniss: „Ich für meine Person hatte die Bibel lieb und werth: denn fast ihr allein war ich meine sittliche Bildung schuldig“, findet seine Ergänzung durch jenen Ausspruch, den wir als Motto unserer Betrachtung vorausschickten. Es

beweist dies Alles, dass Goethe sich jeder Sache, der sich einmal sein Inneres zuwandte, ungetheilt hingab und von einer Betheiligung auch seines Gemüthes wusste, wo er tief und lebhaft empfand. Den ernsten Rationalisten näherte er sich selbstverständlich am meisten, „er hielt sich zu ihrer klaren Partei und suchte sich ihre Grundsätze und Vortheile zuzueignen, ob er sich gleich zu ahnen erlaubte, dass durch diese höchst löbliche, verständige Auslegungsweise zuletzt der poetische Gehalt jener Schriften mit dem prophetischen verloren gehen müsse" (Wahrh. u. D.). Einem solchen in edlem Sinne positiv zu nennenden Standpunkte lag daher der Respect vor der Mystik eines Lavater und der speculativ-prophetischen Auslegung besonders apokalyptischer Schriften, wie sie der „ehrwürdige" Bengel übte, nicht fern. Bei aller Besonnenheit und Nüchternheit seiner Auffassung wusste sich Goethe mit diesen strenggläubigen und zugleich poetisch beanlagten Männern innerlich verwandt. Er stand über den Parteien seiner Zeit, darum durfte er auch da ungestört geniessen, wo andere sich erst das Domicilrecht erkämpfen mussten. Vortrefflicheres lässt sich nicht leicht über die Bibelauslegung sagen, als Goethe in dem Zusammenhange der mehrfach angezogenen Stellen in „Wahrh. u. D." gesagt hat. „Bei allem, was überliefert, besonders aber schriftlich überliefert werde, komme es auf den Grund, auf das Innere, den Sinn, die Richtung des Werkes an; hier liege das Ursprüngliche, Göttliche, Wirksame, Unantastbare, Unverwüstliche, und keine Zeit, keine äussere Einwirkung, noch Bedingung könne diesem innern Urwesen etwas anhaben, wenigstens nicht mehr als die Krankheit des Körpers einer wohlgebildeten Seele. So sei nun Sprache, Dialect, Eigenthümlichkeit, Stil und zuletzt die Schrift als Körper eines jeden geistigen Werkes anzusehen: dieser, zwar noch genug mit dem Innern verwandt, sei jedoch der Verschlimmerung, dem Verderbniss ausgesetzt: wie denn überhaupt keine Ueberlieferung ihrer Natur nach ganz rein gegeben, und wenn sie auch rein gegeben würde, in der Folge jederzeit vollkommen verständlich sein könnte, jenes wegen Unzulänglichkeit der

Organe, durch welche überliefert wird, dieses wegen des Unterschieds der Zeiten, der Orte, besonders aber wegen der Verschiedenheit menschlicher Fähigkeiten und Denkweisen; weshalb denn ja auch die Ausleger sich niemals vergleichen werden." Als Sache des Auslegers bezeichnet Goethe, das Innere der Schrift gewissenhaft zu erforschen und dabei darauf zu sehen, „wie sich die Schrift zu unserem eigenen Innern verhalte und inwiefern durch jene Lebenskraft die unsrige erregt und befruchtet werde!" In der That, eine genuine Erklärung des wahren testimonium spiritus sancti, wie sie dem Geiste paulinischer Schriften direct zu entstammen scheint! Der Kritik ihr Recht! Ihr fällt alles Aeussere anheim, „vermag sie auch das Ganze zu zerstückeln und zu zersplittern, so kann sie doch nicht an den eigentlichen Grund rühren, auf dem sich unsere Zuversicht aufbaut." Solche Selbstgewissheit scheut sich nicht mit offenem Auge die Mängel der Schale zu untersuchen, da der gesunde und lebenskräftige Kern sicher ist. Um zum Verständniss des Innern hindurchzudringen, sah Goethe den Rationalisten die beste Methode ab. Er bemühte sich gleich ihnen den Orient in allen seinen Beziehungen kennen zu lernen. Geschichte, Geographie, Natur und Cultur des Bodens heiliger Geschichte waren ihm wichtige Dinge. Begierig suchte er Werke auf, aus denen er sich über Sprache und Lokalität des Orients unterrichten konnte. Epoche machende Reisewerke über den Orient sind nicht nur flüchtig von ihm gelesen. Das gründliche Urtheil, das er über die Schriften der Reisenden Pietro della Valle, Adam Olearius, Tavernier und Chardin in seinen Bemerkungen zum „West-östlichen Divan" fällt, ist hinlänglicher Beweis für seine Neigung sich auch in die entlegensten Materien zu vertiefen, sobald sie dem Hauptziele fördernd entgegenführten. Wie heimisch der Dichter im Orient, „woher so manches Grosse, Schöne und Gute seit Jahrhunderten zu uns gelangte, woher täglich mehr zu hoffen ist," sich fühlte, lehrt jeden Kundigen ein Blick in den west-östlichen Divan. Man rede nicht davon, dass die Studien,

welche dieser Gedichtsammlung vorausgingen und nachfolgten, keinen Bezug zum Alten Testament hätten, dass Goethe in seinem späteren Leben im Interesse an den Dichtungen eines Firdusi, Hafis, an den Moallakât aufgegangen wäre, — eine sorgfältigere Lectüre des west-östlichen Divan zeigt vielmehr, wie innig dem Dichter alle seine Anschauungen über den Orient zusammengewachsen sind, und wie er darin neueren Exegeten des Alten Testaments vorausgegangen ist, wenn er neben der Partikularität des israelitischen Volks auch die enge Verwandtschaft desselben mit den ganzen vorderasiatischen Völkern ins Licht gestellt hat. Kaum bedarf es noch der Anführung eines bestätigenden Wortes des Dichters selbst: „Wie alle Wanderungen im Orient durch die heiligen Schriften veranlasst worden, so kehren wir immer zu denselben zurück, als den erquicklichsten, obgleich hie und da getrübten, in die Erde sich verbergenden, sodann aber rein und frisch hervorspringenden Quellwassern“ (W.-ö. D.). Doch zurück zur Frage nach der Exegese des Dichters! Muss doch ohnehin der west-östliche Divan seiner letzten Ursache entsprechend zu den poetischen Erzeugnissen gerechnet werden, die unserem Dichter auf dem Boden des Alten Testaments aufblühten, und die wir nachher in den Kreis unserer Besprechung ziehen. Neben den Reisewerken benutzte Goethe auch die Compendien damals lebender Theologen. Das Verdienst des J. D. Michaelis, Eichhorn und Paulus, die jüdische Archäologie und Geographie direct in den Dienst Alttestamentlicher Exegese gestellt zu haben, bleibt nicht ungewürdigt. Von linguistischen Werken weiss Goethe nur wenig zu reden. Ein trocknes grammatisches Studium sagte ihm nie zu. Es blieb ihm nur Mittel zum Zweck. Dabei ist zu verwundern, wie er das Hebräische und die verwandten semitischen Sprachen Zeitlebens studirte und mit leidlicher Sicherheit beherrschte, so dass er sich unter anderem an eine Uebersetzung des Hohenliedes aus dem Urtext wagen und mit Kosegarten in Jena wegen des Studiums arabischer und persischer Poesie in Verbindung treten konnte. Exegetische Probleme

reizten den Scharfsinn Goethes fast sein ganzes Leben hindurch, wenn wir auch für das Alte Testament kein so markantes Beispiel aus seinen Dichtungen vorbringen können, wie das Faustische für das Neue: „Im Anfang war das Wort“. Zum Ueberfluss hat uns Goethe selbst die Eigenart seiner historischen Auslegung geschildert, wenn er in seinen „Reflexionen und Maximen“ spricht: „Die Bibel wird immer schöner, je mehr man sie versteht, jedes Wort hat nach Zeit- und Ortsverhältnissen einen eigenen, unmittelbar individuellen Bezug“.

Auf einer solchen gesunden Exegese baut sich, wie von selbst das glänzende Urtheil des Greises über den Werth der Bibel als Geschichtsquelle auf, welches wir unter den „Materialien zur Geschichte der Farbenlehre“ finden: „Die Bibel ist nicht etwa nur ein Volksbuch, sondern das Buch der Völker, weil sie die Schicksale eines Volkes zum Symbol aller übrigen aufstellt, die Geschichte desselben an die Entstehung der Welt anknüpft und durch eine Stufenreihe irdischer und geistiger Entwicklung, nothwendiger und zufälliger Ereignisse bis in die entferntesten Regionen der äussersten Ewigkeiten hinausführt.“ Folgerichtig hängt mit solcher Anschauung die hohe Meinung Goethe's von dem Bildungswerthe der Bibel, in hervorragender Weise des Alten Testaments, zusammen: „Die Bibel genügt einen trefflichen Menschen heraufzubilden, ohne dabei ein anderes Buch zu brauchen.“ Ein Auszug aus dem Josephus und eine Ergänzung der Neutestamentlichen Geschichte durch die wichtigsten Daten der Kirchengeschichte hinzugenommen, würden die Bibel „zur allgemeinen Bibliothek“ der Völker machen und „sie würde, je höher die Jahrhunderte an Bildung steigen, immer mehr zum Theil als Fundament, zum Theil als Werkzeug der Erziehung, freilich nicht von naseweisen, aber von wahrhaft weisen Menschen genutzt werden können.“ Wie die Geschichten des Alten Testaments practisch im Jugendunterricht zu verwerthen sind, zeigt Goethe auf seine eigne Weise in der „pädagogischen Provinz“ (Wilhelm Meister's Wanderjahre 2. Buch): Der Aelteste führt

Wilhelm und Felix in eine grosse Gallerie, deren Wände mit Bildern aus der Geschichte der Israeliten geschmückt sind. Auswahl und Behandlung der dargestellten Gegenstände zeigten auf die Tendenz die Geschichte Israels als Symbol der Völkergeschichte erscheinen zu lassen. „Das israelitische Volk," so spricht der Aelteste, „hat niemals viel getaugt, wie es ihm seine Anführer, Richter, Vorsteher, Propheten tausend Mal vorgeworfen haben; es besitzt wenig Tugenden und die meisten Fehler anderer Völker; aber an Selbstständigkeit, Festigkeit, Tapferkeit und wenn Alles das nicht mehr gilt, an Zähigkeit sucht es seinesgleichen. Es ist das beharrlichste Volk der Erde, es ist, es war, es wird sein, um den Namen Jehova durch alle Zeiten zu verherrlichen. Wir haben es daher als Musterbild aufgestellt, als Hauptbild, dem die andern nur zum Rahmen dienen."

Ein Dichter wie Goethe musste aber das Alte Testament noch anders lesen, als alle diejenigen, mit denen er sein vielseitiges historisches Interesse an jenem Buche theilt. Nicht mit Unrecht hat man das Wort: „Alles, was Goethe lebte, dichtete er auch" im weitesten Sinne so verstanden, dass ihm auch strenger wissenschaftliche Studien Anlass zum poetischen Schaffen boten. Dem Genius Goethe's war es etwas leichtes, die abstractesten Fragen der Naturwissenschaft in der Form eines objectiv anschaulichen Gedichtes zu behandeln. Es wäre eine Inconsequenz, wenn das Bibelstudium, das doch seine ganze Persönlichkeit in Mitleidenschaft zog, seinem dichterischen oder ästhetischen Interesse keine Nahrung zugeführt hätte. Allerdings können wir nicht von einer „Messiade" Goethe's reden, auch suchen wir vergebens ein Wieland'sches Epos wie „der geprüfte Abraham" unter den Schriften des Meisters. Aber wir bedauern es nicht, dass jene „Jugendexperimente" des Dichters, wie sie erstmalig in jenem Epos „Joseph" concrete Gestalt gewonnen, bald aufgegeben sind.

Klopstocks Beispiel genügte als Warnung: vermuthete man doch mit Recht, dass an der Ernüchterung des

deutschen Volkes, wie sie die späteren Gesänge des Messias hervorriefen, auch der Verfasser selbst gebührenden Antheil nähme. Vielleicht wäre Goethe auf ähnliche, abstruse Ideen einer christlichen Mythologie und Symbolik verfallen, die ein ernster gerichtetes Christenthum des Lebens nur abstossen, und hätte sich die keusche Blüthe zarter christlicher Empfindung, die aus so vielen kleineren Gedichten und Bemerkungen zu uns spricht, nicht gewahrt. Was hätte er anders geleistet, als dass er „jene um den deutschen Parnass angeschwollene Wasserfluth jüdischer Schäfergedichte und religiöser Epen, für die Bodmers Noachide ein vollkommenes Symbol war," noch höher hätte ansteigen lassen? Die Höllenfahrt Christi, eine Leistung des 16jährigen Dichters, welche uns unwiderstehlich an Klopstocks Epos erinnert, mag vielleicht andeuten, wie Goethe auch seinen „Joseph" behandelte. Im höchsten Sinne poetisch nennen wir aber die eigenthümliche, schon oben besprochene Darstellung der Urgeschichte Israels. Wahrhaft episch, plastisch gestaltet treten uns die Patriarchen entgegen. Der Hauch orientalischer Luft umweht uns. Der Dichter scheint vollzogen zu haben, wozu er in der „Hegire," dem ersten Gedicht des west-östlichen Divans auffordert: „Flüchte du, im reinen Osten Patriarchenluft zu kosten!" Für die Poesie in der Bibel bringt ausser Herder und Rückert kein zweiter deutscher Dichter grösseres Verständniss mit als Goethe. Die Poesie, die Religion und Philosophie, bei den späteren Culturvölkern disparate Begriffe, sind bei dem klassischen Volke der Religion noch in unzertrennbarer Einheit verbunden, — und diess findet Goethe im Buche Hiob, in dem Hohenlied und den Sprüchen Salomonis bestätigt. Hat Alexander von Humboldt die Grossartigkeit der Naturanschauung der Hebräer gerühmt, insofern er den 104. Psalm das Herrlichste aller Naturpoesie nennt, so schätzte Goethe besonders das Parabolische und Didaktische in der Alttestamentlichen Poesie. Die Lyrik fand er im Hohenlied vertreten, „als dem Zartesten und Unnachahmlichsten, was uns vom Ausdruck

leidenschaftlicher, anmuthiger Liebe zugekommen." (W.-ö. D.). Das Buch Ruth betrachtet er „als das lieblichste, kleine Ganze, das episch und idyllisch überliefert worden ist" (W.-ö. D.). Wie nahe mag dem Dichter oft der Wunsch gelegen haben, dies oder jenes poetische Stück des Alten Testaments paraphrastisch zu behandeln, doch immer wieder liess ihn sein gesunder Sinn ein solches Unternehmen als eitlen Wahn erkennen und sich bei dem Urtheile beruhigen: „dass uns das Buch aller Bücher deshalb gegeben sei, damit wir uns daran, wie an einer zweiten Welt, versuchen, uns daran verirren, aufklären und ausbilden mögen" (W.-ö. D.). Nie hat Goethe vergessen, wie viel er Herder hinsichtlich der echten poetischen Auffassung des Alten Testaments verdanke. Einen Niederschlag dieser Herderschen Einwirkung möchten wir in dem Versuche Goethe's erblicken, von dem Carus (Goethe, dessen Bedeutung für unsere und die kommende Zeit. Wien 1863 p. 88 u. ff.) berichtet, nämlich, anknüpfend an 1. Kön. 4, 33 Sprüche und Parabeln Salomo's nachzudichten. Was etwa Salomo nach jener kurzen geschichtlichen Notiz in seinen Sprüchen „von der Ceder an zu Libanon bis an den Ysop, der aus der Wand wächst", geredet hat, schrieb Goethe auf ein durch die Ungunst der Zeit lange unbekannt gebliebenes Blatt, dem er die Ueberschrift gab: „Salomons Königs von Israel und Juda güldene Worte von der Ceder bis zum Issop." Carus äussert über diese 15 von ihm mitgetheilten Sprüche: „Wenn man das eigene geheimnissvoll Prophetische derselben recht in sich aufgenommen hat, so beachte man darin zumal dieses gar seltsame Alttestamentarische, welches allen Kundigen so wunderbar entgegentönt, dass einst ein würdiger und namentlich in alter und moderner Geschichte tief erfahrener Freund, nachdem ich das Blatt vorgelesen hatte, ausrief: „Aber so muss Salomon wirklich geredet haben." Diese „Sprüche Salomons" sind nicht einzig in ihrer Art, denn was sind sie auf Alttestamentlichem Gebiete anders, als die Gedichte des west-östlichen Divans auf dem Gebiete orientalischer Literatur überhaupt? Die Universa-

lität Goethe's konnte die hebräische Poesie nicht in ihrer Isolirtheit begreifen, sie musste dieselbe mit der arabischen und persischen Poesie in Beziehung setzen. Daher ist der west-östliche Divan voll der schönsten poetischen Anspielungen auf das Alte Testament. Es führt zu weit die „von biblischen Elementen durchsättigte" Sprache ausführlicher darzustellen.[1]) Der bibelfeste Goethe glich, wie er selbst gesteht, dem „koranfesten" Hafis (West-östl. Divan II, 1):

„Und so gleich ich Dir vollkommen,
Der ich unserer heilgen Bücher
Herrlich Bild an mich genommen,
Wie auf jenes Tuch der Tücher
Sich des Herrn Bildniss drückte,
Mich in stiller Brust erquickte
Trotz Verneinung, Hindrung, Raubens
Mit dem heitern Bild des Glaubens."

Viele Stellen sind fast wörtlich den Dichtern des Alten Testaments entlehnt. Der Psalter, der Prediger Salomonis scheinen bisweilen zu uns zu sprechen. Die Bilder, der Parallelismus hebräischer Poesie entgehen keinem aufmerksamen Leser. Humoristisch und echt volksthümlich ist das lustige Lied: „Hans Adam war ein Erdenkloss etc." (W.-ö. D. I, 8), während das die Erschaffung des Weibes behandelnde Gedicht „Es ist gut" (W.-ö. D. X, 10) nach dem durch v. Loeper mitgetheiltem Ausspruche Boisserées „ein Bildchen, eine Idylle von der schönsten, reinsten Naivetät und wieder der höchsten Grösse ist und den Eindruck wie das beste, plastische Werk der Griechen macht." Höchst sinnig vergegenständlicht uns Goethe im Buche Suleika die biblischen Personen Joseph (Jussuph), die Königin von Saba (Balkis vergl. Abulf. hist. anteislam. p. 44) und Salomo, welche auch in der persischen Poesie vorkommen.

Die Alttestamentliche Ehrfurcht vor Gottes Majestät findet tiefpoetischen Ausdruck in dem Gesange (W.-ö. D. I, 4):

---

1) Die im Folgenden für die Citate benutzte Ausgabe des westöstlichen Divans von v. Loeper Berlin 1872 giebt nach dieser Seite hin reichliche Belege.

„Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Occident!
Nord' und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände."

In dem Vermächtniss altpersischen Glaubens redet der Dichter trotz der Einkleidung weniger Parsistisches als Alttestamentliches (vgl. z. B. Jes. 2, 5), wenn er wünscht (W.-ö. D. XI, 1):

„Gott auf seinem Throne zu erkennen,
Ihn den Herrn des Lebensquells zu nennen,
Jenes hohen Anblicks werth zu handeln,
Und in seinem Lichte fort zu wandeln."

Bezeichnet sich endlich der Dichter (W.-ö. D. XII, 4) als Kämpfer, wenn er um Einlass ins Paradies bittet,

„Denn ich bin ein Mensch gewesen
„Und das heisst ein Kämpfer sein,"

so irren wir nicht, wenn wir als Alttestamentliche Reminiscenz mit v. Loeper Hiob 7, 1: „Muss nicht der Mensch immer im Streit sein auf Erden?" citiren. Dies mag uns zugleich Anlass gewähren mit einem Worte des Prologs zum Faust zu gedenken, der trotz seiner eigenthümlichen Gestaltung beredt genug auf sein Urbild, den Prolog zum Hiob, hinweist. Ist doch der „Faust" nur eine neue Lösung des ewigen Räthsels der Menschheit, das den Dichter des Hiob beschäftigte, das Goethe wieder aufgriff, um es zu einer ursprünglichen, seinem Wesen eigenthümlichen Lösung zu führen. In seinem Werke reichen sich wie in dem des Alttestamentlichen Dichters, Religion, Poesie und Philosophie die Hände zu dem Bunde, der eine endgültige Antwort auf das Jahrtausende alte Problem des ewigen Kampfes des Menschen mit seinem Geschick anstrebt und sie in dem Chor der Engel, der allerdings noch weit über die Lösung im „Hiob" hinausgeht, findet:

„Gerettet ist das edle Glied
„Der Geisterwelt vom Bösen:
„Wer immer strebend sich bemüht,
„Den können wir erlösen,

„Und hat an ihm die Liebe gar
„Von oben Theil genommen,
„Begegnet ihm die selige Schaar
„Mit herzlichem Willkommen."

Nennen wir den „Faust" mit Recht ein religiöses Bekenntniss des Dichters im weitesten Sinne des Wortes, so klingt es dennoch fast paradox, auch religiöses Genie Goethe zuzuschreiben. Und dennoch zögern wir nicht dies zu thun. Bemühte sich auch eine Schaar engherziger Theologen, die ihrer in blindem Wahn selbst construirten Kirche einen Dienst erweisen wollten, Goethe aus der Liste der Christen zu streichen,[1] so unterliegt es dennoch keinem Zweifel, dass Goethe's tiefinnerliche christliche Gesinnung von seinen „christlichen" Gegnern bei weitem nicht erreicht wird. Es bedarf gewiss heute nicht mehr solcher Schriften, wie der vom Legationsrath von Lancizolle (Ueber Goethe's Verhältniss zu Religion und Christenthum. Berlin 1855), welche bestimmt ist durch Citate aus Goethe's Schriften über Bibel, Religion, Gott, Weltregierung, Unsterblichkeit, Liebe u. s. w. den Nachweis zu führen, dass der Dichter zwar nicht der lutherischen Schule des 17. Jahrhunderts angehörte, aber nach dem Urtheile aller Unbefangenen neben Schleiermacher einen Ehrenplatz unter den Christen verdiene. Nur rigorose Engherzigkeit könnte einen Gegenbeweis aus der kräftigen Sinnlichkeit, die hin und wieder in Goethe's Leben und Werken durchbricht, eilfertig zurechtlegen: — Goethe war ein „Mensch", aber auch ein „Kämpfer". Uns genügt es, aus der ganzen so gross angelegten Natur Goethe's zu begreifen, dass er neben dem historischen und ästhetischen auch das grösste religiöse Interesse an der Bibel, besonders an dem Alten Testament hegte. Seine religiöse Entwicklung hat er klar und scharf in

1) Der Streit, der darob in den dreissiger Jahren besonders von der Evangelischen Kirchenzeitung, welche Rosenkranz (Goethe und seine Werke, p. 24) „die Guillotine der edelsten Renommée n der Deutschen in Kunst und Wissenschaft" nennt, geführt wurde, bildet den Inhalt eines dunklen Blattes unserer neueren Kulturgeschichte.

Wahrh. u. D. geschildert, er erzählt uns, „wie das Kind, der Knabe, der Jüngling sich auf verschiedenen Wegen dem Uebersinnlichen zu nähern gesucht; erst mit Neigung nach einer natürlichen Religion hingeblickt, dann mit Liebe sich an eine positive angeschlossen; ferner durch Zusammenziehung in sich selbst seine eigenen Kräfte versucht und sich endlich dem allgemeinen Glauben freudig hingegeben." In den verschiedenen Phasen dieser Entwicklung war das Alte Testament mit seinem Theismus stets eins der Centren des innern Lebens Goethe's. Der Religionsunterricht hatte sein religiöses Bedürfniss nie befriedigt; er bestand in einem trocknen Zergliedern des Katechismus, der Paraphrase und der dicta probantia, im Auswendiglernen derselben und im Anlegen einer dürren Moral, welche auf das jugendliche Gemüth mit seinen berechtigten Forderungen nicht die geringste Rücksicht nahm. Das religiöse Leben des Knaben, welches der Dichter so schön von Faust schildern lässt:

„Sonst stürzte sich der Himmelsliebe Kuss
„Auf mich herab in ernster Sabbathstille;
„Da klang so ahnungsvoll des Glockentones Fülle,
„Und ein Gebet war brünstiger Genuss;
„Ein unbegreiflich holdes Sehnen
„Trieb mich, durch Wald und Wiesen hinzugehn,
„Und unter tausend heissen Thränen
„Fühlt ich mir eine Welt erstehn." —

war gewiss bei der Confirmation am höchsten gesteigert, zum Ausdruck aber kam es nicht, denn der Geistliche wirkte durch seinen Charakter nichts weniger als belebend auf das kindliche Herz. Die Parteiungen der Theologen, die Spaltungen der Kirche, das Sektenwesen — kurz der ganze trostlose Zustand unserer protestantischen Kirche im vorigen Jahrhundert lehrte Goethe frühzeitig seinen eignen Weg gehen. Ungelöste dogmatische Bedenken, die ihm wegen des Abendmahls aufstiegen, veranlassten den jungen Leipziger Studenten, Kirche und Altar zu meiden. Der Umgang mit Fräulein von Klettenberg brachte ihn der Brüdergemeinde nahe. Das ursprüng-

liche Gepräge des religiösen Lebens dieser Gemeinde, ähnlich dem der apostolischen Zeit, zog den „nach einem unbekannten Heile“ strebenden Jüngling mächtig an. Er war aber zu sehr Pelagianer, als dass er den Herrnhutern ein willkommener Genosse gewesen wäre. Ein System fast gnostischer Art legte er sich damals zurecht. Wollen wir den richtigen Blick für den späteren religiösen Standpunkt des Dichters gewinnen, so haben wir uns nur zu vergegenwärtigen, wie ihm der Alttestamentliche Glaube an den Schöpfer und Erhalter der Welt ein unverlierbares Eigenthum von Anbeginn war. „Die Mysterien des neuen Bundes sind Goethe weit ferner geblieben“ (Carus). Das Alte Testament mit der Einfachheit seines Gottesglaubens und der Verwebung religiöser Elemente in concrete geschichtliche Darstellungen und poetische Producte musste dem Naturell Goethe's weit mehr zusagen, als die scharfe Dialektik eines Paulus, der schon gegen eine „Schule“ zu streiten hat. Es will fast scheinen, als ob Goethe die religiösen Empfindungen seines Herzens wie einen geheimen Schatz gehütet habe, sein Bekenntniss lag ihm nicht stets auf der Zunge. An religiösen Streitgesprächen, z. B. denen Basedow's und Lavater's, nahm er keinen Antheil und in späteren Jahren „kargte er erst recht mit Worten, wenn er über Gemüthszustände sich aussprechen sollte.“ Von der Hoheit seiner religiösen Empfindung indessen giebt uns die Bemerkung Aufschluss, durch die er in Wahrh. u. D. den Excurs über die Patriarchengeschichte rechtfertigt: „Ich wüsste auf keine andere Weise darzustellen, wie ich bei meinem zerstreuten Leben, bei meinem zerstückelten Lernen dennoch meinen Geist, meine Gefühle auf einen Punkt zur stillen Wirkung versammelte; weil ich auf keine andere Weise den Frieden zu schildern vermöchte, der mich umgab, wenn es auch draussen noch so wild und wunderlich herging.“ Wir nennen rechte Gottesvorstellung die, welche das göttliche Wesen im Gegensatz zur Mannichfaltigkeit der Welt als Einheit begreift, rechte religiöse Gemüthsverfassung dürfen wir die nennen, welche im Menschen selbst das

Bewusstsein von der Einheit seines innern Lebens den Zerstreuungen der äussern Welt gegenüber erweckt. Der Geist Goethe's, welcher erst in der Einheit des Innern Ruhe fand, fühlte sich aus diesem Grunde vom Alten Testament gefesselt. Dort liegen die Wurzeln seiner grossartigen Gottesanschauung, die nur derjenige pantheistisch nennen kann, welcher auch Psalm 104, 29. 30 als Bekenntniss eines Pantheisten erklärt. „Einen Gott, der nur von aussen an das Weltall stiesse," kennt Goethe freilich nicht, einen solchen kennt aber auch das Alte Testament nicht, welches alles vom „Odem Gottes" erfüllt und getragen vorstellt, einen solchen kennt auch Paulus nicht, in dessen Gott „wir leben, weben und sind." Der Gottesbegriff des Alten Testaments, durch gründliches Nachdenken geläutert und fortentwickelt, war vielmehr auch der Goethe'sche. In der pädagogischen Provinz kennzeichnet Goethe den hohen Werth Alttestamentlicher Religion, nicht ohne sein eigenes religiöses Gefühl auszusprechen, wenn er auf die „drei Ehrfurchten" drei Religionen, den drei Artikeln des christlichen Credo entsprechend, gründet. „Die Religion, welche auf Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, beruht, nennen wir die ethnische; es ist die Religion der Völker." Die höchste Entfaltung derselben findet der Dichter in der israelitischen Religion (der Hegelschen Religion der „Erhabenheit") und ihren vollendetsten Ausdruck im 1. Artikel, denn „dieser ist ethnisch und gehört allen Völkern." Wie Goethe aus den drei Ehrfurchten vor dem, was über uns, was gleich uns, was unter uns ist, auf die oberste Ehrfurcht vor uns selbst, der Grundlage der wahren Religion, schliesst, wie er, die Ewigkeit der christlichen Religion festhaltend, die „Religion der Zukunft" (Rosenkranz) construirt, ausführlich zu berichten, würde uns zu weit führen. Der Glaube an ein persönliches Verhältniss Gottes zum Menschen leuchtet auch durch die Selbstbiographie Goethes hindurch. Wird uns der Glaube der Israeliten an eine besondere Fürsehung Gottes geschildert, wird uns erzählt, wie Goethe bei allen Bemühungen um

das Verständniss der Bibel nach dem innersten Kerne, „auf dem sich unsere feste Zuversicht aufbaut“ getrachtet habe, so müssen wir den eignen Glauben des Dichters herausfühlen, der, geschweige denn dass er von festgefügten Dogmen eingeschlossen werde, vielmehr an dem Quell religiöser Offenbarung selbst sich nährt. Zweifel an der Güte Gottes kamen dem Knaben gleichwohl schon nahe, da er noch im Stadium einer selbstgeschaffenen „Naturreligion“ stand und seinem Gotte auch ein „Opfer“ darbringen zu können glaubte. Bekannt ist der Eindruck der Nachricht vom Erdbeben zu Lissabon 1755 auf den jungen Goethe. Die Fragen der Theodicee verliessen den Jüngling, den Mann und den Greis nie. Sie führten aber nicht zum aussichtslosen Kampfe. Auch Goethe vermochte sich mit sich selbst und seinem Gotte auseinanderzusetzen. Jener Friede der Seele, den er durch die Lectüre des A. T. gewonnen, ist ihm nie gänzlich geraubt. Wollen wir Beweise dafür, so bieten uns die Sprüche und Gedichte Goethe's hinlängliches Material, denn „der Ausdruck inniger Frömmigkeit und mittheilender Liebe ist Goethe nie fremd gewesen.“ Altes und Neues Testament schliesst sich aber dem Dichter zur Einheit zusammen, wenn wir die Worte hören (W.-ö. D. I, 4):

„Ob ich Irdsches denk und sinne,
Das gereicht zu höherem Gewinne.
Mit dem Staube nicht der Geist zerstoben
Dringet, in sich selbst gedrängt, nach oben.“

Aus dem Gedicht „Selige Sehnsucht“ (W.-ö. D. I, 18) mag folgende Strophe gleich vollendete religiöse Gesinnung offenbaren:

„Und so lang du das nicht hast,
Dieses: Stirb und werde!
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunkeln Erde.“ —

Wir kehren zu dem Gedanken der Einleitung zurück! Gestattet wohl ein solches Verhältniss Goethe's zum Alten Testament, der Vorstufe christlicher Offenbarung, von einer Feindschaft gegen Bibel und Christenthum zu reden?

Behauptet dies aber niemand kalten Blutes, — nun, so finden wir in dem schönen und duftig blühenden Garten unserer klassischen Literatur noch viele köstliche Blumen, die ebenso wie die Erzeugnisse Goethe'scher Muse nicht den Gifthauch „einer Selbstzersetzung“ ausströmen, auch nicht das verblühte Aussehen eines resignirten „Kindes der Welt“ an sich tragen, sondern unser ganzes Innere harmonisch beleben, weil sie selbst ein Edles an das Edle in unserm Innern sich wenden. Unser Volk bedarf eines erneuten Hinweises auf den kostbaren Schatz, den es in seiner Bibel besitzt, und wir können der Anregung zu einem solchen Hinweise, wie wir sie aus der Werthschätzung der Bibel bei unsern Klassikern gewinnen, keines Falls uns entziehen. —

Ueber die Zahl Einhundert und drei und fünfzig.

Evang. Joh. 21, 11.

Von

C. Wittichen.

Es kann nicht zufällig sein, dass der Verfasser des Nachtrages zum vierten Evangelium die Zahl der grossen Fische, welche er den Petrus fangen lässt, zu 153 angiebt. Ist vielmehr anzunehmen, dass die Erzählung symbolischer Natur sei, so lässt sich kaum daran zweifeln, dass auch diese Zahl ihre Bedeutung habe. Welche dies aber sei, darüber haben die Ausleger bis jetzt sehr verschiedene Meinungen ausgesprochen. Die alten Ausleger, wie Severus, Ammonius und Theophylactus, fanden, indem sie die Zahl in 100, 50 und 3 zerlegten, in der ersten Zahl die Heiden, in der zweiten die Juden, in der letzten die Trinität angedeutet; nach Hieronymus soll die Ziffer 153 alle damals bekannten Arten von Fischen d. h. alle Arten von Menschen bezeichnen (Comm. zu Ezech. 47, 12). Die neueren Ausleger sind theils dem Hieronymus, wenn auch mit Abwandlungen, gefolgt, wie denn Hilgenfeld (Einl. ins n. T. S. 717) die reiche geistige Ernte aus der Heidenwelt, Hengstenberg (Evang. Joh. II S. 336) die Fülle der Heiden nach der Zahl der Fremdlinge in Israel, wie sie in 2 Chron. 2, 17 angegeben wird, angedeutet sieht; theils haben sie neue Deutungen versucht. Nach Egli (theol. Jahrb. 1854 S. 135) ist 1, 3, 5 = 9 die Zahl der

Buchstaben von Simon Jona, nach Volkmar (Himmelfahrt des Moses S. 62) repräsentirt 153 die Summe der Zahlen, welche man erhält, wenn man die Buchstaben von Schimeon bar Jona Kepha nach ihrer Stellung im hebräischen Alphabet zählt (כֵּיפָא = 29; יוֹנָא = 31; בַּר = 22; שִׁמְעוֹן = 71), wofür Keim (Geschichte Jesu III S. 537) nach Joh. 21 15 vgl. 1, 42 verbessernd Schimeon Johanna Kepha (כֵּיפָא = 29; יוֹחָנָא = 53; שִׁמְעוֹן = 71) gesetzt hat; nach Hausrath (Neutest. Zeitg. III S. 537) will der Verfasser mit 153 die Zahl der christlichen Gemeinden seiner Zeit angeben.

Alle diese Deutungen leiden an Unzuträglichkeiten. Um von der zuerst angeführten ganz abzusehen, so gründet sich diejenige des Hieronymus hauptsächlich auf die Angaben des gegen Ende des zweiten Jahrhunderts lebenden Dichters Oppian in seinen Halieuticis über die Anzahl der vorhandenen Fischgattungen. Allein diese Angaben betreffen nicht bloss die Gattungen der grossen Fische, von denen der Evangelist doch allein redet, sondern die Fischgattungen überhaupt und statuiren ausserdem keine Gesammtzahl; wären aber auch dem Hieronymus noch anderweitige Notizen über diesen Gegenstand bekannt gewesen, welche die Gesammtzahl 153 wirklich enthielten, was jedoch wegen der Unzuverlässigkeit des obigen Citates unwahrscheinlich ist, so hätte er doch auch bei der Benutzung dieser das „μεγάλων“ in unserem Texte unberücksichtigt gelassen, und überdies redet dieser Text nicht von Fischgattungen, sondern von Fischen. Dass die Zahl 153 die universelle Mission des Petrus gemäss der Vorstellung der damaligen Zeit von der Zahl der vorhandenen Fischgattungen bedeute, ist mithin unbegründet. Eine Verbesserung ist es daher zwar, wenn Hilgenfeld bloss von einer reichen Ernte aus der Heidenwelt redet, aber die Wahl der Ziffer 153 ist dadurch noch nicht erklärt, da dieselbe doch nicht bloss den Sinn von „Viele“ haben kann. Mit Hengstenberg sodann auf die angezogene Stelle aus der Chronik zurückzugehen, ist schon desshalb nicht thunlich, weil dort vielmehr 153, 600 Fremdlinge

genannt sind. Schwer aufrecht zu erhalten aber sind auch diejenigen Erklärungen, welche die Zahl auf den Namen des Petrus deuten. Dieselbe würde dann den Umstand hervorheben, dass es Petrus war, der den grossen Fischzug that (vgl. Lc. 5, 10) oder dass die Fische die Signatur des Petrus trugen d. h. dass die von ihm Bekehrten ihn als ihr Oberhaupt anerkannten. Das hätte zwar an sich einen Sinn; allein abgesehen davon dass die Ursprünglichkeit der Lesart *Ιωνᾶ* (= *Ιωαννᾶ*) statt *Ιωάννου* bei dem Verfasser des Anhanges (V. 15 ff.) zweifelhaft ist und dass sich bezüglich der Deutung von Volkmar und Keim nicht einsehen lässt, warum jener nicht das hebräische Jochanan gewählt habe, wenn er doch im Uebrigen sich hebräischer Schreibweise bediente, so hat doch, der allzu ungebundenen Lösung Eglis nicht zu gedenken, das von diesen beiden Auslegern angenommene Zahlenspiel, sofern dabei nach den Stellen der Buchstaben im Alphabet statt nach dem Zahlenwerth derselben gerechnet wird, schwerlich eine Analogie in hebräischen Schriften. War ja doch auch der Verfasser nicht an die Zahl 153 gebunden. Endlich ist die Ansicht von Hausrath eine blosse Vermuthung, da die Zahl der christlichen Gemeinden im zweiten Jahrhundert unbekannt ist.

Es wird daher wohl angebracht sein, einen neuen Versuch zur Erklärung der mystischen Zahl zu machen. Um sich dabei jedoch nicht bloss aufs Rathen legen zu müssen, wird es zuträglich sein, in der Tendenz des ganzen Kapitels einen Anhalt zu suchen. Diese Tendenz geht aber, wie wir bereits früher an einem a. O. erörtert haben (Der geschichtl. Character des Evang. Joh. 1868 S. 109 ff.), dahin, dem Haupte der Urapostel, welches im Evangelium selbst stark in Schatten gestellt worden, wieder zu demjenigen Ansehen zu verhelfen, welches ihm nach der Meinung des Verfassers gebührte. Wie die Zwölfe im vierten Evangelium überhaupt nicht die hohe Stellung einnehmen, welche ihnen das Judenchristenthum zuschrieb, sondern im Vergleich mit „dem Jünger, welchen Jesus lieb hatte," dem er sein Geheimniss anver-

traut (13, 23—26), der Jesum allein nicht verlässt, sondern ihm bis zum Kreuze folgt (19, 25 vgl. 16, 32), dem dieser seine Mutter zur Pflege übergiebt (19, 26 f.), der die Bedeutung der Zeichen bei der Kreuzabnahme Jesu erkennt (19, 31—37) und zuerst zum Glauben an die Auferstehung gelangt (20, 8), als die Unfähigeren und von Jesu minder Werthgehaltenen erscheinen (4, 32—34; 6, 8; 11, 12 f.; 12, 16; 14, 5; 8 f.; 16, 12; 20, 25 u. 29), so insbesondere auch Petrus. Abweichend von den Synoptikern ist Petrus nicht der erste der berufenen Schüler (1, 41 f.), er versteht den Meister ebensowenig wie die „Juden“ (18, 6—10; 36—38 vgl. 8, 21 f.; 7, 34 ff.), verleugnet Jesum in schroffer Weise (18, 17, vgl. dagegen Mc. 14, 68), ohne dass von seiner Reue geredet wird (18, 27 vgl. Mc. 14, 72), ist der bei den Synoptikern Ungenannte, der in Gethsemane das Schwert zieht und dadurch sein mangelndes Verständniss für das Leiden Jesu kundgiebt (18, 10 f.), und betritt das leere Grab, ohne zum Glauben an die Auferstehung des Meisters zu gelangen (20, 6—8). Während ferner Jesus sich als den idealen Menschensohn und als den König der Wahrheit bezeichnet (1, 51; 18, 36), in dem Erscheinen der griechischen Proselyten ein Anzeichen für den Uebergang des Christenthums auch zu den Heiden nach seinem Tode sieht (12, 20—24) und in diesem ein Mittel erkennt, um die zerstreuten Gotteskinder unter den Heiden unter seiner Führung zu vereinigen (11, 52 vgl. 10, 16), wie ihn denn die Samariter auch schon schlechtweg den *σωτῆρ τοῦ κόσμου* nennen (4, 42), ist er dagegen für Petrus der (nationale) Messias, wie für Nathanael der König Israels (6, 69; 1, 50).

Der Verfasser des Anhanges zum Evangelium will also diese Herabdrückung des Petrus, der ihm das Haupt der Apostel und der christlichen Gemeinde ist, redressiren und componirt daher mit Benutzung von Lc. 5, 1 ff. eine neue Erscheinung des Auferstandenen, welche dem Petrus seinen Rang wiedergiebt. Diese Tendenz zeigt sich schon darin, dass Petrus den Fischfang veranlasst, dass er sich ins Wasser stürzt, um zuerst bei Jesu zu sein, und dass

er das Netz ans Land zieht (V. 3; 7; 11). Dreimal lässt er ihn dann seine persönliche Zuneigung (*φιλεῖν*, nicht *ἀγαπᾶν*) zu Jesu bezeugen und zwar das erste Mal, nachdem die Frage vorangegangen, ob er ihn mehr liebe denn die anderen Jünger, um hierdurch sowie durch den Schmerz, den Petrus über die dreimalige Frage empfindet, die Reue über seine Verleugnung, welche der Evangelist übergangen hatte, zu ersetzen und zu überbieten, und nun erhält nach ihm Petrus von Jesu die dreimalige Aufforderung, seine Schafe zu weiden d. h. seine Gemeinde zu regieren (vgl. für den Sinn des Ausdruckes Joh. 10, 11 ff.; 1 Petri 2, 25; Apg. 20, 28), was schon mit Rücksicht auf jene erste Frage als Vorzug vor den Anderen zu verstehen ist. In diesem Sinne ist es dann auch zu fassen, wenn ihm der Tod Jesu, der Tod am Kreuze, geweissagt wird (V. 18 f.).[1]) Gleichwohl hat der Verfasser nicht die Absicht, „den Jünger, welchen Jesus lieb hatte" zu unterdrücken. Er ist es ja, der Jesum zuerst erkennt (V. 7) und wird ausdrücklich als der geliebte Jünger bezeichnet (V. 7 u. 20), ja die Eifersucht des Petrus gegen ihn wird zurückgewiesen (V. 22). Soll nun dieser fingirte Jünger nach der Absicht des Evangelisten im Gegensatze zu den geschichtlichen Uraposteln dem Leser das Bild eines Jüngers vorführen, der auf der Höhe seines Meisters steht und zum vollen

---

1) Ob in V. 18 an Kreuzigung zu denken sei, erscheint den Auslegern zweifelhaft. Indessen werden die vom Verfasser gebrauchten Ausdrücke am ehesten verständlich, wenn sie eine Anspielung auf die Kreuzigung, genauer ausgedrückt auf die Anfesselung der ausgebreiteten Hände an das Querholz (patibulum) enthalten, welches der Verurtheilte auf den Händen oder Armen bis zum Richtplatz tragen musste (vgl. Keim, Gesch. Jesu III S. 398 Anm.), denn nur diesem Gebrauche, nicht aber dem Ausstrecken der Hände zum Zusammenbinden entspricht das Sichgürten (wobei die Hände ausgebreitet werden müssen) im ersten Satzgliede. Dabei müsste allerdings vorausgesetzt werden, dass dem Verfasser die Legende von der Kreuzigung des Petrus (in Rom) bereits bekannt war, aber dieser Annahme steht, auch wenn derselbe schon in den ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts schrieb, nichts entgegen. (vgl. Lipsius in dieser Zeitschr. II S. 578 ff.)

Verständniss seines Wesens gelangt ist (vgl. Scholten, Johannes in Kleinasien S. 109 ff.), so ist mithin die Tendenz des Ergänzers die, diese Darstellung dahin umzuwandeln, dass der Supremat des Petrus über die Christenheit, wie ihn die Judenchristen forderten, gewahrt, die durch Paulus begründete geistig freiere und tiefere Richtung aber, wie sie der Lieblingsjünger repräsentirt, zwar nicht unterdrückt, aber unter die Autorität des Petrus gestellt wird. Es ist dies der Standpunkt desjenigen Judenchristenthums, welches eine Union der divergirenden Richtungen in der Weise anstrebte, dass es den Paulinismus abschwächte, den Petrinismus aber soweit seines jüdischen Wesens entledigte, dass das Haupt der Urapostel die Einheit der Kirche zu repräsentiren vermochte. Ist aber diese Tendenz hauptsächlich in Rom verfolgt worden, wofür die Briefe des Petrus und Clemens, die Apostelgeschichte und die Recognitionen beredte Zeugnisse sind (vgl. meine Abh. über die Tendenz der Apg. in dieser Zeitschr. III S. 668 ff.) und blickt der zweite Petrusbrief 1, 14 bereits auf Joh. 21, 18 f. zurück, so ist anzunehmen, dass der Anhang zum Evangelium in Rom entstand und den Zweck verfolgte, das daselbst in Umlauf gekommene Evangelium in jener Beziehung unschädlich zu machen.

Die Tendenz, Petrus zum Oberbischof der Christenheit zu erheben, hat aber zur nothwendigen Voraussetzung, dass derselbe der Begründer auch der Heidenmission sei. Da nun diese Voraussetzung in der Erzählung vom Fischzuge sonst nicht zum Ausdruck kommt, so ist zu vermuthen, dass die Zahl 153 darauf hindeute. Dafür spricht auch ein anderer Umstand, nämlich das Verhältniss der Erzählung zu Lc. 5, 1—11, welche Stelle der Verfasser augenscheinlich benutzt hat. Was hier in die Zeit der geschichtlichen Wirksamkeit Jesu in Galiläa gesetzt wird, verlegt der Verfasser des Nachtrages in die Zeit der Erscheinungen des Auferstandenen: einen wunderbaren Fischzug des Petrus mit den andern Jüngern als seinen Gehülfen, wobei eine grosse Menge von Fischen gefangen wird. Während nun bei Lucas die Symbolik dieses Fisch-

zuges in den Worten V. 10 zu Tage tritt: Von nun an wirst du Menschen fangen! und das weite Hinausfahren auf den See V. 4 auf die zukünftige Heidenmission des Petrus, wie sie die Apostelgeschichte schildert, hindeutet, fehlt im Anhange des Evangeliums jede directe Hinweisung auf diese. Dadurch wird aber die Vermuthung zur Wahrscheinlichkeit, dass dieselbe in der Zahl 153 enthalten sei, und es kommt nur darauf an, ein entsprechendes Wort zu finden,. dessen Buchstaben, in Zahlenwerthe umgesetzt, diese Ziffer ergeben. Wir glauben dieses Wort gefunden zu haben in dem Genitiv לְגוֹיִם (= ἐθνῶν), dessen Buchstaben nach ihren griechischen Zahlenwerthen ($\lambda = 30$; $\gamma = 3$; $o = 70$; $\iota = 10$; $\mu = 40$) die Zahl 153 darstellen. Dass der Verfasser nicht die hebräischen Zahlenwerthe dieser Buchstaben angewandt hat, erklärt sich daraus, dass er wenigstens bei Heidenchristen deren Kenntniss nichts voraussetzen konnte, wogegen er denselben diejenige des vielgebrauchten Wortes goim wohl zutrauen durfte. Was sodann den Genitiv anlangt, so ist derselbe abhängig von *μεστὸν* und entspricht dem Genitiv, worin die Zahl steht. Endlich sind die grossen Fische auf angesehene Heiden zu deuten, wie denn ja auch die Clementinen von Bekehrungen solcher durch Petrus zu erzählen wissen.[1])

Der Anhang zum vierten Evangelium ist mithin das Werk eines Judenchristen, der eine Union mit den Paulinern anstrebte, aber eine solche, die den Paulinismus seiner Consequenz und seines Erfolges beraubte, indem sie die Heidenmission principiell auf Petrus zurückführte, dem Heidenchristenthum seine Selbständigkeit nahm und dasselbe unter Petrus als den Repräsentanten der Einheit der Kirche stellte. Da das vierte Evangelium dieser Tendenz widerstrebte, indem es das Haupt der Urapostel

1) Es sei beiläufig bemerkt, dass sich die Symbolik auch in dem Essen der Fische neben dem Brode fortsetzt (V. 10; 12 f.), sofern die Speise ein Sinnbild der geistigen Befriedigung ist (vgl. V. 5 und dann Joh. 4, 32 u. 34).

und diese selbst in Schatten stellte durch den Vertreter der paulinischen Denkweise, den Lieblingsjünger Jesu, und der Verfasser des Anhanges daher von der Verbreitung des Buches in der Hauptstadt nachtheilige Folgen erwartete, so suchte er die Wirkung desselben durch seinen Zusatz abzuschwächen und liess daher Petrus durch den Auferstandenen restituiren, zum Begründer der Heidenmission machen und zum Haupte der Christenheit erheben. Ob von seiner Hand auch eine Anzahl von Stellen im Evangelium herrührt, die den Eindruck von späteren Zusätzen machen, ist eine Frage, auf die wir hier nicht eingehen können.

Miscelle zu Eph. 5, 14.

Von

R. A. Lipsius.

Bekanntlich ist das Citat Eph. 5, 14: *ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός* in den kanonischen Schriften des Alten Testaments nirgends aufzufinden. Eine merkwürdige Parallele dazu bieten aber die apokryphischen acta Matthaei (bei Tischendorf acta apostolorum apocrypha sect. 25 p. 185). Der Bischof Platon nimmt das Evangelienbuch und das Psalterium Davids, der Vorsänger betritt einen erhöhten Ort und singt: *Τίμιος ἐνάντιον κυρίου ὁ θάνατος τῶν ὁσίων αὐτοῦ· καὶ πάλιν· Ἐγὼ ἐκοιμήθην καὶ ὕπνωσα· ἐξηγέρθην, ὅτι κύριος ἀντιλήψεταί μου· καὶ ὑπήκουον ὕμνον ᾠδῆς τοῦ Δαυίδ· Μὴ ὁ κοιμωμένος οὐχὶ προσθήσει τοῦ ἀναστῆναι; νῦν ἀναστήσομαι, λέγει κύριος. καὶ πάντες ἐκέκραξαν Ἀλληλούϊα.* Der Wiener Codex bietet statt der Worte *νῦν ἀναστήσομαι κτλ.* Folgendes: *καὶ πάντες ὑπέψαλλον εἶθ' οὕτως τὸ ἀλληλούϊα. καὶ ἀναστήσομαι, λέγει κύριος, θήσομαι ἐν σωτηρίᾳ, παρρησιάσομαι ἐν αὐτῷ. καὶ πάντες ἐκέκραξαν ἀλληλούϊα.* Sollte vielleicht im Epheserbriefe ebenso wie hier ein dem David zugeschriebener christlicher Hymnus zu Grunde liegen?

Otto Pfleiderers Hermeneutik der religiösen Phänomene.

Von

Prediger **J. Happel** in Bützow (Mecklenburg).

Obgleich der Herr Verfasser der „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage“ m. E. die gewichtigsten Gründe für das gute Recht der Spekulation treffend hervorgehoben (p. 167, 2; 145, 1; 169, 2; 170, 1. 2; 248, 2; 249, 2; 250, 1; 384, 2; 385, 2), die gewöhnlichen Einwendungen schlagend zurückgewiesen (183. 184), auch die Grenze der besonnenen Spekulation richtig bestimmt hat (92, 1. 249, 1), so besteht doch, wie die Einsprache Herrn Prof. Biedermanns beweist, (Protest. Kztg. Jahrg. 1878. Nr. 49 ff.) nicht einmal unter so nahen Freunden der Spekulation eine vollständige Uebereinstimmung über den Begriff dieser Methode.

Allerdings scheint auch mir der Herr Verfasser die Aufgabe der Spekulation etwas zu umfangreich bestimmt zu haben: „Der Erfahrungsinhalt der Religion soll in seiner geschichtlichen und psychologischen Genesis verfolgt und durch Denken die Verarbeitung dieser Bewegung im Objekt das Wesen und Princip des Objektes selbst bis in seinen transcendentalen Ursprung durchschaut werden.“ (218 unten.)

Sollte sich in diesem Begriff nicht die gesammte Religionswissenschaft unterbringen lassen?

Ich meine, der spekulative Denker habe vollkommen genug zu thun, wenn er sein eigenes religiöses Bewusstsein — welches aber nicht ein leeres und abstraktes sondern ein mit dem vollen (natürlich: annähernd!) Reichthum der religiösen Ideen gesättigtes Bewusstsein sein soll — analysirt und systematisirt d. h. seinen gesammten religiösen Bewusstseinsinhalt aus der Vorstellungsform in die des spekulativen Begriffs erhebt, ein in allen seinen Theilen gedankenmässig bestimmtes, logisch geordnetes und in sich abgeschlossenes Bewusstsein, ein vollständiges System seiner Gedanken herstellt. Ein solches religionsphilosophisches System ist gewiss ein unentbehrliches Instrument für den Forscher auf dem Gebiete der Religionsgeschichte; denn ohne dass derselbe vorher in der streng spekulativen Wissenschaft seinen Verstand geschult hat, wird er bei seinen Untersuchungen stets im Finsteren tappen, denn „Vorstellungen ohne Begriffe sind blind," und „Begriffe" kann man nicht aus der Empirie gewinnen, nicht gleichsam vom Boden der Geschichte auflesen, sondern sie müssen nun einmal (es helfen alle Deklamationen der sogenannten „exacten" Forscher nichts dawider) aus dem Verstandesbewusstsein construirt werden.

Dass das Werk des Herrn Prof. Pfleiderer neben einer umfassenden Kenntniss des empirischen Materials auch von einer gründlichen philosophischen Schulung zeugt auf allen seinen Punkten, ja von einer eigenen spekulativen Begabung, welche namentlich in den Grundlegungen der jedesmaligen Abschnitte dieses Werkes hervortritt, hat schon Herr Prof. Biedermann mit Recht rühmend hervorgehoben.

Dennoch scheint mir die Originalität und einzigartige Bedeutung dieses Werkes nicht sowohl darin zu liegen, dass in ihm auch religiöse Spekulation sich findet, sondern dass es die erste wirkliche Geschichte der Religion ist. Eine rechte Geschichte darf, m. E., nicht bloss, wie der Hr. Verfasser (307, 2) annimmt, „empirische Beschreibung der Erscheinungen des religiösen Lebens sein, sondern muss auf allen Punkten zugleich die die empirischen Er-

scheinungen regulirende Idee — das Princip jener — aufweisen, oder, wie der Hr. Verfasser 308 sagt: „es soll die objektive Vernunft der Sache aus den Zufälligkeiten der Erscheinung herausgewickelt werden.“ Offenbar ist eine solche Geschichte der Religion sehr wohl zu unterscheiden von einer Geschichte der Religionen; denn während diese sich damit begnügt, das religiöse Leben der einzelnen Völker oder auch Völkergruppen (Arier, Semiten etc.) möglichst vollständig zu beschreiben und zwar soweit dies möglich ist, nach seinem historischen Verlauf oder seiner „genetischen“ Entwicklung, so besteht die Aufgabe einer Geschichte des religiösen Lebens der Menschheit vielmehr in der Beantwortung der Frage, wie die Religion als eine allgemeine Bestimmtheit des menschlichen Geistes von ihren ersten Anfängen heraus und bei ihrem Gang durch die Völkertypen sich eigenthümlich modificirt hat, und bis zu welcher Stufe der Entwicklung sie heute gekommen ist.

Dass der Hr. Verfasser sich wirklich diese Aufgabe gesetzt hat, scheint mir denn auch schon in der ganz äusserlichen Thatsache angezeigt zu sein, dass sein früheres Werk, welches aus zwei Theilen bestand, nunmehr zu einem verarbeitet ist, und zwar so, dass der spekulative und allgemein geschichtliche Inhalt (natürlich sehr bereichert, beziehungsweise, den historischen Inhalt angehend — dem jetzigen Zwecke entsprechend — zusammengezogen und vertieft) seines früheren Werkes den eigentlichen Haupttheil des jetzigen Buches bildet, welchem als Einleitung eine übersichtliche Geschichte der Religionsphilosophie vorausgeschickt ist.

In der That will der Hr. Verfasser (Vorrede X) „das religiöse Leben der Menschheit nach seinem Gesammtverlauf und seinen so mannichfachen wie doch auch harmonischen Farbentönen in einem einheitlichen Bilde uns zur übersichtlichen Anschauung und zum umfassenden Verständniss bringen“ — das ist aber eben genau das, was ich eine Geschichte der Religion nenne.

Die Aufgabe ist gross, man möchte fast sagen, un-

geheuer in Anbetracht der Fülle des Materials, welches von einem Einzigen verarbeitet und zu einem übersichtlichen Ganzen verknüpft werden soll — es scheint die Grenzen einer Lebensaufgabe noch weit zu übersteigen. Da aber ein solcher Versuch dennoch gemacht werden muss, und des Verfassers Arbeit in der That „nichts mehr und nichts weniger sein will als ein derartiger erster Versuch" (Vorrede X oben), bei welchem er unmittelbar keine eigentlichen Vorgänger gehabt hat, sondern durchweg darauf angewiesen war selbständig auf gut Glück seinen Weg zu suchen (IX unten), so darf mit Recht die Bedingung gestellt werden, dass man von ihm nicht eine vollständige Zuendeführung und Planirung des „Wegs auf kaum begangenen Pfaden" fordert, sondern nur eine Bahnbrechung durch das „dichte Gestrüpp" zu neuer und überraschender Fernsicht — wie der Hr. Verfasser so schön (X, 1) beschreibt.

Darf man diese Aufgabe als gelungen bezeichnen, ist wirklich Bahn gebrochen?

Ich nehme keinen Anstand diese Frage rundweg zu bejahen; denn es ist mir ein wahrer Hochgenuss zu sehen, in „wie mannichfachen und doch harmonischen Farbentönen" das religiöse Leben der Menschheit in diesem Werke zur Anschauung gebracht ist.

Einer der originellsten Vorzüge der „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage" scheint mir nämlich darin zu bestehen, dass Herr Professor Pfleiderer die moderne Hermeneutik der religiösen Phänomene so allseitig und musterhaft zur Anwendung gebracht hat.

1. Bei Herder hat er den Schlüssel gefunden (p. 52, 1) jener ästhetischen Interpretation, vermittelst dessen nach Herder vor allen Jakob Grimm den Urwald der deutschen Mythen- und Sagenwelt erschlossen und die duftenden Blumen der Volkspoesie unter üppigem Schlinggewächs so feinsinnig aufgespürt und so sorgfältig und zartfingerig behandelt hat, dass der 49. Vers des Dhammapadam auf diese Interpretation eine treffliche Anwendung erleidet: „Wie die Biene Honig sammelt und ohne die

Blume zu verletzen davon eilt, so auch möge der Weise auf der Erde weilen.“

Das ist unter den Neueren bekanntlich auch eine Hauptstärke Max Müllers, — jene feinsinnige Auffassung der individuellen religiösen Ideen, dieser Perlen der Religionsgeschichte, welche häufig unter einem Schutt seltsamer Einkleidungsformen der „plump materialistischen Betrachtungsweise“ — wie Pfleiderer sie treffend nennt — verborgen liegen; jene zuweilen sonderbaren, ja oft ungeheuerlichen und doch vielfach so tief wahren und ächt menschlichen Ideen der Religionen, namentlich auch der sogenannten Naturvölker und überhaupt der volksthümlichen religiösen Vorstellungsweise.

Wie trefflich auch unser Verfasser diese ästhetische Interpretation zu handhaben versteht, tritt besonders hervor auf p. 323. 324. 325: arische Urreligion. 265. 430: Vorstellungs- und Gefühlsweise der Urmenschen. 654, 2; 687, 1: der Kern des katholischen Heiligen- und Marienkultes 426, 2: der ästhetisch-religiöse Gehalt des Incarnationsglaubens bei Indern und Griechen (womit Weisses „schöne“ Bemerkung auf p. 225. 226, 1 verglichen werden möge), sowie des Mittlerglaubens im christlich-kirchlichen Dogma 685, 2 und endlich der „Sinn“ des Wunderglaubens 615, 1. 620, 2. 621, 1.

2. Die psychologische Interpretation, welche Antwort geben soll auf die Frage „durch welche psychologischen Processe, unter welchen inneren Motiven und äusseren Reizen und Anlässen der Hergang der religiösen Entwicklung der Menschheit aus dem Urzustand herauszudenken sei“ (p. 150, 2 unten) hat Pfleiderer auf der Grundlage Kant's (p. 17, 2) und Schleiermacher's (p. 106), im näheren Anschlusse an Feuerbach 320. 325. 447. 606. 614. 172. 173 und namentlich Lipsius 246. 247; im Einzelnen auch an Plutarch 429. 561. 562 und Preller 623. 626. 641 — geübt.

Und man wird zugestehen müssen, dass das religiöse Bedürfniss trefflich motivirt erscheint, wenn es hergeleitet wird aus „dem schmerzlich empfundenen Bewusst-

seins-Gegensatz," welchen der Mensch ursprünglich in sich vorfindet; unbeschränkt in seinem Wollen, aber sehr beschränkt in seinem Können sehnt er sich nach einer höheren Einheit, in welcher dieser schmerzlich empfundene Gegensatz aufgehoben, Wollen und Können eins geworden sind. Objektiv vorgestellt ist diese Einheit die Gottesidee; subjektiv empfunden die Religion oder der Glaube 255—258 und 320—322.

Höchst anschaulich und aus dem wirklichen geschichtlichen Leben geschöpft ist sodann die Schilderung der allmählichen Erhebung des religiösen Intellekts 258—262, sowie des religiösen Willens 262—270 aus den Banden der Naturreligion zur Freiheit der Erlösungsreligion.

p. 267 müsste nothwendig falsch verstanden werden, wenn 274, 2 nicht damit verbunden („zusammengeschaut") würde.

Im genauen Anschluss an unser gegenwärtiges religionsgeschichtliches Wissen erfolgt die psychologische Motivirung der Mythologie p. 277—282, und zutreffend ist damit der psychologische Ursprung des Wunderglaubens auf dem Gebiete der geschichtlichen Religionen, sowie der kirchlichen Symbolik in Zusammenhang gebracht: 283. 284. 285, womit p. 606, 1 verglichen werden muss.

3. Als den Vater der historisch-kritischen Interpretation bezeichnet der Herr Verfasser mit Recht Lessing 7, 2; 8, 1 welcher von Leibniz den Begriff der Entwicklung gelernt als den eigentlichen Schlüssel zu einer lebensvollen Auffassung nicht blos des Natur- sondern auch des Geisteslebens — und diesen Schlüssel auch auf die Religionsgeschichte angewendet hat.

Diese „genetische" Interpretation des Herrn Verfassers zeichnet sich aus durch eine ausserordentlich klare und übersichtliche Darstellung der religiösen Ideen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Es werden die Knotenpunkte der letzteren immer scharf markirt, so dass der innere Zusammenhang und der stufenweise Fortschritt des religiösen Geistes überall deutlich hervortritt. Muster-

haft ist in dieser Beziehung die kritische Geschichte der Gottesidee 312—382.

.Zu dieser Klarheit der Entwicklung trägt besonders auch bei die scharfe Auseinanderhaltung der einzelnen Faktoren, durch deren Zusammenwirken die Entstehung und Entwicklung der religiösen Ideen bedingt ist. Wir meinen die psychologischen Gründe, die realgeschichtlichen Verhältnisse, die spekulativen Ideen und die praktisch-religiösen Bedürfnisse, welche bei der Erklärung und Beurtheilung eines religiösen Phänomens in Betracht gezogen werden müssen. Eine glänzende Probe dieser „Lessingschen Klarheit“ finden wir in der Darstellung des Erlösungs- und Mittlerglaubens 621—685.

Endlich weiss der Herr Vefasser immer sehr deutlich die Gegensätze, durch welche die geschichtliche Entwicklung hindurchgeht, oder umschlägt, hervorzukehren, indem er die über den Gegensätzen herrschende und den geschichtlichen Verlauf regulirende Idee als den rothen Faden der sich durch das ganze zieht, aufweist und zeigt, wie an diesem Gesetz der Entwicklung sich die Gegensätze abreiben und so das kritische — oder wie der Verfasser es nennt — spekulative Resultat erzeugen. Den Beleg für diese Behauptung giebt die Geschichte der dogmatischen Lehrentwicklung des Schöpfungs- und Inspirationsglaubens. In letzterer Beziehung ist besonders interessant die Gegenüberstellung Philos und Plutarchs 561 ff., Spinozas und Böhmes 526. 528 und aus neuester Zeit Darwins und Snells 481.

Hiermit sind wir aber auch an dem Punkte angelangt, den der Herr Verfasser vorzugsweise im Auge hat, wenn er seine Methode die genetisch-spekulative nennt. Er denkt offenbar an die „Logik der Thatsachen,“ welche von der spekulirenden Vernunft ans Licht gezogen werden soll. Und in der That beruht eben hierauf das gute Recht der Spekulation; denn „ist überhaupt Vernunft in der menschlichen Geschichte“ (385, 2), so muss sie sich auch herausziehen lassen.

Bis hierher stehen wir vollständig auf dem Stand-

punkte des Herrn Verfassers. Aber die „Logik" der Thatsachen liegt ja nicht so offen zu Tage, dass man sie nur einfach aus denselben herausziehen könnte; um dies fertig zu bringen bedarf es eben spekulativer Kraft und Uebung, welche man schon mitbringen muss, wenn man überhaupt die Geschichte verstehen (sensu eminenti!) will.

Dass Herr Prof. Pfleiderer diese Kraft und Uebung wirklich besitzt, ist schon oben angedeutet. Aber die spekulativen Voraussetzungen seiner Religionsphilosophie werden doch auch nur von denen gebilligt werden, welche mit ihm die Vorliebe für die Hegel'sche Spekulation theilen.

Ich meinerseits habe einen tiefen Respekt vor der grandiosen spekulativen Kraft Hegel's und habe stets einen Ekel empfunden vor dem hohlköpfigen und scheelsüchtigen Gegeifer wider dieselbe; auch scheint mir die Biedermann-Pfleiderer'sche Interpretation der Hegel'schen spekulativen Weltanschauung die richtige.

Aber eben insofern das Werk unseres Verfassers in dieser richtig verstandenen Weltanschauung Hegel's wurzelt, haftet ihm auch, m. E., ein empfindlicher Mangel an, den hervorzukehren der Gegenstand dieser Besprechung fordert.

Von vornherein freilich muss ich bemerken — so paradox es klingen mag — dass dieser sogleich aufzuweisende Mangel dem Herrn Verfasser für die Bewältigung seiner Aufgabe als ein relativer Vortheil zu statten gekommen ist. Dem Herrn Verfasser hat nämlich seine Arbeit, wie es scheint, in einer beziehungsweise so vollkommenen Art nur desshalb gelingen können, weil von ihm die vorhin bezeichnete ungeheure Aufgabe bloss von e i n e r Seite her aufgenommen, in dieser Beziehung aber auch vollständig durchgeführt worden ist. Hr. Prof. Pfleiderer hat sich nämlich fast ausschliesslich an die in der Wissenschaft (im weiteren Sinne dieses Worts) objektivirten religiösen Ideen gehalten, dagegen das gesellschaftliche, künstlerische und politische Leben nur ganz beiläufig berücksichtiget. Man könnte das die Einseitigkeit des protestantischen Standpunktes in der Religion nennen; denn wir Protestanten

sind nun einmal von Haus aus daran gewöhnt, die Verwirklichung der Religion hauptsächlich in der religiösen Lehre und in den allereinfachsten Grundformen des Kultus zu finden.

Aber da der Herr Verfasser doch an nichts weniger als an protestantischer Befangenheit leidet und — was mehr ist — da in seinem praktisch-religiösen Standpunkt alle Faktoren des religiös bestimmten Geistes in so schöner Harmonie zur Geltung gelangen, so muss die Ursache dieser m. E. nicht völlig zu rechtfertigenden Beschränkung in der Behandlung des Themas noch wo anders gesucht werden. Diese „eigentliche“ Ursache scheint mir denn auch sofort an's Licht zu treten, wenn man seine Definition der Religion 258, 1 mit der auf p. 133, 3 gegebenen Hegel'schen vergleicht: das Wissen des endlichen Geistes von seinem Wesen als absoluter Geist. Dass die Religion als zweites Moment, im Cultus, — also doch immer nachträglich — auch ein Thun sein soll (134), hebt die principielle Einseitigkeit, wonach das Wesen der Religion im Wissen gefunden wird, nicht auf. Eben dieser Punkt hat aber tiefeingreifende Consequenzen, verhindert nämlich, m. E., den Herrn Verfasser vollen Ernst zu machen mit seinem Grundsatze, dass die Religion aus der Geschichte erkannt werden soll und dass in ihr das centrale Leben der Menschheit zur Erscheinung komme, man sich also bei einer Darstellung der menschheitlichen Religion nicht auf ihre Verwirklichung in Lehre und Cultus beschränken darf. Die deutsche Philosophie und Gelehrsamkeit des vorigen Jahrhunderts — und nicht bloss diese! — steht mit ihrem Gedankenkreis viel zu sehr ausserhalb des eigentlichen Volkslebens, sowie ausserhalb des Stroms der realgeschichtlichen Faktoren, durch welche das Völkerleben wesentlich bedingt und bestimmt wird. Nicht durch philosophische Ideen wird die Welt regiert, sondern durch immer neue geschichtliche Thatsachen. Der Philosophie ist es eine Kleinigkeit den Sieg des alten und neuen Rom, den Erfolg der ursprünglichen Christengemeinde u. s. w. aus dem Zusammentreffen von allerlei Ideen zu er-

klären: denn „leicht bei einander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stossen sich die Sachen.“ Es fehlt die gehörige Würdigung der socialen und politischen Thatsachen, aus welchen sich das Geistesleben herausarbeitet. (conf. 144, 3; 145, 1: Und dazu bedarf es etc.)

Es ist zwar die Rede von genetischer Entwicklung, aber man denkt dabei mehr an Gedankenentwicklung, als an die reale Gestaltung der völkergeschichtlichen Verhältnisse. Ueberall sollen „Ideen“, „Principien“ das Erste gewesen, und die reellen Thatsachen nur so hinzugekommen sein.

Aber nicht die Idee des Messias oder der Gotteskindschaft hat der ursprünglichen christlichen Gemeinde Raum auf der Erde und sociale Geltung verschafft, sondern die moralische Kraft, die heldenmüthige Aufopferungslust, die unbedingte Hingebung, mit Leib und Seele, an eine für das gegenwärtige wie für das zukünftige Dasein als heilsam erfahrene Sache — ja vielmehr eine leibhaftige höchst individuelle und durch und durch originelle Persönlichkeit, deren überwältigender Eindruck auf die ungelehrten und bäurischen galliläischen Zöllner und Fischer dem entarteten Geschlecht jener Tage gewaltig imponirte. Dieser Eindruck, diese Wirkung von Person auf Person, von Leben auf Leben hat auch dem Paulus gewaltig imponirt und ihm das Beste, was er hatte, verschafft — das war aber nicht sein Christusideal, auch nicht seine Mystik, sondern die religiössittliche Spannkraft, welche er im Kampf auf Leben und Tod wider den „Nazarener“ sich erworben hatte. Es ist desshalb schief — zudem auch nicht einmal erwiesen vgl. vielmehr 2 Kor. 5, 16 — wenn man sagt, dass Paulus vom Erlöserleben Jesu keinen Eindruck empfangen habe (648, 1); und der Sühnetod Christi war nicht bloss eine „Idee“, eine „Einkleidungsform“ (647, 1) sondern in der That das reelle Instrument, mit welchem die alte Welt aus den Angeln gehoben wurde; und wenn nach Hegels Ansicht 669 der Widerspruch der Endlichkeit an und für sich schon in Gott gelöst, das Böse an und für sich schon im wahren Wesen des Geistes überwunden

sein soll — so mag diess zwar für die jenseitige Welt und soweit die Sache Gott betrifft, sich vielleicht wirklich so verhalten — denn was in Gott vorgeht, wissen wir nicht — in der diesseitigen Welt aber, die wir allein kennen, war die Sache jedenfalls umgekehrt, da haben erst die versöhnenden Thatsachen geschehen müssen und dann erst konnte ein Bewusstsein davon in den Geist kommen.

Ich meine also, die Religion muss mehr aus dem wirklichen Volks- und Völkerleben erkannt werden, nicht aber aus den Systemen der Philosophen, sondern aus der Poesie, namentlich auch der unmittelbaren, der Volkspoesie und überhaupt aus der Kunst, dem Sprüchwort, der Sitte, Staatsverfassung etc. So lässt sich, um nur ein Beispiel anzuführen, aus dem „Heliand" ganz vorzüglich der „chiliastische", „weltbejahende" Charakter des Christenthums — sein „Erbe aus der Theokratie Israels" 729, 1 — zur Anschauung bringen und es lässt sich von hier aus (also vom geschichtlichen Standpunkte) am besten nachweisen, wie das Christenthum im Gegensatz zum Buddhismus Princip einer neuen Kulturentwicklung werden musste. Solche Gesichtspunkte hat der Herr Verfasser überall selbst schon treffend hervorgehoben; z. B. mit der Bemerkung, dass der bleibende und wahrhaft christliche — man könnte auch sagen, der ächt menschliche — Gehalt des Marienkultes von den Dichtern weit richtiger als von den Dogmatikern gewürdigt werde 687, 1; ferner in dem Nachweis des Zusammenhangs der Anselmischen Theorie mit der mittelalterlichen Rechtsauffassung 657; in der Bemerkung über den Einfluss der orientalischen Despotenherrschaft auf den Monotheismus der Hebräer 616 u. s. w.

Möchte der von mir hochverehrte Herr Verfasser diesen Ausfall des Knappen gegen den Ritter verzeihen! Nicht um Recht zu behalten habe ich diese Bemerkungen mir erlaubt, nur eine Anfrage sollten sie sein, ob der Herr Verfasser nicht vielleicht doch irgend etwas Richtiges findet in dem, was ich gesagt habe; und auch diese Anfrage geschieht nur, weil ich die Ueberzeugung habe, dass wenn

irgend einer, der Herr Verfasser die Gabe besässe, die Religionsphilosopheme noch etwas mehr in den Hintergrund treten zu lassen, und dagegen den religiösen Geist der Menschheit noch mehr nach seiner unmittelbaren Erscheinung im Volks- und Völkerleben zu farbenvoller Darstellung zu bringen.

Eudämonismus und Egoismus,

eine Ehrenrettung des Wohlprincips.

Von

E. Pfleiderer, in Tübingen.

I. Artikel.

Wenn wir von der Bedeutung ausgehen, welche das Wort *εὐδαιμονία* seit seinem häufigeren Vorkommen im griechischen Sprachgebrauch ständig besitzt, so besagt es nichts Anderes, als Glückseligkeit oder Wohlbefinden. Eine Beschränkung auf diese oder jene Sphäre des empfindenden Lebens liegt nicht darin; wo keine nähere Bestimmung beigefügt ist, wird vielmehr in ganz unparteiischer Weise das höhere und niedere Wohl zugleich, oder das glückliche Gesammtbefinden gefühlsfähiger Wesen von dem Einen Namen umfasst. Demgemäss bedeutet nun auch Eudämonismus dem Worte nach zunächst lediglich nur so viel: Man legt als Anhänger desselben in seiner Lebenspraxis oder namentlich in der entsprechenden ethischen Theorie und Schule, auf was die Endsilbe —ismus hinweist, den Hauptaccent auf die Glückseligkeit oder mehr im Einzelnen auf die Gefühlsbefriedigung und Wohlempfindung, welche bei dem Einen und anderen Verhalten herauskommt oder wenigstens intendirt ist; denn es versteht sich für jede ethische Richtung, dass schon der ernstliche Wille vollgerechnet wird, und nicht der faktische Erfolg allein zählt. Dies vorausgesetzt wird hier stets in letzter Instanz gefragt, ob von dieser und jener Sache

oder Gesinnung und Handlung eventuell auch etwas im Reflex der Empfindung mit ihrem Wohl- und Wehegefühl zu geniessen sei. Erst eine derartige Ab- und Ausprägung — beziehungsweise ihre Tendenz — betrachtet man auf diesem Standpunkt als ein Definitivum, während alles Andere immer nur als vorbereitendes Mittel und formale Zurüstung zur materialen Hauptsache gilt. Damit soll wiederum keineswegs eine Beschränkung etwa auf die niederen Gebiete der körperlichen Empfindungen ausgesprochen, sondern sämmtliches Gefühl von Lust und Unlust miteingeschlossen werden. Aber als punctum saliens und finale alles Geschehens und Thuns ist und bleibt mit dem positiven Gesammtausdruck die „Glückseligkeit" betont.

Fürs zweite ist es jedoch sattsam bekannt, dass Eudämonismus und Eudämonist in der neueren ethischen Terminologie allgemein als Tadelworte gebraucht werden und dass damit eine sittliche Anschauungsweise oder eine Praxis, auf welche man sie anwendet, zum Mindesten als schlaff und schwunglos niedrig bezeichnet werden sollen. In der That ist „eudämonistisch" das allerhäufigste Verdikt, in welchem die Kritik ethischer Systeme und einzelner Lehren ihre Missbilligung auszudrücken und eine definitive Verurtheilung derselben zu proklamiren pflegt.

Nehmen wir jetzt Beides zusammen, was zuerst über die klare Wortbedeutung und sodann über den schon lange geltenden Kurswerth des Terminus Eudämonismus gesagt worden ist! Es scheint sich daraus nichts Anderes zu ergeben, als dass die neuere Moralwissenschaft eine abgesagte Feindin des ganzen Standpunkts sei, welcher nur im schliesslichen Wohlbefinden und Glücklichsein empfindungsfähiger Wesen das endgültig Befriedigende sieht und ein letztes Ziel erreicht wissen will, mit Rücksicht auf was alles Andere bemessen und taxirt wird. Statt dessen werden also jene Tadler des Eudämonismus wahrscheinlich irgendwelche Gestaltungen und Verhältnisse als solche betonen, von dem, was dabei material herauskommt oder

was irgend Jemand davon Gutes hat, völlig absehen und auf selbige Formalien das Hauptgewicht legen.

Genau und vollständig trifft diess auf den grössten unter den neueren philosophischen Ethikern zu: ich meine natürlich Kant. Schon eine oberflächliche Bekanntschaft mit seiner Moral genügt, in ihm den geschworenen Feind des „Eudämonismus oder der Glückseligkeitslehre“ zu finden. Er sieht darin das Hauptverderbniss der Ethik und bietet desshalb Allem auf, um jene Anschauungs- und Sinnesweise in jeder denkbaren Gestalt als geschlossenes System oder bei einzelnen Aeusserungen zu überwinden, sie aus allen Winkeln und Ecken zu vertreiben und ihr keinerlei Vorwand mehr zu lassen. „Die Unterscheidung der Glückseligkeitslehre von der Sittenlehre, in deren ersterer empirische Principien das ganze Fundament, von der zweiten aber auch nicht den mindesten Beisatz derselben ausmachen, ist nun in der Analytik der reinen praktischen Vernunft die erste und wichtigste ihr obliegende Beschäftigung, in der sie so pünktlich, ja wenn es auch hiesse peinlich, verfahren muss, als je der Geometer in seinem Geschäft“ (Kant's Werke ed. Hartenstein IV, 208). Oder ein anderes Mal lesen wir: „Wenn dieser Unterschied nicht beachtet wird, wenn Eudämonie (das Glückseligkeitsprinzip) statt der Eleutheronomie (des Freiheitsprincips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsatz aufgestellt wird, so ist die Folge davon Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral“ V, 201. Das Richtige ist nach ihm lediglich eine Erfüllung der Pflicht rein um der Pflicht willen. Ob dabei für irgend Jemand das Geringste herauskommt oder nicht, ob die Welt durch die Vollziehung des Guten glücklich oder unglücklich wird, darum handelt es sich schlechterdings nicht; ein jedes solche Schielen nach dem Erfolg wäre bereits die schlimmste Verunreinigung der wahrhaften Sittlichkeit und muss desshalb gänzlich fernegehalten werden.

Nun ist es freilich ebenso notorisch, dass Kant mit dieser Ansicht so ziemlich von jeher allein steht und zumal in unserer Zeit kaum mehr ein Verständniss, ge-

schweige denn ernstliche Anerkennung dafür findet. Man wirft ihm einen abstrakten und lebensfremden Rigorismus vor, beschuldigt seine Theorie der kalten Herzlosigkeit und erklärt einen derartigen durchgeführten Formalismus des Praktischen für etwas schlechterdings Unbrauchbares, das sich wohl eine Weile stattlich und erhaben ausnehmen möge, aber beim Lichte besehen dennoch an einer unerträglichen inneren Hohlheit und Leerheit leide.

Daneben fährt man indessen nichtsdestoweniger fort, den Namen „Eudämonismus" kaum weniger wie Kant selbst als geringschätzendes Tadelwort zu gebrauchen. Was bei ihm, ob nun sachlich richtig oder unrichtig, jedenfalls ganz konsequent und aus Einem resoluten Gusse ist, das präsentirt sich somit wenigstens beim ersten Anblick in allen ausserkantischen Kreisen als eine seltsame Unklarheit. Sind dieselben doch in Einem Athem die entschiedenen Gegner des Kant'schen Formalismus und Anti-Eudämonismus einerseits, und des Eudämonismus oder materialen Wohlprinzips andererseits. Wenn ihnen Keines von Beiden recht ist, was wollen sie denn dann, oder worin sehen sie das logisch kaum mögliche Dritte, welches weder formal noch material wäre? Hier liegt zum Mindesten eine grosse Ungenauigkeit der Redeweise und Terminologie vor. Worte aber und Begriffe oder Gedanken stehen in naher Wechselwirkung; also darf man annehmen, dass auch in den letzteren eine ziemliche Unklarheit und Konfusion mitunterläuft, oder dass wenigstens durch die verunglückte Ausdrucksform eine sachliche Klärung aufgehalten und erschwert wird.

Was sich nun vor allem Weiteren nach den Lehren der angewandten Logik vermuthen lässt, ist diess: Sicherlich steckt in dem fraglichen Terminus „Eudämonismus" eine bedenkliche Amphibolie, indem derselbe unmöglich im gleichen Sinn verworfen und nicht verworfen werden kann. Sehr unwahrscheinlich ist es, dass es sich dabei nur etwa um graduelle Unterschiede handle, wobei ein niederer Grad desselben Billigung fände, während der höhere vom Tadel getroffen würde. Vielmehr wird die

Differenz specifischer angesetzt werden müssen. Abgesehen von Kant wird man wohl das Glückseligkeitsprincip des Eudämonismus im Allgemeinen, wie er sich in der vorangestellten Wortbedeutung präsentirte, für ganz richtig und ethisch brauchbar, ja sogar für nothwendig erachten, um in kein leeres Formenwesen hineinzugerathen. Nur unter gewissen näheren Umständen dagegen oder unter einer bestimmten Bedingung wird er dem Tadel verfallen. Aber diese Zusatzbedingung wird gerade für den Tadel die Hauptsache sein und keineswegs nur einen nebensächlichen Gedanken, sondern just das punctum saliens bilden. Mit anderen Worten wird das genus am Begriff des Eudämonismus völlig tadellos und verbunden mit der richtigen differentia specifica sogar höchst werthvoll sein, während nur diejenige differentia specifica der Verwerfung unterliegt, welche man usuell dazu denkt, ohne sie mitauszudrücken. Man wird also mit dem Worte „Eudämonismus," wenn man es immer tadelnd braucht, etwas ganz Anderes meinen, als dasselbe von sich aus besagt. Und dies ist bei einer ethischen Kardinalfrage nicht eben so völlig unerheblich. Vielmehr dürfte es sich in Anbetracht des reichen Wortvorraths aller Sprachen ziemen, nach erreichter Gedankenklarheit auch das Kind fortan beim rechten Namen zu nennen und nicht in genauer sprachlicher Anlehnung, aber starker sachlicher Abweichung von Kant ein traditionelles Quid pro quo fortzuführen, das zwar zunächst nur philologisch ist, aber wie gesagt nicht ohne Einfluss auch aufs Logische und Begriffliche bleiben kann. Durch die jetzige Zusammenkoppelung des Tadellosen und des Tadelswürdigen in einem Terminus, welcher jenes nennt und dieses meint, wird nothwendig ob auch ohne Absicht das Erstere unschuldig diskreditirt und das Letztere unverdient entlastet, also eine schwere ethische Begriffsverwirrung unterhalten, deren auch ich mich bisher schuldig bekenne.

Anders wird die Sache bei Kant selbst liegen, welcher sogar wo er irrte, sich jedenfalls durch Klarheit und Ganzheit seiner Ueberzeugung auszeichnet. Indem er

jenen rigorosen Formalismus für das allein Richtige erklärt, will er nichts wissen von der obigen Unterscheidung zwischen einem generellen Sinn des Eudämonismus, welcher unter sonst allgemeiner Zustimmung eben nur überhaupt ein Materiales verlangt, und jener differentia specifica, mit welcher nach gewöhnlicher Ansicht erst der Tadel beginnt. Oder wird er vielmehr zwar die Unterscheidung als solche logisch zugestehen, aber ethisch keinen weiteren Werth auf sie legen, indem er behauptet, dass jenes genus allezeit und eo ipso mit der bedenklichen differentia specifica verbunden sei und keine andere von unbedenklicher oder werthvoller Art zulasse. Das materiale Princip der „Glückseligkeit oder Eudämonie" als solches scheint ihm nach vorübergehender logischer Unterscheidung schliesslich doch im sittlichen Thatbestand mit demjenigen rettungslos zusammenzufallen, was er selbst mit grösster Energie ausdrücklich bekämpft und was auch Andere bei dem tadelnden Gebrauch des Wortes Eudämonismus subintelligirend meinen.

Auf Grund dieser Vorbemerkungen dürfte es denn doch nicht, wie wohl Manche glauben, eine leere Spitzfindigkeit oder Wortklauberei sein, wenn wir uns an eine sichtende Klärung des verfehmten Terminus und Begriffs „Eudämonismus" wagen. In der ächten Philosophie überhaupt, welche ich allerdings von der gegenwärtig landläufigen sehr unterscheide, und speciell in ethischen Untersuchungen kann man mit Worten und Begriffen nicht streng und genau genug verfahren, wie der alte Kant mit so grossem Rechte immerwährend betont. Ihre Schwierigkeit und unvermeidliche Subtilität für Haarspalterei oder gar für windigen Schwindel und Begriffsspielerei auszugeben, bewiese nur laienhafte Unkenntniss des ganzen Gegenstands, und kann somit vor Sachverständigen nicht das Mindeste besagen.

Es handelt sich uns also zunächst darum, die traditionelle Amphibolie in dem fraglichen Begriff des „Eudämonismus" scharf bloszulegen und das Harmlose, eventuell sogar Werthvolle desselben von dem tadelnden Neben-

respektive Hauptbegriff kritisch zu sondern, welcher sich ihm so hartnäckig an die Fersen hängt. Wenn dies meistens eine unbewusste oder wenigstens eine recht unklare Verwechselung ist, gegen die wir sachlichsystematisch kämpfen, so wird sich damit fürs Andere in mehr historischer Kritik gegenüber von dem grossen Ethiker Kant der Nachweis verbinden, dass seine bewusste und absichtliche Gleichsetzung der beiden in Rede stehenden Momente unhaltbar ist. Diese negativ-kritische Untersuchung wird von selbst in das Positive verlaufen, dass sie unter Abweisung des mit Recht getadelten, aber keineswegs unvermeidlichen Nebenbegriffs die ethisch richtige nähere Bestimmung des eudämonistischen Princips aufzeigt und dadurch den vollbefriedigenden Herzpunkt der Moral gewinnt.

Sollte uns dies gelingen, so würden wir glauben, zur Lösung einer ethischen Lebens- und Principienfrage keinen ganz werthlosen Beitrag geliefert zu haben, um später auf dieser Basis an die sehr zeitgemässe Leistung einer ausgeführten philosophischen Ethik für unsere Tage und Bedürfnisse zu gehen.

Um Klarheit zu gewinnen, müssen wir uns in Kürze dem schwierigen Grundbegriff des praktischen Lebens zuwenden. Auch Kant betont ihn stets mit Recht als den Brennpunkt der ethischen Betrachtung und einer jeden sittlichen Taxation, indem er denselben durch eine Fülle der feinsten und schärfsten Bemerkungen werthvoll erläutert, selbst wenn man schliesslich von ihm abweichen muss. Was ist nämlich das Wesen alles Wollens, wo wir es anders vollständig auffassen? Natürlich kann es sich weder hier noch sonst um eine förmliche Definition des Willens handeln. Denn dies ist im streng logischen Sinn bei derartigen Urthatsachen überhaupt unthunlich, welche sich schliesslich blos erleben lassen und damit in unmittelbarer Gewissheit besessen werden. Bei ihnen

bleibt nur die Möglichkeit übrig, sie gegen andere coordinirte Momente abzugrenzen, in reinlicher Sonderung zu beschreiben und namentlich gewisse hervorstechende Seiten oder Eigenthümlichkeiten an ihnen zu markiren. Versuchen wir nun Letzteres in unserem Fall und alsbald mit Rücksicht auf den vorliegenden Zweck zu thun.

Unverkennbar gehört zu allem Wollen seiner Natur nach fürs erste im allgemein logischen Sinn dieses Worts ein Objekt, auf das es sich in jener eigenartigen Spannung des Geistes bezieht, welche wir eben Wollen heissen und von Haus aus kennen. Und zwar ist diese Beziehung analog der Anziehung und Abstossung in der materiellen Welt entweder eine positive, praktisch bejahende, oder eine negative, welche sich gegen dieses oder jenes Objekt praktisch verneinend richtet. Es versteht sich, dass die letztere mit der Nichtbeziehung oder dem völligen Ruhen der Willensaktion keineswegs identisch ist. Dagegen ist eine Species von ihr die willensmässige Unterlassung des Wollens oder das absichtliche Nichtwollen. Bei diesem fällt naturgemäss das fortsetzende Heraustreten als That weg, und der Prozess bleibt im Innern beschlossen. Sonst aber ist es gleichfalls ein ganz richtiger und in sich kompleter Wille, wenn auch ein negativer oder sich selbst konträrer. Ich möchte diess gelegentlich gegenüber von Schopenhauer's Ungenauigkeit und Amphibolie in seinem Begriff des schliesslich erlösenden Nichtwollens bemerkt haben, wie es auch auf das juristische Problem des Unterlassungsdelikts einige Anwendung findet.

Wenn das Objekt des Willens bildlich ausgedrückt als Zielpunkt nach vorne liegt, so erfordert fürs Zweite jedes nennenswerthe Wollen sozusagen nach rückwärts ein Motiv oder einen Beweggrund. Das, was ich will, muss der Genauigkeit halber zunächst davon unterschieden werden, warum ich dasselbe will. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch pflegt man promiscue das Eine und das Andere den Zweck des Willens oder wenigstens des Handelns zu nennen, ja sogar dem zuerstgenannten Zielpunkt

die überwiegende Beachtung schenken. Diess ist jedoch begrifflich betrachtet nicht ganz korrekt. Denn offenbar ist der Beweggrund das wichtigere von beiden Momenten, für welches man streng genommen den Namen „Zweck" allein reserviren sollte, während der Zielpunkt oder das Objekt eigentlich blos den Rang eines dienenden Mittels hiefür hat. Oder sollte man wenigstens die Unterscheidung des objektiv-äusseren und des subjektiv-inneren, des entfernteren und des näheren Zweckes machen. Freilich kann es auch geschehen, dass Beide zusammenfallen. In dem „Was", das ich will, liegt dann zugleich das „Warum" meines Wollens, oder ich beziehe mich in diesem Fall auf ein Mittel, das zugleich der Zweck, also Selbstzweck ist.

Wenden wir uns nach diesen mehr formalen Präliminarbemerkungen dem Materialen zu, so präsentiren sich alsbald Wohl und Wehe, oder nach dem korrelaten Empfindungsreflex genauer ausgedrückt Lust und Unlust als dasjenige, um was sich alles Wollen seinem Wesen nach jederzeit dreht. Entsprechend den obigen Unterscheidungen kann Wohl das Objekt des Willens bilden, ob nun dasselbe direkt oder durch Wegschaffung von Wehe hergestellt wird; hiezu denken wir uns fürs Andere Wohl oder Lust auch als das Motiv des Willens, wobei wiederum zunächst dahingestellt bleibt, ob diese beiden „Wohl" zweierlei sind oder zusammenfallen. Nun kann es aber auch geschehen, dass Schaffung von Unlust und Wehe das Objekt des Willens bezeichnet. Wie wird es sich in diesem Falle mit dem Motiv verhalten? Können wir dasselbe gleichfalls in Unlust und Wehe erblicken? Ganz einfach macht sich die Verneinung dieser Frage, wo z. B. eine schmerzhafte Operation oder sonst eine schmerzende Behandlung um der physischen oder geistigen Besserung willen, also deutlich in wohlmeinender Absicht oder des Wohls halber ausgeführt wird. Schwieriger sind andere Fälle. Nehmen wir einen bösartigen Menschen, so thut er einem Andern wehe, um ihm wehe zu thun; also scheint hier Weheschaffung Selbstzweck und Motiv zu sein. Al-

lein er thut es doch genau betrachtet nur, um sich selbst am fremden Schmerz zu weiden oder sich den Anblick fremden Wohlseins wegzuschaffen, welcher ihm selbst Neid erregt, also Schmerz macht; folglich ist auch hier eine ob auch noch so verwerfliche Lust das letzte Motiv des Wollens und Handelns. Oder es bringe sich Einer selbst um und thue sich damit das grösste natürliche „Leid“ an, wie schon die Sprache den Selbstmord bezeichnet. Warum thut es der Mensch? Weil ihm das Leben entleidet ist, weil ihn dieses oder jenes Weh überwältigt; also hätten wir wiederum scheinbar Weheschaffung mit dem Motiv von Wehe und Schmerz. Indessen ist auch hier die Annahme des Wehs als Beweggrund irrig; vielmehr muss in diesem Fall zur Vermeidung aller Amphibolie das Wehe oder der Schmerz nur als treibende Ursache des Selbstmords bezeichnet werden, während der treibende Zweck das Gegentheil ist. Der Unglückliche will Ruhe haben; er will durch seine That dahin kommen, wo es ihm „wohl“ ist, wie man von den Todten sagt; er will sich einer unerträglichen Last entledigen, also Wehe wegschaffen.

Und so finden wir, wie weit wir immer blicken, dass Wehe oder Unlust niemals als wahres Motiv vorkommt. Ja, es ist dies sogar auch abgesehen von der klar sprechenden Erfahrung etwas innerlich ganz Undenkbares. Der positive, wie der negative Wille sind die eigentlichsten Lebensäusserungen. Lust ist erhöhtes Lebensgefühl, wie Unlust ein relatives Todesgefühl. Nun kann der Wille unmöglich in letzter Instanz so sehr von sich selbst abfallen, dass er definitiv das reine Gegentheil seiner selbst oder des Lebens will. Ein solcher absoluter Nihilismus ist gleichermaassen ein praktischer Ungedanke, wie es das absolute Nichts theoretisch ist. Ein Wollen und Handeln mit dem endgültigen Zweck, Wehe und nur Wehe zum letzten Erfolg zu haben, wäre hiernach komplet verrückt oder satanisch, was schliesslich auf Eins herauskommt; somit kann es für die Betrachtung des natürlichen und normalen menschlichen Willens gänzlich abgewiesen werden.

Dabei mag in concreto die allergrösste Täuschung über dasjenige stattfinden, was denn wirklich Wohl und Wehe bringe; ebenso kann unter Umständen auch die stärkste Irrung über den richtigen Ort mitunterlaufen, auf welchen das gesuchte Wohl zu dirigiren sei. Diess Alles besagt gegen die Hauptsache nichts, dass in abstracto und im Wesen des Willens, ob so oder anders, ob wahr oder falsch, ob für sich oder für Andere dennoch stets Wohl überhaupt erstrebt wird. Somit ergibt sich für die Hauptsache oder für das Motiv und den innersten Kern des Willens das Resultat, dass er geradezu mit Wohl-Wollen identisch ist. Und zwar hängt ihm diess so unabtrennbar oder substantiell an, dass unter keinen Umständen davon mehr abstrahirt werden kann, als wäre es etwas nur Accidenzielles. Thäte man dies, so behielte man gar keinen wirklichen Willen übrig, sondern höchstens eine irrationale seelische Expansion ins Blaue hinaus.

Dasselbe lässt sich auch in etwas anderer Wendung zeigen, indem wir sozusagen den Standort der Betrachtung draussen nehmen. Alles Wollen geht auf ein wirklich oder vermeintlich Werthvolles. Was heisst nun „Werth"? Offenbar ist diess durch und durch ein Relationsbegriff. Nehmen wir einmal das einfache Sein, was es auch enthalten möge, und fassen es rein für sich oder ausser aller und jeder Relation. Ist es in diesem Fall nicht vollkommen gleichgültig, ob etwas Derartiges ist oder nicht ist; muss nicht mit anderen Worten ein solches schlechthin relationsloses Sein als das völlig Werthlose bezeichnet werden? Werth und Bedeutung beginnt es erst durch die fundamentale Relation des Gewusstwerdens zu erhalten, indem es also für ein irgendwie auffassendes Subjekt da ist. Letzteres kann gegenüber dem fraglichen Objekt ein getrenntes Dasein haben, oder auch nur als Selbstempfindungsvermögen eine andere Seite an dem Gegenstand der Werthbestimmung selber bilden, der alsdann objectiv-subjectiv zugleich zu denken wäre. Ebenso kann der theoretische Reflex vom dumpfesten Auffassen bis zur hellsten Erkenntniss variiren, wenn nur überhaupt irgend

eine theoretische Reflexion oder Relation stattfindet. Insofern ist das vulgäre Sprüchwort ganz treffend: „Was ich nicht weiss, das macht mir nicht heiss.“ Wir dürfen blos dieses „ich“, sowie das „Nichtwissen“ im strengsten und umfassendsten Sinne nehmen und den Fall setzen, dass in alle Ewigkeit weder direkt noch indirekt irgend ein Wissen die geringste Kunde von jenem Etwas erhalte; alsdann ist es vollkommen einleuchtend, dass alle und jede Bedeutung desselben hinfällig wird.

Allein auch das Bisherige genügt noch nicht. Erlauben wir uns für einen Augenblick die Hypothese, dass die zuerst erwogene Bewusstseinsrelation eine absolut kalte und lediglich theoretische wäre oder eine blos wissende Spiegelung ergäbe, wodurch das einfach Seiende nur eben noch einmal als Reflex dastünde. Schopenhauer braucht gelegentlich für diese leid- und freudlose pure Theorie das hübsche Bild der geflügelten Engelsköpfe in der christlichen Kunst. Hätten wir nun durch eine derartige wissende Relation schon den Begriff eines Werths erreicht? Scheinbar wohl, sofern wir von Anfang an gewohnt sind, alles unser Wissen thatsächlich nicht als jenes freud- und leidlose kalte Spiegeln zu üben und zu besitzen; sondern wir verbinden mit ihm unabtrennbar das Nebenmoment irgend eines warmen Reflexes in der niederen oder höheren Empfindung. Also hängt der wahre Begriff des Werths deutlich an dem Letzteren. Die Empfindung oder besser das Gefühl als Reflex zweiten Grades ist erst der definitive Ort, wo überhaupt Werthe geprägt werden. Ausserhalb desselben gibt es gar nichts Derartiges; wir können uns darüber blos desshalb täuschen, weil wir immer wenigstens stillschweigend ein irgendwie geniessendes Subjekt hinzudenken, und wäre am Ende bloss Gott der alleinige Zuschauer, welcher empfindend von diesem oder jenem „Werthvollen“ etwas hätte.

Nun redet man aber doch so oft und mit so ernsten, also jedenfalls beachtenswerthen Worten von „absolut“ Werthvollem oder vom „Werth-an-sich“, den etwas habe, während wir den Werth von Anfang an als Rela-

tionsbegriff bestimmten. Die Schwierigkeit lässt sich durch eine klare Unterscheidung lösen. Immerhin mag es Solches geben, was nicht erst als Mittel für andere Objekte Bedeutung besitzt, sondern unter den Objekten einen Selbstzweck darstellt. Ebenso kann Etwas nicht blos für diese und jene besondere Situation eines Subjekts oder für die Eine und Andere specifische Organisation der Subjekte von Einfluss sein, sondern schlechthin für alle, in jeder Zeit und in jeder Lage seine Bedeutung haben. Derartiges würde auch ich werthvoll „an sich“ nennen oder ihm „absoluten“ Werth beilegen, sofern es denselben losgelöst und unabhängig von allen zufälligen und wechselnden Relationen besitzt. Um Missverständnisse in diesen diffizilen Fragen zu verhüten, bemerke ich ausdrücklich, dass ich zu den ablösbaren Relationen auch den Befriedigungsreflex in dem fremden Beurtheiler z. B. einer sittlichen Handlung rechne. Durch eine solche Befriedigung zweiten Grads erhält dieselbe allerdings ihren Werth nicht, sondern sie hat ihn in sich, und er wird von jenem Beurtheiler nur gefunden. Sie hat ihn aber trotzdem nur in sich, wenn sie irgend Jemand zu gut kommt, resp. darauf ausgeht, das zu thun. Und diese letztere Relation darf ihr nicht benommen werden. Somit bleibt keinem einzigen „Werthvollen“ die Eine Generalrelation erspart, dass es überhaupt zu empfindenden Subjekten in Beziehung stehe und von ihnen, wie, wo und wann nun irgend genossen werde. Man streiche nur einmal ganz ausnahmslos alles Vermögen des Wissens und noch mehr des empfindenden Gefühls, man streiche es im Himmel und auf Erden. Alsdann mag die Welt in aller Pracht und Herrlichkeit fortbestehen; ja sie sei sogar zehnmal schöner und besser, als sie wirklich ist. Was hat all der Pomp noch für einen Werth? Gar keinen! Es wäre alsdann völlig ebensogut, wenn man auch sie vollends mit auslöschte; denn sie ist schlechterdings werth- und bedeutungslos geworden. „Mit dem ersten sehenden Auge, das sich aufschlug, stand die Welt da; mit dem letzten Auge, welches bricht, ist sie spurlos verschwunden.“ In diesen

Sätzen Schopenhauers liegt etwas vollkommen Wahres, sobald man sie von ihrer subjektiv-idealistischen Uebertreibung reinigt und nicht auf die Welt des Seins, sondern mit dem Einsatz des empfindenden Herzens auf diejenige des Werths bezieht (cf. besonders die trefflichen Ausführungen Lotze's im „Mikrokosmus“, an dessen ethische Grundgedanken sich unsere Darlegung am nächsten anschliesst).

Die beiden bisherigen Erwägungen des Wollens und des Werthbegriffs führen zum gleichen Resultat: Wohl und Wehe sind überall das wahrhaft letzte τέλος, über welches es ebenso unmöglich, als unnöthig ist, mit einem teleologischen Warum noch hinauszufragen. Um ein ganz vulgäres und ethisch noch indifferentes Beispiel zu brauchen, so interpellire ich etwa einen Menschen mit den Worten: Warum thust du das? Er antwortet mir: Um gesund zu bleiben. Warum willst du gesund bleiben? Weil das angenehmer ist. Warum willst du das Angenehmere? Seltsame Frage, die keiner Antwort mehr gewürdigt wird! Hier findet also ein selbstverständliches und vollbefriedigendes Haltmachen statt, während vor diesem Endpunkt immer noch die Schlussfrage des cui bono? restirt oder der Satz vom zureichenden Grund im Praktischen noch keine Befriedigung gefunden hat.

Es scheint mir von dem Pessimismus insbesondere bei Hartmann vollkommen richtig, dass auch er Lust und Leid für das einzige Definitivum in der Welt erklärt, über welches man nicht mehr hinausgehen könne. Alles Andere sei im Grund genommen nur vorbereitende Veranstaltung und Mittel für den höhern Zweck, während erst jene Momente das Subjekt im Innersten packen. Wenn man dem Pessimismus desswegen verwerflichen Eudämonismus Schuld zu geben pflegt, so ist dies genau das Missverständniss, gegen welches unsere ganze vorliegende Untersuchung kämpft. Ein besserer Einwand gegen ihn wäre freilich der, mit welchem Recht er denn Lust und Unlust in das unbewusste, also nichtfühlende Absolute selbst hineinfallen lasse.

Vermeiden wir indessen an diesem Ort eine derartige kritische Abschweifung und sehen lieber zu, was wir durch die bisherigen Erwägungen zur Lösung unserer eigenen Aufgabe gewonnen haben. Im Grund genommen liegt bereits die prinzipielle Entscheidung in unseren Händen. Alles Wollen als vernünftige Zweckthätigkeit oder jedes auf einen Werth gerichtete Streben und Handeln ist seiner unabtrennbaren Natur nach Wohlsuchen oder Glückstreben, somit eudämonistisch im ursprünglichen und generellen Sinn dieses Worts. Also stehen wir nun vor einem eigenthümlichen Dilemma und wollen zunächst dessen erstes Glied vornehmen: Wenn der Eudämonismus als Wohlprincip überhaupt verwerflich ist, so wird alles Wollen und zweckmässige Streben als solches durch diese Verdammung mitgetroffen, und die Konsequenz des extremsten ascetischen Quietismus ist unabweisbar. Eine gänzliche Unterlassung des Wollens oder mit dem bekannten Terminus „die Verneinung des Willens zum Leben“ schiene alsdann das einzig Richtige. Wir stünden mitten im Pessimismus Schopenhauers, obwohl derselbe sein Verwerfungsurtheil weniger ethisch, als theoretisch fasst und alles Wollen in erster Linie für unvernünftig erklärt, sofern es gar kein wahres Wohl in der Welt gebe. Dürfen wir penibel sein, so lauert freilich der Eudämonismus als schlechthin unentrinnbarer Geist selbst hier im Hintergrund: Auch jenes Nichtwollen wäre natürlich Willensthat, wie ich bereits betonte. Warum aber wird sie geübt? Um Ruhe als das höchste Gut und einzige Glück zu finden, und wäre es auch nur im Nichts des ächten Nirwana.

Eine derartige Folgerung des Quietismus wird nun aber schwerlich auf allgemeinen Beifall rechnen dürfen. Ohne also für diesmal näher auf ihre Widerlegung einzugehen, können wir sie als beseitigt betrachten und uns der zweiten Seite obigen Dilemma's zuwenden: Wer nicht Wollen und Zweckthätigkeit überhaupt verwirft, der muss zugeben, dass auch der Eudämonismus an sich unverwerflich ist und dass in seiner üblichen Gesammtverurtheilung

jedenfalls ein schweres Missverständniss vorliegt. Zum Mindesten muss ein sehr erheblicher Unterschied zwischen Eudämonismus und Eudämonismus bestehen, welcher eben die prinzipielle Differenz von gutem und bösem Willen ergibt.

Wenn jener die Signatur alles Wollens bildet, gleichwie der Schatten den Körper begleitet, so fragt es sich jetzt, welche Differenz in ihm selbst den kardinalen Gegensatz des Guten und Bösen konstituire. Am nächsten liegt der Gedanke an einen Unterschied der Objekte, auf welche sich der werthsuchende Wille richtet, indem dieselben am Ende unter sich eine Stufen- und Rangordnung von werthvolleren oder gemeineren Genussmitteln bilden. Jenachdem das Wollen auf niedere oder höhere, gröbere oder feinere und edlere Lust geht, scheint ihm das Eine oder andere ethische Prädikat zuzukommen. Sehen wir einmal zu!

Wenig Mühe macht für die Taxation natürlich das Dahinleben in niederer Sinnenlust, jener „βίος ἀπολαυστικός“, welchen Aristoteles mit Recht als thierisch bezeichnet und selbstverständlich für den Menschen verwirft. Wer keinen höheren Zweck des Daseins kennt und keine bessere Erfüllung des Lebens sucht, als Essen, Trinken und dergl., über den steht das allgemeine ethische Urtheil sogleich fest.

Wir wollen desshalb um Eine oder um ein paar Stufen höher steigen und den Menschen da betrachten, wo er sich wirklich als Mensch im Unterschied vom Thier erfasst. Jetzt kommen auch die höheren Seiten zum Ausdruck, welche ihm specifisch angehören. Die Sinnlichkeit der ersten Stufe tritt nur noch kultivirt und wohldisciplinirt auf, ja sie wird sogar bloss die nebensächliche Begleitung übergeordneter geistiger Genüsse bilden. Kunst und Wissenschaft, abwechselnd mit feiner Geselligkeit und verschönert durch sie werden als des Lebens wahrer Zweck betrachtet, welches sich damit in schöner Harmonie zum Vollgenuss des ächten Menschseins abrundet. Etwas Derartiges mochte z. B. die Ethik des Aristoteles als das menschlich Gute im Auge haben. Uebrigens ist auch

Epikur nicht eben sehr weit von der gleichen Ansicht entfernt, wenn man ihn anders gerecht beurtheilt. Können wir ihnen beistimmen und hierin wirklich das wahrhaft Gute erblicken? Wir sind zwar eben in dieser Untersuchung von dem Vorurtheil ganz frei, welches sich als schlimmer Beigeschmack an den Namen des „Epikuräismus“ zu heften pflegt. Trotzdem müssen auch wir jene Frage mit Nein beantworten. Streng ethisch beurtheilt ist nichts damit geholfen, wenn ein Leben des Groben sich enthält und dafür nur feine und feinste Genüsse zu seinem Inhalt hat. Es mag dies sogar mit gehaltenem Maass und nicht etwa in jener ruhelosen Hast betrieben werden, welche sich von Einem ins Andere stürzt; dennoch ist auch ein solches Dasein verfehlt, wenn der Mensch darin aufgeht und nichts Höheres weiss. Die ächte und besonders die von Kant geschulte Ethik lässt sich selbst von der höchsten Civilisirung und Kultur nicht dergestalt imponiren, dass sie schon hier ihr Billigungsurtheil abgäbe. Wollten wir es recht drastisch ausdrücken, so wäre jene geschilderte zweite Lebensanschauung und Lebensführung vielmehr immer noch die Unsittlichkeit, ob auch jetzt in Frack, Ballkleid und Glacé's. Es ist indessen kaum nöthig, dass darüber ein fremdes Urtheil ergeht; genügt es doch an dem tiefen und unverkennbaren Selbsturtheil, welches diese weitverbreitete Klasse von Menschen über den Werth ihres eigenen Lebens abgiebt. Niemand stellt ein so zahlreiches Kontingent wie sie zu den praktischen Vertretern des Pessimismus, welcher von jeher auf der Höhe von „Geld und Geist“ oder bei der Aristokratie der Welt weit mehr als in der Tiefe grassirt. Von den Theoretikern des Pessimismus, welche nicht nothwendig damit identisch sind, ist es meines Erachtens überaus wahr und dankenswerth, wenn sie eben dies unerbittlich ans Licht ziehen und dem falschen Bildungswahn wie ein scharfgeschliffener Spiegel sein richtiges Antlitz zeigen. Man nehme alle theoretische oder ästhetische Vergeistigung des Lebens zusammen, man sublimire und destillire diese Genüsse noch so sehr: ein in sich gesättigtes und

befriedigtes Leben kommt erst recht nicht heraus. Denn mit der Höhe der Vergeistigung und Bildung steigt auch die Feinheit wenigstens des Gefühls, welches den grossen übrig bleibenden Manko tief empfindet. Und das ist eben das fehlende Ethische! Jedenfalls in Pausen hat eine derartige Existenz das ureigene Gefühl ihrer Nichtigkeit und Leerheit, ihrer Werthlosigkeit und Verfehltheit; sie spricht sich selbst das Urtheil und enthebt uns der Mühe, es von uns aus zu thun.

Wir wollen desshalb noch eine Stufe höher steigen, um endlich das Gesuchte zu finden. Bot es der Salon nicht, so wohnt es vielleicht im Kreise der prononcirten sogenannten „Frommen". Sie verwerfen alle weltliche Lustbarkeit und meiden sie in strenger Entsagung. Pünktlich und peinlich ist ihr Wandel nach der Vorschrift des Gewissens oder vielmehr ihrer Religionsvorschriften eingerichtet. Trösten sie sich doch in alle dem mit der Aussicht auf den weit besseren Lohn im Himmel; irdischer Genuss wird gerne von ihnen dahingegeben, da sie ja dafür den reinsten und feinsten Genuss im Jenseits erwarten. Diess ist das Wohl, das sie suchen; und die Hölle droht als das Wehe, vor dem sie fliehen. Nur hier liegen ihnen reelle Werthe; alles Andere sind Nichtigkeiten für die bethörten Weltkinder. Ich brauche kaum zu bemerken, dass ich diese Anschauungsweise keineswegs mit der Frömmigkeit als solcher identifizire. Wohl aber wird sie sich naturgemäss am ehesten in denjenigen Kreisen finden, welche sich vornehmlich die frommen nennen. Nun ist es freilich nachgerade eine alte Rede, der ich kaum etwas beizufügen habe, dass nämlich eine solche Moral nichts Besseres sei, als unsittliche Lohnsucht. Das Gute wird gethan und das Böse unterlassen, nicht wie Plato in der Republik wiederholt so schön sagt, „ob es Götter und Menschen sehen oder nicht sehen." Vielmehr wird nur gehandelt wegen der Folgen, welche man im Jenseits zu erwarten oder zu gewärtigen hat (vgl. die ethische Krisis Schillers in der „Resignation").

Ein antitheologischer Immanenzstandpunkt liebt es,

hauptsächlich gegen diese Zukunftshoffnung oft ganz gewaltige Philippiken ergehen zu lassen und vom hohen Ross herab eine solche „Trinkgeldsmoral“, wie er höhnisch sagt, der Verachtung des weltlich gebildeten Publikums preiszugeben. Nur schade, dass er unter Umständen so ziemlich in derselben Verdammniss ist! Ein alter Mystiker sagt einmal, wer ein böses Gewissen habe, der trage die Hölle in sich selber, wie der Kranke den hohlen Zahn. Wir wollen nun nach Anleitung dieses Vergleichs für Himmel ein gutes Gewissen und für Hölle das böse Gewissen setzen. Immerhin ist das theoretisch betrachtet sicherer und fasslicher, als jene transcendenten Positionen. Allein ernstlich ethisch erwogen bleibt sich die Sache doch eigentlich ganz gleich. Man thue jetzt also das Gute um der Gewissensruhe willen, und unterlasse das Böse, um der Qual der Gewissensbisse zu entgehen. Offenbar ist auch dann noch das Gute nicht um seiner selbst willen geübt, sondern nur als Mittel für einen Zweck behandelt, welcher über ihm liegt und das wahrhaft letzte Ziel bildet. Fast möchten wir diess nach der gewöhnlichen Bedeutung des Tadelworts eine Art von Gewissensepikuräismus nennen und jedenfalls ethisch verwerfen.

Man wird geneigt sein, eine solche Peinlichkeit für pure Wortklauberei und nichtige Spitzfindigkeit zu erklären. Komme es doch völlig und genau auf dasselbe hinaus, wie wenn man das Gute rein um seiner selbst willen übe. Ich könnte das am Ende zugeben, wenn nur im Sittlichen das Werk und der äussere Erfolg, nicht aber die innerlich leitende Absicht als Hauptsache und somit als der eigentliche Werthmesser anzusehen wäre. Die letztere jedoch muss auch hier von einem feineren Urtheil noch verfälscht und unrein genannt werden. So haarklein zunächst der Unterschied scheint, so zweifellos ist er laut der sittlichen Erfahrung kein willkürlich gemachter, sondern ein thatsächlich vorhandener und haarscharfer. Ich räume ein, dass das Gewissen ruhig sein und keine Vorwürfe erheben wird, wenn ich das Böse auch nur in Rücksicht auf seine innere Bestrafung unterlasse. Aber eine

eigentlich positive Billigung wird jenes Tribunal mir bei einer solchen Gesinnung dennoch versagen. Mindestens wird ein starker Abzug stattfinden und ein Gefühl im Hintergrund sich regen, dass doch auch diess noch nicht das Wahre sei. Selbstverständlich ist eine energische Gewissensregsamkeit im Billigen oder Verwerfen, und dem entsprechend eine feine Empfindlichkeit für seine Urtheile als sehr wichtige und werthvolle ethische Möglichkeit anzusehen. Mit anderen Worten wird nur derjenige, welcher schon gut ist oder nahe daran steht, die Urtheile des Gewissens als intensive Lust oder Unlust empfinden und taxiren, während sie den ruchlosen und verhärteten Schurken verhältnissmässig kalt lassen. Aber eben desswegen ist es schade, wenn diese vielversprechende Möglichkeit nicht vollends zur ganzen Wirklichkeit entwickelt wird, wenn der Besitzer jenes zarten Gewissens in der Vorhalle stehen bleibt oder das beinahe erreichte Wahre zu guter Letzt noch selbst wieder verunreinigt. Man hat seinen Lohn dahin, indem man ihn zur Unzeit vorwegnahm und an der unreifen Frucht naschte. Das Richtige bleibt durchaus, das Gute nur ausschliesslich um des Guten willen zu thun. Nachher ist jener Reflex der Gewissensbefriedigung völlig erlaubt und untadelhaft, oder vielmehr steht er als innere Thatsächlichkeit gar nicht in unserer Gewalt. Nur soll auch er nicht den leitenden Zweck bilden, sondern darf lediglich als sekundärer und unausbleiblicher Reflex in mir sich einfinden, um die gewahrte Harmonie des Lebens in nachträglichem Zeugniss zu bestätigen. Diess ahnte theilweise schon Aristoteles ganz richtig, wenn er es auch nicht zur konsequenten Durchführung zu bringen vermochte; noch deutlicher ist es in der trefflichen stoischen Bezeichnung jener Reflexlust als des blossen *ἐπιγέννημα* enthalten. Auch die urchristliche Ethik sagt dasselbe, wenn sie dem Trachten nach der Gerechtigkeit, welches Allem vorangehen müsse, das Uebrige unfehlbar „zufallen“ lässt, womit das Letztere eben als fructus adventicius und nicht furtivus bezeichnet ist. Endlich ist es ganz besonders der grosse Ethiker Kant, welcher diese

moralische Glückseligkeit treffend beleuchtet und zeigt, wie sie als letzter Bestimmungsgrund des Guten gesetzt, ein sich selbst widersprechendes Unding ist: „Der denkende Mensch nämlich, wenn er über die Anreize zum Laster gesiegt hat und seine oft saure Pflicht gethan zu haben sich bewusst ist, findet sich in einem Zustand der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückseligkeit nennen kann, in welcher die Tugend ihr eigener Lohn ist. Nun sagt der Eudämonist — nach Kants Taxation und Terminologie —: Diese Wonne, diese Glückseligkeit ist der eigentliche Beweggrund, warum er tugendhaft handelt. Nicht der Begriff der Pflicht bestimme unmittelbar seinen Willen, sondern nur vermittelst der im Prospekt gesehenen Glückseligkeit werde er bewogen seine Pflicht zu thun. Nun ist aber klar, dass weil er sich diesen Tugendlohn nur vom Bewusstsein, seine Pflicht gethan zu haben, versprechen kann, das letztgenannte doch vorangehen müsse; d. h. er muss sich verbunden finden, seine Pflicht zu thun, ehe er noch und ohne dass er daran denkt, dass Glückseligkeit die Folge der Pflichtbeobachtung sein werde. Er dreht sich also mit seiner Aetiologie im Zirkel herum“ V, 199 f. ebenso IV, 141 f.

Ueberblicken wir nun die ganze Stufenleiter von Lustobjekten oder Befriedigungsweisen, welche wir hiermit von ganz unten bis zur höchsten Spitze ausgeführt haben. Wider Erwarten scheint das Ergebniss für unser Wohlprincip ein herzlich ungünstiges zu sein. Mögen die genannten Stufen in anderer Hinsicht beträchtlich differiren, mögen sie z. B. vom ästhetischen oder namentlich auch vom Klugheitsstandpunkt aus betrachtet ganz erhebliche Werthdistanzen aufweisen; vor dem specifisch ethischen Richterstuhl genügt uns keine einzige. Denn Begriffe wie „wahrhaft erspriesslich, vernünftig oder schön“ sind immer noch keine sittlichen Kategorien; selbst die blosse Angemessenheit an die faktische Menschennatur können wir nicht als solche gelten lassen. So bliebe es also doch bei dem, was man gewöhnlich sagt, dass keinerlei Wohlsuchen oder Eudämonismus sittlich zulässig sei. Denn wenn alle

einzelnen Arten desselben der Reihe nach verworfen werden, so trifft dies eo ipso auch das Genus.

Ich müsste dem vollkommen beistimmen, wenn nur nicht innerhalb des Eudämonismus ausser der bisher applicirten noch eine andere Differenz angebracht werden könnte. Viel bedeutsamer, als die zunächst erwogene, ist erst sie die wahrhaft entscheidende, an welcher der Unterschied von Gut und Bös principiell hängt. Seither unterschieden wir nämlich nur hinsichtlich des Objekts, auf das der Wille in seinem Wohlsuchen geht, indem daraus eine Stufenreihe von verschiedenen Lustarten entsprang. Denn diese Seite der Gegenständlichkeit ist in der That das Nächste und Einfachste, auf was das unterscheidende Denken verfallen wird; aber sie konnte uns nicht zufrieden stellen. Wie wäre es nun, wenn wir das fallen liessen und die Differenz etwa im subjektiven Gebiet des Glückstrebens anbrächten? Mit andern Worten würde es sich jetzt nicht mehr darum handeln, was für ein Wohl der Wille sucht, sondern nur darum, für wen er es erstrebt. Entweder kann er nämlich Wohl, und zwar zunächst von irgend welcher Art, für sich selber suchen; oder aber sucht er es für andere Wesen, die einer solchen Empfindung fähig sind, also vorzüglich für die am intensivsten fühlende Mitmenschheit. Im ersteren Fall ist das Wohl -Wollen ein egoistisches, im andern ein selbstlos universalistisches.

Hiermit haben wir in der That das punctum saliens erreicht: Jenes ist das Böse, und dieses das Gute. In der obigen Stufenleiter des Genusslebens acceptirten wir die Verwerfung vorläufig einfach als eine Thatsache des allgemeinen sittlichen Bewusstseins. Erst jetzt haben wir auch den wunden Fleck getroffen, an welchem alle jene Modificationen in Wahrheit laboriren und um dessen willen sie das Missbilligungsurtheil trifft. Sie sind sämmtlich verwerflich, weil sie gröber oder feiner nur sich selbst leben und die eigene Befriedigung zum ausschliesslichen oder doch zum höchsten leitenden Gesichtspunkt haben. Sie sind ethisch betrachtet lediglich wegen

des Egoismus verurtheilt, der sich so oder anders in ihnen ausprägt. Es ist von grösster Wichtigkeit, ihn als das wahrhaft Böse auch von Anfang an bei seinem rechten Namen zu nennen, um dasselbe unmaskirt blosszustellen. Denn er verdient diess redlich. Zu was also die Schuld zum Theil oder gar ausschliesslich auf fremde Schultern laden und so den wirklich Schuldigen entlasten? Zu was den Eudämonismus in Bausch und Bogen schmähen, welcher unparteiisch für Gutes und Böses das Objekt bildet? Allerhöchstens repräsentirt er unter Umständen, aber keineswegs ausnahmslos, in gröberer hedonischer Form die sekundäre Schaale am Egoistischbösen; aber niemals liegt in ihm der Kern und das Wesen, wie schon seine Zugesellung auch zum Guten hinreichend beweist.

Diess ist eben die hartnäckige Verwechselung, gegen welche unsere ganze Darlegung gerichtet ist. Und jene ist wiegesagt gar weitverbreitet. Denn meistens werden z. B. die obigen Lebensweisen oder die entsprechenden ethischen Systeme mit dem kurzen Verdikt „eudämonistisch" abgefertigt. Damit ist die Gerichtssitzung aus, als ob diese usuelle schwarze Note genügte und nicht ein klares Quidproquo wäre. Wie wir einleitend vermutheten, so meint dasselbe tadelnd etwas ganz Anderes, als es nennt, und verbindet subintelligirend mit dem harmlos generellen Terminus „Eudämonismus" sogleich die verwerfliche differentia specifica „egoistisch", ohne sie doch sonst für solidarisch damit verbunden zu erklären.

Einen ähnlichen Missgriff finden wir indessen auch ausserhalb der eigentlichen Ethik im Schwang. Ich denke dabei an die Versuche zur Welterklärung, resp. an die Beurtheilung der etwaigen Ziele und Zwecke, welche die Natur oder die Arbeit der weltbildenden Kräfte verfolgt. Jedermann kennt jenes Deutungsverfahren, wie es schon an der Wiege des begrifflichen und teleologischen Gedankens bei Sokrates sich zeigte, seine Blüthezeit aber in der neueren Aufkärungs- und Popularphilosophie erlebte. Hier wurden alle Formen und Gestalten, alle Verhältnisse und

Gesetze in der Welt mit begeistertem Eifer auf die Glückseligkeit des Menschen reducirt, welche den Anfang und das Ende sämmtlicher Untersuchungen ausmachte. Auch das wird nun wieder allgemein als ein ebenso bornirter, wie geschmackloser Eudämonismus verworfen, der jetzt gar vollends ins Metaphysisch-kosmische sich eindränge und auf diesem weitern Boden die ganze lächerliche Blösse seiner niedrigen Natur offenbare.

Meines Erachtens ist es auch in diesem Fall zunächst lediglich der Egoismus, welchem Spott, Hohn und Tadel zumal gebühren. Ich meine jetzt den anthropocentrischen Gattungsegoismus gegenüber von anderen, doch wohl gleichfalls fühlenden Wesenheiten, welcher in eitlem Eigendünkel meint, die ganze Welt sei nur eine grosse künstliche Maschinerie im Dienste des kleinen Gottes „Mensch". Erst die Folge der praktischen Bornirung ist dann auch die lächerliche theoretische Beschränktheit und Kleinlichkeit, welche sich ergiebt, wenn sämmtliche Zwecke allein nach jenem relativ minutiösen Centrum hin ausgedeutet werden. Man stellt dem die Anschauung alles Seienden als eines Selbstzwecks gegenüber — was übrigens doch auch nicht in absoluter Isolirung jedes Einzelnen durchführbar ist — und will sich die Teleologie überhaupt nur noch unter dieser weitherzigen Bedingung gefallen lassen. Wir sind damit ganz einverstanden, stellen nun aber unsererseits die Bedingung, dass jene Weitherzigkeit sich auch vollends dazu verstehe, solchen Selbstzwecken gleichfalls ein Herz zu gönnen. Soll der Gedanke haltbar sein, so müssen sie selbst etwas von ihrem nunmehr auf sich gestellten Dasein haben. Mit andern Worten darf man sich der Konsequenz nicht entziehen, dass alsdann schliesslich Alles zu empfindenden Wesenheiten zu vergeistigen sei, wie es Lotze in diesem Zusammenhang ganz folgerichtig und treffend thut. Widrigenfalls habe ich jenen „Selbstzweck" abermals im Verdacht des „Werth an sich" oder des hölzernen Eisens. Wenn weder die Menschen, noch ein Gott von jenen Formen und Gebilden etwas haben dürfen, weil sonst von Neuem die alte lächerliche Teleo-

logie herauskäme, so müssen diese Gebilde wenigstens selbst einen Genuss von sich empfinden; sonst hört der Begriff des Werths und Zwecks auf, einen Sinn zu besitzen. Allgemeine Formen und Verhältnisse mögen die allerschönsten dialektischen Arabesken bilden, die sich denken lassen; oder ein Seiendes soll der Inbegriff von Vollkommenheit sein: dennoch erhält all diess nach den früheren Ausführungen seinen Werth erst im eigenen oder fremden Empfindungsreflex des lebendigen Individuums. Vorher oder an sich ist es blosse Werthmöglichkeit und Mittel zu künftiger Zweckrealisirung. Wer also die Teleologie nicht lieber ganz fallen lassen will, der muss nolens volens sich auch zu einem derartigen metaphysischen Eudämonismus und Lustprinzip bekennen!

Sollte aber Jemand in dieser Hypothese des „Selbstgenusses" der Weltwesen einen Widerspruch mit unserer obigen Betonung der Selbstlosigkeit finden wollen, so können wir ihm nur entgegnen, dass wir allerdings zunächst bloss von einer Ethik für uns Menschen etwas wissen und verstehen. Dagegen liegen jene Grenzpunkte einer ahnenden Phantasie uns viel zu fern, um vernünftiger Weise in der Konstruktion menschlich-sittlicher Begriffe irgend mitberücksichtigt zu werden. Lassen wir darum lieber diese ganze metaphysische Abschweifung hiemit auf sich beruhen und stellen uns wieder auf den soliden Boden unserer menschlich-immanenten ethischen Erwägung.

Bei einem vergleichenden Blick auf die geistestiefe Ethik Kants muss es uns an dem jetzigen Punkte dieser Untersuchung aufrichtig freuen, dass unser Ergebniss hinsichtlich des Egoismus als des wahrhaft Bösen ganz mit demselben übereinstimmt, wenn er z. B. sagt: „Das gerade Widerspiel des Prinzips der Sittlichkeit ist, wenn das der eigenen Glückseligkeit zum Bestimmungsgrund des Willens gemacht wird" IV, 136. Diesen immer wiederkehrenden Satz führt eine Reihe von überall eingeflochtenen Beispielen eifrig durch, welche jene unsittliche Gesinnung von ihrem plumpsten Auftreten an bis zu ihren feinsten Maskirungen verfolgen, um sie durch diese Bloss-

legung in jeder Gestalt von dem unbestochenen sittlichen Urtheil verwerfen zu lassen. Zuerst kommen klar egoistische Fälle zur Sprache, in welchen das eigene Wohl kollidirend mit fremdem direkt und unverschleiert den leitenden Gesichtspunkt bildet. Hierauf wird die Sache schon etwas komplizirter. Fremdes Wohl repräsentirt wenigstens scheinbar das Absehen des Willens und sein unmittelbares Objekt; allein genau betrachtet ist trotzdem nur Ehrgeiz oder persönliche Eitelkeit, also doch wieder Egoismus die eigentliche Triebfeder. Nicht viel anders stellt es sich, wenn das Streben immerhin sogar auf das Wohl des Allgemeinen oder der Gesammtheit geht, hiebei aber von der Erwägung sich leiten lässt, dass diess schliesslich auch für Einen selbst das Vortheilhafteste sei. Je mehr das Ganze gedeiht, desto grösser wird die Proportion von Wohl, welche dem einzelnen Mitarbeiter zufällt. Gewiss begegnet uns darin die klügste und weitestblickende Art von Egoismus, mit welcher wenigstens in gewöhnlichen Zeiten die Gesellschaft recht wohl bestehen und gedeihen kann; aber Egoismus bleibt es bei alledem, und seine lange ausreichende Brauchbarkeit für das praktische Zusammenleben macht ihn desshalb noch nicht sittlich rein. Nun wollen wir uns Fälle denken, in welchen der Selbstvortheil ganz abgeschnitten zu sein scheint. Wir nehmen also an, dass das fragliche Streben und Thun seiner Natur nach erst lange nach dem Tod des Subjekts und aller seiner näheren Angehörigen Früchte zu tragen vermag. Allein auch hier findet der Egoismus in seiner enormen Gewandtheit noch eine Spalte, durch die er eindringen kann. Es ist der Gedanke des Nachruhms, welcher als konzentrirter Vorgenuss des Lebenden denselben unter Umständen sogar zur Aufopferung seines Lebens veranlassen kann. Der grössere ideelle Genuss hat alsdann den kleineren reellen überwogen; indessen ist und bleibt das Motiv der That ein Selbstgenuss, also noch einmal Egoismus.

Endlich giebt es aber doch auch Fälle, in welchen die leisete Spur des eigenen Vortheils vorsichtiger noch

als vorhin eliminirt ist. Denken wir uns, dass im letztgenannten Exempel der künftige Wohlthäter seiner Mitmenschen sicherlich und seiner eigenen Voraussicht nach unbekannt bleibt; und dennoch streut er die gute Saat in selbstloser Freude am fremden Glück und an der Förderung der Nachwelt aus, mit der ihn nicht einmal mehr das ideelle Band des Nachruhms selbstisch verbindet. Wir brauchen übrigens gar keine so künstlichen Hypothesen; denn der Beispiele giebt es im wirklichen Leben glücklicher Weise eine hinreichende Zahl, wo keinerlei eigener Nutzen bei einer guten That abzusehen ist, Fälle, in welchen auch faktisch nach dem klaren Bewusstsein und dem unbestochenen Gewissenszeugniss des Handelnden jenes Absehen gar nicht einmal versucht, geschweige denn ausgeführt wird. Das einzige Motiv ist Förderung des fremden Wohls oder Hebung des fremden Wehe's als solchen; dasselbe bildet nunmehr das äussere Objekt, wie den letzten innern Bestimmungsgrund des Wollens und Handelns, ist also als der auf sich beruhende Selbstzweck im vollen Sinn des Worts zu betrachten.

Hier wäre also endlich der schlimme Egoismus völlig verschwunden, und es bliebe nur jener selbstlose Eudämonismus übrig, den wir genau als das Gute bezeichneten. Man sollte denken, dass sich der erbittertste Gegner des Egoismus hiermit gleichfalls zufrieden geben müsse und endlich das lange zurückgehaltene Billigungsurtheil gemeinsam mit uns aussprechen werde. Leider ist diess bei Kant nicht der Fall. Wer eine Weile in die Sonne geblickt hat, dem liefert die gereizte Netzhaut noch eine Zeitlang nachher lauter Sonnenbilder. Umgekehrt hat sich Kant so voll und ganz in den Kampf mit der dunklen Gestalt des Egoismus gestürzt, dass er auch in dem zuletzt genannten Beispiel noch den Feind argwöhnt, welchem bisher seine wuchtigen und gewandten Hiebe galten.

Unser ganzes Ergebniss droht also plötzlich wieder umgestossen zu werden, indem diejenige philosophisch-ethische Auktorität, welche wir offen als die noch immer gewichtigste für uns bekennen, sogar unseren selbstlosen

Eudämonismus verwirft, ihn rundweg für ein hölzernes Eisen erklärt und stets behauptet, dass aller und jeder Eudämonismus schliesslich doch auf Egoismus hinauskomme. „Der Eudämonist, heisst es z. B. im Eingang der Anthropologie, ist derjenige, welcher bloss im Nutzen nnd der eigenen Glückseligkeit, nicht in der Pflichtvorstellung den obersten Bestimmungsgrund seines Willens setzt. Alle Eudämonisten sind daher praktische Egoisten“ X, 124. Die noch deutlichere Hauptstelle ist jedoch der bekannte zweite Lehrsatz der Kritik der praktischen Vernunft, dessen nähere Ausführung mit den Worten schliesst: „Alle materialen Principien, die den Bestimmungsgrund der Willkür in der, aus irgend eines Gegenstands Wirklichkeit zu empfindenden Lust oder Unlust setzen, sind sofern gänzlich von Einerlei Art, dass sie insgesammt zum Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit gehören“ IV, 119. Dies Thema wird in zahllosen Stellen der genannten und anderer Schriften variirt und zu zeigen versucht, wie der geringste Zusatz eines materialen oder gegenständlichen Moments in das Gesetz, resp. in den Bestimmungsgrund des Willens sogleich eine heteronomische Verunreinigung ergebe. Man möge dasselbe verfeinern und erweitern, so stark man wolle; sobald der Wille auch nur mit einem halben Auge auf Wohl oder Wehe sein Absehen richte, gerathe er rettungslos in das „gerade Widerspiel der Sittlichkeit“, in den Egoismus hinein.

Neue Studien zur Papstchronologie.

Von

R. A. Lipsius.

II.

2. Die Bischofslisten des Eusebius.

Hort und Harnack haben es als einen Mangel meiner „Chronologie" bezeichnet, dass ich meine Kritik der Papstverzeichnisse des Eusebius nicht gleichzeitig auf die übrigen von dem Vater der Kirchengeschichte mitgetheilten Bischofslisten, insbesondere auf die antiochenische und alexandrinische[1]) erstreckt habe. Der Einwand ist nicht ganz ungegründet. Zwar die Vorarbeiten zu meinem Buche haben auch die antiochenischen und die alexandrinischen Kataloge umfasst, und an verschiedenen Stellen habe ich dieselben auch in meiner Chronologie zur Vergleichung herbeigezogen. Ich gestehe indessen, damals noch nicht zu festeren Einsichten in das Verhältniss dieser Kataloge zu einander und in das Schema, nach welchem sie in das spatium historicum der eusebianischen Chronik eingezeichnet sind, gelangt zu sein. Die erneuten Bemühungen, welche jetzt Harnack (die Zeit des Ignatius 1878) und Erbes (Jahrbücher 1879 S. 464 ff. 618 ff.) auf die Ermittlung dieses Schema verwendet haben, dürfen jedenfalls das Verdienst beanspruchen, die richtige Lösung des

---

1) Die jerusalemische muss auch in der folgenden Untersuchung ausser Betracht bleiben, wie auch Harnack richtig erkannt hat. Vgl. über dieselbe Harnack, die Zeit des Ignatius S. 35 ff.

Räthsels angebahnt zu haben, auch wenn man sich bei den bisher gefundenen Resultaten noch nicht wird beruhigen können.

Harnack glaubt gefunden zu haben, dass das Verhältniss der antiochenischen Bischöfe zu den römischen in der Chronik des Eusebius nach einem doppelten Schema geordnet sei. Das erste, welches bis zum Amtsantritte des Philetus reiche, sei ursprünglich nicht nach Jahren Abrahams, sondern nach Olympiaden geordnet gewesen, also von Eusebius, dessen „Specialität" die Jahre Abrahams sind, bereits vorgefunden worden. Dagegen beginne mit Zebinus, dem Nachfolger des Philetus, ein zweites Schema, welches je einen antiochenischen Bischof je ein Jahr vor dem gleichzeitigen römischen Bischofe antreten lasse. Dieses zweite Schema rühre von Eusebius selbst her. Die nach Olympiaden geordnete Quelle glaubt nun Harnack in der Chronik des Julius Africanus wiederzuerkennen. Da nämlich das bis Philetus fortgeführte Schema grade mit der 249. (in Wahrheit 248.) Olympiade geschlossen habe, die in ihrem zweiten Theile nach Olympiaden geordnete Chronik des Africanus aber bis zum 3. Jahre des Elagabal (250. Olymp.) gereicht habe, so könne es keinem Zweifel unterliegen, dass sowohl die antiochenische Liste bis Philetus als auch die römische Bischofsliste bis Calixt in der Chronik des Eusebius aus der Chronik des Julius Africanus stamme.

Das von Harnack hergestellte Schema ist folgendes:

	Jahre Abrah.	
Evodius	zu 2058 =	3 Jahre nach dem Amtsantritt des Petrus in Rom (2055).
Ignatius	„ 2085 =	3 Jahre nach dem Amtsantritt des ersten römischen Bischofs Linus (2082).
Heron	„ 2123 =	4 Jahre = 1 Olymp. nach dem Amtsantritt des 5. röm. Bischofs Alexander (2119).

	Jahre Abrah.	
Cornelius	zu 2144 =	4 Jahre = 1 Olymp. nach dem Amtsantritt des 7. röm. Bischofs Telesphorus (2140).
Eros	„ 2158 =	4 Jahre = 1 Olymp. nach dem Amtsantritt des 9. röm. Bischofs Pius (2154).
Theophilus	„ 2185 =	5 (4) Jahre = 1 Olymp. nach dem Amtsantritt des 11. röm. Bischofs Soter (2180).
Maximinus	„ 2193 =	4 Jahre = 1 Olymp. nach dem Amtsantritt des 12. röm. Bischofs Eleutherus (2189).
Serapion	„ 2206 =	4 Jahre = 1 Olymp. nach dem Amtsantritt des 13. röm. Bischofs Victor (2202).
Asklepiades	„ 2228 =	1 Jahr vor dem Amtsantritt des 15. röm. Bischofs Calixtus (2229).
Philetus	„ 2233 =	4 Jahre = 1 Olymp. nach dem Amtsantritt des 15. röm. Bischofs Calixtus (2229).
Zebinus	„ 2245 =	1 Jahr vor dem Amtsantritt des 17. röm. Bischofs Pontianus (2246).
Babylas und Fabius	„ 2270 =	1 Jahr vor dem Amtsantritt des 23. röm. Bischofs Sixtus (2271).
Demetrianus	„ 2272	
Paulus	„ 2278 =	1 Jahr vor dem Amtsantritt des 24. röm. Bischofs Dionysius (2279).
Domnus	„ 2283	
Timaeus	„ 2288 =	1 Jahr vor dem Amtsantritt des 25. röm. Bischofs Felix (2289).
Cyrillus	„ 2297 =	1 Jahr vor dem Amtsantritt des 26. röm. Bischofs Eutychianus (2298).
Tyrannus	„ 2319 =	(Zeitgenosse des Eusebius).

Ein einziger Blick auf vorstehende Tabelle zeigt, dass die beiden Schemata jedenfalls nicht folgerichtig durchgeführt sind. Um die „Olympiade“ zwischen Evodius und Petrus, Ignatius und Linus, Theophilus und Soter herauszubringen, sieht Harnack sich zu ziemlich gewagten Textänderungen genöthigt. Der Amtsantritt des Petrus wird auf 2054 Abr., der des Linus (unter Annahme einer zweijährigen Sedisvacanz) auf 2081 hinauf, der des Soter auf 2181 heruntergeschoben. Aber mit diesen Aenderungen kommt man noch nicht zum Ziele. Den auffälligen Umstand, dass bei Asklepiades das zweite Schema schon in das erste hineingreift, erklärt Harnack damit, „dass hier endlich eine Art von Ueberlieferung den zweiten Chronisten geleitet habe“ (S. 28). Aber wie ich bereits anderwärts erinnert habe (Jenaer Literaturzeitung 1878, 6. April), so greift umgekehrt das erste „Schema“ auch in das zweite hinein. Abgesehen davon, dass schon Asklepiades zwar nicht 4 aber 3 × 4 Jahre (also nach der Voraussetzung Harnacks 3 Olympiaden) nach Zephyrinus geordnet ist, so ist auch

Demetrianus zu 2272 = 4 Jahre = 1 Olymp. nach dem Amtsantritt des 22. röm. Bischofs Stephanus (2268).

Domnus „ 2283 = 4 Jahre = 1 Olymp. nach dem Amtsantritt des 24. röm. Bischofs Dionysius (2279).

Also gerade die beiden Bischöfe, die Harnack seinem zweiten Schema nicht eingliedern kann, ordnen vielmehr seinem ersten Schema sich ein. Ferner hat Harnack, um das zweite Schema auch für Timäus und Cyrillus durchführen zu können, in Ermanglung der hier abbrechenden Liste der armenischen Chronik die Daten des Hieronymus zu Hilfe genommen, was methodisch nicht angeht, da Hieronymus meist ganz andere Ziffern hat. Bei Timäus und Felix wird überdies das Schema nur dadurch hergestellt, dass Harnack das Datum des Hieronymus für Timäus (2288) mit dem des Eusebius für Felix (2289) combinirt, während Hieronymus den Felix bei 2294 ein-

trägt, also nicht 2288 und 2289, sondern 2288 und 2294 zu combiniren war, was freilich in das Schema nicht passt. Umgekehrt substituirt Harnack bei Gajus das Datum des Hieronymus (2298) dem des Eusebius (2296), weil nur jenes nach dem vorausgesetzten Schema dem Datum des Hieronymus für Cyrillus (2297) entspricht. Bedenkt man endlich, dass von 10 bis 11 Fällen, auf welche das zweite Schema Anwendung leiden müsste, nur 4 Fälle, also noch nicht die Hälfte wirklich stimmen, während drei bis vier Fälle nicht stimmen, einer zweifelhaft und zwei uncontrolirbar bleiben, so kann man sich kaum der Erkenntniss entziehen, dass jenes zweite Schema überhaupt nicht beabsichtigt gewesen sein kann.

Dagegen hatte ich (a. a. O.) das Olympiadenschema vorläufig noch ohne Widerspruch hingenommen. Erst Erbes hat sich das Verdienst erworben, den „falschen Olympiadenschein" gründlich zu zerstreuen und dem wirklichen Schema wenigstens für den ersten Theil der Liste auf die Spur zu kommen (Jahrb. 1879 S. 464 ff.).

Das Ergebnis von Erbes ist dieses, dass ursprünglich die antiochenischen Bischöfe gleichzeitig mit den römischen Bischöfen geordnet, d. h. in den überlieferten Faden der chronologisch bestimmten römischen Bischöfe einfach als Zeitgenossen eingeordnet waren. In der Chronik des Eusebius sei aber eine Verschiebung eingetreten. Der Anfang des Petrus sei von 42 auf 39 zurückverlegt und damit der Ansatz sämmtlicher römischer Bischöfe um 3—4 Jahre verfrüht worden, während die eingefügte Reihe der Antiochener unverändert an ihrem alten Platze verblieb. Die Verschiebung sei aber keine durchgängig gleichmässige geblieben, da Eusebius Einiges in den römischen Intervallen, wie Erbes weiter ausführt auf Grund einer zweiten Quelle, geändert habe.

Die von Erbes (S. 469) gebotene Tabelle für die erste Hälfte der Liste wirkt in der That überraschend. Ich setze sie zur leichteren Uebersicht nochmals in vervollständigter Form hierher:

Römische Bischöfe.	Ursprünglich.		Euseb. selbst.		Seine Quelle.		Antiochenische Bischöfe.	
Jahre	u.Z.	Abr.	u.Z.	Abr.	u.Z.	Abr.	Petrus a. 30 (?) —41.	
Petrus ann. XXV	39	2055	39	2055 †2083	42	2058 †2088	= Evodius	1.
1. Linus ann. XIV	65	2081	66	2082	68	2084	2085 Ignatius	2.
2. Anencletus a. VIII	79	2095	79	2095	82	2098		
3. Clemens a. IX	87	2103	87	2103	90	2106		
4. Evaristus a. VIII	96	2112	94	2110	99	2115		
5. Alexander a. VI	104	2120	103	2119	107	2123	= Heron	3.
6. Sixtus a. XI	114	2130	114	2130	117	2133		
7. Telesphorus a. XI	125	2141	124	2140	128	2144	= Cornelius	4.
8. Hyginus a. IV	136	2152	134	2150	138	2154		
9. Pius a. XV	140	2156	138	2154	142	2158	= Eros	5.
10. Anicetus a. XI	155	2171	152	2168	157	2173		
11. Soter a. VIII	166	2182	164	2180	169	2185	= Theophilus	6.
12. Eleutherus a. XV	174	2190	173	2189	177	2193	= Maximinus	7.
13. Victor (a. XII)	189	2205	186	2202	190	2206	= Serapion	8.
14. Zephyrinus a. XII			198	2216			2228 Asklepiades	
15. Callistus a. IX			211	2229			2233 Philetus	
16. Urbanus [a. IX]			218	2236			2245 Zebinus	
17. Pontianus a. IX			228	2246				

Ueber die „ursprüngliche Berechnung“, welcher bei Erbes „der Vorsicht wegen“ die erste Zifferreihe angewiesen ist, spricht er sich nicht aus. Er gewinnt dieselbe einfach dadurch, dass er unbekümmert um die von Eusebius gebotenen Intervallen einfach vom Jahr 39 ab die überlieferten Ziffern für die Amtszeiten in Jahren Christi und Abrahams berechnet. Diese Columne muss vorläufig auf sich beruhen.

Um so wichtiger ist die dritte Ziffernreihe, welche die Ansätze der von Erbes durch Hinabrückung des Anfangsdatums von 39 auf 42 u. Z. gewonnenen „Quelle“ enthält. Nach Herstellung derselben stimmen die Antrittsjahre sämmtlicher antiochenischer Bischöfe von Evodius bis Serapion genau mit den Antrittsjahren der entsprechenden römischen Bischöfe überein, nur Ignatius ist ein Jahr später als Linus gestellt.

Das Schema überrascht. Aber bei näherer Prüfung bemerken wir willkürliche Ansätze. Im Allgemeinen hat Erbes den Grundsatz befolgt, bei den Ansätzen der für die Quelle verrechneten Jahre Christi und Abrahams von

den überlieferten Ziffern der Chronik auszugehen, ohne die Abweichungen der Intervallen zu berücksichtigen. Aber bei drei Bischöfen, Telesphorus, Anicet und Eleutherus, hat er um die antiochenischen Gleichzeitigkeiten zu erreichen, das umgekehrte Verfahren eingeschlagen. Nach den überlieferten Ziffern würde der Nachfolger des Telesphorus, Hyginus, nicht 2154 sondern 2155 Abr. anzusetzen sein, also wenn auch im Folgenden die Rechnung nach den Ziffern gelten soll, Pius 2159 st. 2158, Anicetus 2174 st. 2173. Soter würde richtig 2185 eintreffen; Erbes erreicht aber diese Jahreszahl nur, weil er dem Anicet mit dem Intervall ann. XII st. ann. XI leiht. Eleutherus 2193 ist richtig, aber Victor wird auf 2206 st. auf 2208 gesetzt, wieder weil der Intervall bei Eleutherus nur 13 statt 15 Jahre berechne. Stellen wir die Rechnung nach den Ziffern durchgängig her, so muss Eros ein Jahr nach Pius, Serapion zwei Jahre nach Victor gesetzt werden.

Die Jahreszahlen sind also wirklich „dreimal zurecht gemacht". Erbes erwidert zwar: „Nein, wir haben gar nichts zurecht gemacht, sondern nur dem Euseb nachgerechnet und mit Fug und Recht ganz dasselbe gethan, was er selbst an ganz denselben Stellen gethan hat, indem er jene 3 Bischöfe grade so veranschlagte, während er doch die abweichenden Ziffern der Amtsjahre beischrieb" (S. 472). Allein diese Vertheidigung gilt nicht. Denn die Intervallen des Eusebius weichen nicht bloss bei jenen drei Bischöfen, sondern noch weit öfter von den beigeschriebenen Amtsziffern ab. Sie differiren fast regelmässig nur ein bis zwei Jahre. Wollte man an der Hand der Intervallen eine Liste in der Art wie Erbes dies für seine „Quelle" versucht hat, construiren, so würde dieselbe nur bei Petrus und Evodius, sowie bei Linus und Ignatius, sonst aber in keinem einzigen Falle Gleichzeitigkeiten zwischen Römern und Antiochenern ergeben. Es tritt also hier der umgekehrte Fall ein zu dem von Harnack (S. 24 f.) bemerkten. Letzterer konnte sein Olympiadenschema nur an der Hand der beigefügten Jahre Abrahams (also der Intervallen) durchführen und musste

bemerken, dass dasselbe sofort verschwand, wenn man die Ziffern der römischen Amtszeiten zu Grunde legt und nach Jahren Abrahams berechnet. Erbes muss dagegen die Intervallen grundsätzlich ausser Rechnung lassen und sich mit Ausnahme von 3 Fällen lediglich an die in Jahre Abrahams umzurechnenden Ziffern halten. Nach den Intervallen würde sich vielmehr folgende Tabelle ergeben:

Römische Bischöfe.	Jahre Abr.	Antiochenishe Bischöfe.	Jahre Abr.
Petrus	2058	Evodius	2058
Linus	2085	Ignatius	2085
Anacletus	2098		
Clemens	2106		
Evarestus	2113		
Alexander	2122	Heron	2123
Sixtus	2132		
Telesphorus	2142	Cornelius	2144
Hyginus	2152		
Pius	2156	Eros	2158
Anicetus	2170		
Soter	2182	Theophilus	2185
Eleutherus	2191	Maximinus	2193
Victor	2204	Serapion	2206

Wenn also Erbes zwar im Allgemeinen nach den Ziffern der Amtsjahre rechnet, dieselben aber dreimal, wo es ihm zweckmässig erscheint, mit den Intervallen vertauscht, so wird ihm der Vorwurf des willkürlichen Zurechtmachens nicht erspart bleiben können.

Trotz dieser Ausstellung bleiben die von Erbes gewonnenen Ansätze immer noch überraschend genug. Es lohnt wohl der Mühe, auf dem von ihm gebahnten Wege weiterzugehen.

Die Beobachtung, von welcher er ausging, erweist sich als richtig. Längst ist es aufgefallen, dass Eusebius in der Chronik den Amtsantritt des Petrus auf 2055 = 39 u. Z., den Tod des Apostels auf 2083 = 67 setzte, dagegen

den Linus schon 2082 = 66, also ein Jahr vor dem Tode des Petrus beginnen lässt. Legt man nun die Rechnung nach 25 Amtsjahren des Petrus zu Grunde, so führt das Todesjahr 2083 = 67 auf 2058 = 42 als Anfangsjahr des Apostels zurück. Dagegen würde die Rechnung von 2055 = 39 abwärts auf 2080 = 64 für den Tod des Petrus, also auf 2081 = 65 für den Antritt des Linus führen. Das Jahr 42 ist nun dasselbe Jahr, in welches Eusebius in der Kirchengeschichte, abweichend von der Chronik, den Anfang des 25jährigen römischen Episkopats des Apostelfürsten setzt. Dagegen ist das Jahr 39 durch richtiges Zurückrechnen von dem Jahre der neronischen Christenverfolgung (64), in welcher Petrus das Martyrium erlitten haben soll, gefunden. In der Kirchengeschichte hält sich Eusebius lediglich an den ersteren Ansatz; in der Chronik legt er zwar den letzteren zu Grunde, verräth aber daneben, durch den Ansatz 2083 für das Todesjahr des Apostels, seine Bekanntschaft mit der ersten Berechnung.

Hieraus folgt mit Nothwendigkeit, dass Eusebius eine doppelte Ueberlieferung vorgefunden hat, die er in der Chronik nothdürftig ausgleicht. Bevor wir weitergehn, erinnern wir uns, dass der Kirchenhistoriker zwar für die römischen und alexandrinischen, nicht aber für die antiochenischen Bischöfe eine Liste mit den Ziffern für die Amtsjahre vorgefunden hat. Da er aber auch für die Antiochener die Amtszeiten ebenso wie für die Römer und Alexandriner in sein spatium historicum einträgt, so muss er auch für jene irgendwelche Ueberlieferung vorgefunden haben. Eine zweite Beobachtung lässt sich der Anordnung im spatium historicum entnehmen. Die alexandrinischen Bischöfe sind sämmtlich zu den Jahren Abrahams, beziehungsweise, wo das betreffende Jahr Abrahams mit dem Anfange einer sogenannten Olympiade d. h. julianischen Schaltperiode zusammentrifft, zu den „Olympiaden“ eingetragen. Dagegen sind die Antiochener bis auf Babylas sämmtlich nach Kaiserjahren geordnet;[1]) von da

1) Dass die beiden ersten Antiochener ad filum regum Judaeorum

an hört die bisherige Regel auf: Babylas, Fabius, Demetrianus, Paulus sind nach Jahren Abrahams arrangirt, nur Domnus ausnahmsweise wieder nach Kaiserjahren. Bei den Römern endlich gilt als Regel wieder die Anordnung nach Jahren Abrahams (resp. julianischen Schaltperioden); eine Ausnahme bilden im ersten Theile der Liste Linus, Telesphorus, Eleutherus, im zweiten Theile Cornelius, Xystus II, Dionysius, welche nach Kaisergleichzeitigkeiten eingetragen sind. Von den 13 Bischöfen bis auf Victor folgen also 10, von den 14 Bischöfen bis auf Gajus (Marcellinus fehlt) folgen 11 der Regel.

Die Jahre Abrahams sind, wie wir wissen, des Eusebius eigne „Specialität“. Dagegen weist uns das Arrangement nach Kaiserjahren auf eine Quelle zurück, in welcher die betreffenden Data nach Kaisergleichzeitigkeiten verzeichnet waren. Im Einzelnen mögen hier und da Versehen untergelaufen sein; grade bei den Eintragungen im spatium historicum haben die Abschreiber sich nicht selten geirrt. Aber wo sich eine durchgehende Regel beobachten lässt, stehen wir auf dem sichern Boden der ursprünglichen Anordnung.

Kehren wir jetzt zu der Hypothese von Erbes zurück, so erscheint allerdings die Construction der in der „Quelle“ enthaltenen Liste vielfach unsicher. Dagegen führt eine Vergleichung mit der Kirchengeschichte des Eusebius zu einer überraschenden Entdeckung. Bekanntlich weichen die Gleichzeitigkeiten der Kirchengeschichte für die römischen Bischöfe durchgängig von denen der Chronik ab. Dagegen stimmen nun die Zeitbestimmungen, welche Erbes durch Zurückverlegung des römischen Amtsantritts des Petrus von 39 auf 42 gewinnt, fast durchgängig mit den Ansätzen der Kirchengeschichte und des Hieronymus über-

---

geordnet sind (Harnack S. 9), ist nur eine scheinbare Ausnahme. Denn ein flüchtiger Blick auf das Arrangement des spatium historicum lehrt, dass Eusebius durchweg nur eine doppelte Anordnung kennt, links zu den Jahren Abrahams, beziehungsweise „Olympiaden“, rechts zu dem filum regum.

ein. Lässt man also die Ansätze der Chronik für die Römer zunächst ausser Betracht, und substituirt denselben die Ansätze der Kirchengeschichte, so führt eine Vergleichung der letzteren mit den Ansätzen der Chronik für die Antiochener alsbald zu der Einsicht, dass ursprünglich in der That je ein antiochenischer Bischof je einem römischen Bischofe gleichzeitig gesetzt war. Die von Erbes postulirte Quelle hat sich also noch wirklich in der Kirchengeschichte erhalten. Statt der Jahre Abrahams, welche hier nur irreführen würden, sind Kaiserjahre zu substituiren, wobei nur darauf zu achten ist, dass die Ansätze in der Kaisertabelle des Eusebius nicht nur nach einem andern Princip, als die Jahre Abrahams im spatium historicum arrangirt sind, sondern auch mehrfach von den wirklichen Kaiserjahren abweichen. Man vergleiche die Nachweise bei Gutschmid, de temporum notis quibus Eusebius utitur in chronicis canonibus. Kiel 1868. Auf die dort S. 8 f. und S. 12 f. gegebenen Tabellen sei zum Verständnisse des Folgenden ein für allemal verwiesen. Die Differenz in den Ziffern zwischen Chronik und Kirchengeschichte kann vorläufig ausser Betracht bleiben. Alles Weitere lehrt die folgende Tabelle.

Römische Bischöfe.	Kaiserjahre.	Antiochen. Bischöfe.	Kaiserjahre.
Petrus a. XXV	Claudii II = 41 (vielmehr 42) † Neronis XIIII (67)	Evodius	Claudii II (Hieron. Claudii IIII)
Linus a. XII	[Vespasiani I] 68 (vielmehr 69) (Hieron. Neron. XIIII)	Ignatius	Vespasiani I (Hieron. ante Vespasiani I = Olymp. CCXII)
Anacletus a. XII	Titi II = 79 (vielmehr 23. Jun. 80/81) (Hieron. Titi I)		
Clemens a. VIIII	Domitiani XII = 91 (vielm. Sept. 92/93)		
Evarestus a. VIII	Trajani III = 99 (vielm. Jan. 100/101) (Hieron. Trajani II)		
Alexander a. X	circa Trajani XII = 108 (vielm. Jan. 109/110) (Hieron. Trajani XI)	Heron	post Trajani X = 106 also wol Trajani XI = 107 (Hieron. Trajani X)

Römische Bischöfe.	Kaiserjahre.	Antiochen. Bischöfe.	Kaiserjahre.
Sixtus a. X.	Adriani III = 118 (vielm. Aug. 119/120)		
Telesphorus † anno XI	Adriani XII = 127 (vielm. Aug. 128/129)	Cornelius	Adriani XII
Hyginus a. IIII	Antonini I = 137 (vielm. Juli 138/139)		
Pius † anno XV	[Antonini V] = 141 (vielm. Juli 142/143)	Eros	Antonini V
Anicetus a. XI	[Antonini XVIIII] = 155 (vielm. Juli 156/157) (Hieron. Antonini XX)		
Soter a. VIII	Aurelii VIII = 167 (vielm. März 168/169)	Theophilus	Aurelii VIIII = 168
Eleutherus a. XIII (XV?)	Aurelii XVII = 176 (vielm. März 177/178)	Maximinus	Aurelii XVII
Victor	Commodi X = 188 (vielm. März 189/190) (Hieron. Pertinacis I)	Serapion	Commodi XI = 189 (vielm. März 190/191)

Vergleichen wir zunächst die Ansätze des Hieronymus, so stimmen die Kaisergleichzeitigkeiten meist überein. Die Ausnahmen sind folgende. Linus ist Neron. XIIII angesetzt, in dasselbe Jahr, welches für die neronische Verfolgung und für den Tod des Petrus verrechnet wird. Dann wird Anacletus Titi-I, Evarestus Trajani II, je ein Jahr früher, Anicetus Antonini XX, Victor Pertinacis I (= Severi I) also jener um 1 Jahr, dieser gar um 4 Jahre später gesetzt, Alexander Trajani XI wird richtig sein. Die Ansätze für die Antiochener stimmen in diesem Abschnitte überall ausser bei Evodius, welcher Claudii IIII, also zwei Jahr später, und Ignatius, welcher nicht zu Vespasiani I, sondern bereits vorher zu Olymp. CCXII (aber nicht zu Neron. XIIII)[1]) verzeichnet wird. Heron endlich ist Trajani X, nicht post Trajani X notirt. Die Kirchengeschichte des Eusebius hat in diesem Abschnitte zu den Antiochenern keine Kaisergleichzeitigkeiten angemerkt.

1) Vgl. hierzu die Anmerkung bei Schöne II, 157. Ich erinnere übrigens, dass sowol Eusebius als Hieronymus im Kanon den Vespasian sofort auf Nero folgen lassen.

Die beigeschriebenen Jahreszahlen sind die der eusebianischen Kaisertabelle, welche gegen die im spatium historicum mit den Kaiserjahren gleichgesetzten Jahre Abrahams meist um eine Ziffer niedriger stehn. So ist gleich Claudii II in der Kaisertabelle = 41, im spatium historicum dagegen richtig 2058 Abr. = 42 u. Z.

Vergleichen wir nun die Kaisergleichzeitigkeiten für die römischen mit denen für die antiochenischen Bischöfe, so ergiebt sich zunächst, dass in fünf Fällen (bei Petrus und Evodius, Linus und Ignatius, Telesphorus und Cornelius, Pius und Eros, Eleutherus und Maximinus) das gleiche Kaiserjahr angesetzt ist. Bei Linus und Pius sind zwar die Kaiserjahre nicht ausdrücklich überliefert, sie ergeben sich aber mit Nothwendigkeit aus der eignen Rechnung des Eusebius. Der Antritt des Linus muss ins Jahr nach dem Tode des Petrus, der Antritt des Pius 4 Jahre nach Hyginus gesetzt werden; das letztere Datum (Antonini V) wird überdies auch durch Hieronymus bestätigt. Von den übrigen drei Fällen erledigt sich die Differenz bei Alexander und Heron dadurch, dass das Datum für ersteren Trajani XII ausdrücklich nur als ungefähre Angabe bezeichnet, letzterer aber ausdrücklich nach dem 10. Jahre Trajans aufgeführt wird. Wir haben also wol Trajani XI als das ursprünglich für beide überlieferte Datum zu betrachten. Bei Soter und Theophilus, Victor und Serapion beträgt die ganze Differenz ein Jahr, indem der römische Bischof beidemal ein Jahr früher angesetzt ist als sein antiochenischer College. Die Annahme ist wohl nicht zu kühn, dass auch hier ursprünglich die gleichen Kaiserjahre überliefert waren.

Bei den Nachfolgern Victors hört das Schema auf. Ob ein anderes dafür an die Stelle tritt, wird später zu untersuchen sein. Die Quelle ging also, wie Erbes ganz richtig gesehen hat, bis zum Amtsantritte dieses Bischofs, ist also unter seinem Episkopate entstanden. Dieselbe war wahrscheinlich eine Chronik, welche nach Kaiserjahren arrangirt war. Dass sie antiochenischen Ursprungs war, lässt sich wie schon Erbes bemerkt, mit eini-

ger Wahrscheinlichkeit daraus schliessen, dass der Kaisertabelle bis auf Pertinax (193) antiochenische Jahre, die mit dem 1. Hyperberetäos (Herbstnachtgleiche) beginnen, zu Grunde liegen (Gutschmid a. a. O.). Da sie aber zu den antiochenischen Bischöfen blos die Kaisergleichzeitigkeiten, keine Amtszeiten bemerkt hat, so wird dasselbe auch von den römischen Bischöfen gelten müssen. Die von Eusebius für die letzteren verzeichneten Amtszeiten stammen also aus einer anderen Quelle, und hieraus erklärt sich auch der auf den ersten Blick so auffällige Umstand, dass die römischen Bischöfe in der Chronik in der Regel nicht nach Kaiserjahren, sondern nach Jahren Abrahams verrechnet sind. Eusebius hat die Kaisergleichzeitigkeiten für die Antiochener einfach aus der Quelle herübergenommen, die Lage der römischen Bischöfe im spatium historicum dagegen auf Grund seiner beiden Quellen und etwaiger sonstiger Erwägungen selbständig arrangirt. Eine Herstellung der römischen und antiochenischen Bischofsjahre auf Grund der gefundenen Kaisergleichzeitigkeiten hat hiernach jedenfalls nicht den Werth geschichtlich überlieferter Ziffern. Denn es lässt sich schwerlich annehmen, dass schon die ältesten Listen unter dem Gesichtspunkte einer durchgängigen Gleichzeitigkeit für die Antrittsjahre der römischen und antiochenischen Bischöfe angefertigt waren. Trotzdem kann eine solche Herstellung mittelbar zum Zwecke der Vergleichung mit anderweiten Ueberlieferungen wichtig werden.

Zunächst wenden wir uns aber zu einer Vergleichung der alexandrinischen Bischofsliste. Auch hier legen wir für die Römer die Kirchengeschichte, für die Alexandriner zunächst wie für die Antiochener die Chronik des Eusebius, letztere jedoch mit steter Mitberücksichtigung der Kirchengeschichte zu Grunde. Das Weitere ergiebt folgende Tabelle.

Römische Bischöfe.	Kaiserjahre.	Alexandrin. Bischöfe.	Kaiserjahre.
Petrus	Claudii II = 2058 Abr.	Marcus evangelista	Claudii I = 2057 Abr. (Hieron. Claudii III)
		1. Anianus	Neronis VII = 2077 (H. E. und Hieron. Neron. VIII)
1. Linus	Vespasiani I = 2084		
2. Anacletus	Titi II = 2096		
		2. Abilius	Domitiani III = 2099 (H. E. und Hieron. Domitiani IIII)
3. Clemens	Domitiani XII = 2108		
		3. Cerdon	Nervae I = 2113 (Ebenso Hieronym.; H. E. Trajani I)
4. Evarestus	Trajani III = 2116		
5. Alexander	Trajani XII = 2125	4. Primus	Trajani XI = 2124 (H. E. c. Trajani XII; Hieron. Trajani VIIII)
6. Xystus	Adriani III = 2135	5. Justus	Adriani IIII = 2136 (H. E. c. Adriani III; Hieron. Adriani III)
7. Telesphor.	Adriani XII = 2144	6. Eumenes	Adriani XVI = 2148 (H. E. Adriani XIII oder XIIII, Hieron. Adriani XIIII)
8. Hyginus	Antonini I = 2154		
9. Pius	[Antonini V = 2158]	7. Marcus	fehlt Eus. Chron. (nach H. E. ungefähr gleichzeitig mit Pius, nach Hieron. Antonini VI).
10. Anicetus	[Antonini XVIIII = 2172]	8. Celadion	Antonini XVIII = 2171 (H. E. etwa gleichzeit. mit Anicet, Hieron. Antonini XVI)
11. Soter	Aurelii VIII = 2184	9. Agrippinus	Aurelii VIIII = 2185 (H. E. ungefähr gleichzeitig mit Soter, Hieron. Aurelii VI)
12. Eleutherus	Aurelii XVII = 2193		
		10. Julianus	Commodi II = 2197 (H. E. Commodi I, Hieronymus Aurelii XVIIII)
13. Victor	Commodi X = 2205	11. Demetrius	Commodi XI = 2206 (H. E. und Hieron. Commodi X)

Das Verhältniss liegt nicht ganz so einfach wie bei den Antiochenern. Aber nur ein Jahr auseinander sind Petrus und Marcus, Alexander und Primus, Xystus und

Justus, Anicetus und Celadion, Soter und Agrippinus, Victor und Demetrius, wahrscheinlich auch Pius und Marcus. Bleiben 5 Fälle unter 12, in denen die Differenzen der Alexandriner von den Römern nach der Chronik mehr als ein Jahr betragen. Von diesen 5 ist Cerdon nach H. E. nur 2 Jahre vor Evarest, Eumenes ebenfalls nach H. E. 1 oder höchstens 2 Jahre (ἐνιαυτοῦ μεταξὺ καὶ μηνῶν διαγενομένου H. E. IV, 5, 5) nach Telesphorus. Grössere Differenzen finden sich nur bei drei Bischöfen: Anianus ist 7 Jahre vor Linus, Abilius 3 Jahre nach Anaclet, Julianus 4 (nach H. E. 3) Jahre nach Eleutherus. Aber wenigstens bei Julianus beträgt nach Hieronymus die Differenz ebenfalls nur 2 Jahre. Von den Bischöfen, bei denen vorhin eine Differenz von je einem Jahre verzeichnet war, waren wahrscheinlich Alexander und Primus (Trajani XI), vielleicht auch Pius und Marcus (Antonini V) ursprünglich in dasselbe Jahr gesetzt.

Bei den Alexandrinern hat Eusebius ebenso wie bei den Römern eine Liste mit den Amtsjahren gehabt und auf Grund derselben die Bischofszeiten selbständig im spatium historicum nach Jahren Abrahams eingetragen. Bedenkt man diesen Umstand, so begreifen sich die im Vergleich mit den Antiochenern grösseren Abweichungen. Dagegen hat die Kirchengeschichte mehrfach noch die relativ ursprünglichen Ansätze für die Gleichzeitigkeiten bewahrt. Folgen wir ihren Ansätzen, so mindert sich nicht nur die Differenz zwischen Cerdon und Evarest, Telesphorus und Eumenes auf 1 bis höchstens 2 Jahre herab, sondern es treten auch Justus und Xystus gleichzeitig an. Marcus wird ferner in H. E. ungefähr gleichzeitig mit Pius, Celadion ungefähr gleichzeitig mit Anicet, Agrippinus ungefähr gleichzeitig mit Soter, Demetrius genau in dasselbe Jahr wie Victor versetzt. Von den drei Fällen, in denen grössere Differenzen hervortreten, kommen überdies 2 auf die Anfangszeit, in welcher die Ansätze der römischen Bischöfe bei Eusebius selbst stark differiren.

Wird Linus wie in der Chronik mit ann. XIIII,

Anianus mit ann. XXII wie die Intervallen ergeben veranschlagt, so differirt das Ende des Linus = 2098 Abr. nur um 1 Jahr von dem Ende des Anianus (= 2099). Wird umgekehrt Linus ann. XII Anacletus ann. VIII, dagegen Anianus mit der überlieferten Ziffer ann. XXVI veranschlagt, so differirt das Ende des Anianus (2103) nur um 1 Jahr von dem Ende Anaclets (2104). Wird Abilius (ann. XIII) hiernach auf 2103—2116 gesetzt, so stimmt das Ende seiner Amtszeit genau mit dem Ende des Clemens. Beachtung verdient ferner, dass die Gesammtsumme der Amtszeiten von Marcus bis mit Cerdon (wenn Anianus = ann. XXII) 66 Jahr beträgt, die Gesammtsumme von Petrus bis mit Evarest nach der Kirchengeschichte eben soviel (nach der Chronik 64 Jahr).

Die grösseren Differenzen für die ersten Bischofszeiten scheinen sich hiernach aus der Combination zweier Listen zu erklären, von denen die eine die Amtszeiten nach vollen Jahren, die andere nach Gleichzeitigkeiten berechnete. Dann aber bleibt es die wahrscheinlichste Annahme, dass die zweite Quelle dieselbe war, welche auch die antiochenischen Bischöfe mit den römischen combinirt hat. Folgende Tabelle, bei welcher für die Römer und Alexandriner die Gleichzeitigkeiten der Kirchengeschichte (bei letzteren unter Mitberücksichtigung der Chronik), bei den Antiochenern die Kaiserjahre der Chronik zu Grunde liegen, wird den Sachverhalt erläutern.[1])

Kaiserjahre.	Römer.	Antiochener.	Alexandriner.
{Claudii I = 41 n. Chr.	}Petrus		Marcus evangelista
{Claudii II = 42		Evodius	
Neronis VIII = 62			Anianus
(Neronis VII = 61)			
Vespasiani I = 68 (69)[2])	Linus	Ignatius	

1) Die beigeschriebenen Kaiserjahre sind die richtigen, in Jahren u. Z. ausgedrückt.

2) Die Quelle wird, da das Jahr 68 erfordert wird, nicht Vespasiani I, sondern Galbae I verzeichnet haben, dessen Regierungszeit

Kaiserjahre.	Römer.	Antiochener.	Alexandriner.
Titi II = 80	Anacletus		
Domitiani IIII = 84			Abilius
(Domitiani III = 83)			
Domitiani XII = 92	Clemens		
Trajani I = 98			Cerdon
(Nervae I = 97)			
Trajani III = 100	Evarestus		
Trajani XI = 108	Alexander	Heron	Primus
(Trajani XII = 109)			
Adriani III = 119	Xystus		Justus
(Adriani IIII = 120)			
Adriani XII = 128	Telesphorus	Cornelius	
Adriani XIII = 129			Eumenes
Antonini I = 138	Hyginus		
Antonini V = 142	Pius	Eros	Marcus (?)
Antonini XVIII = 155			Celadion
Antonini XVIIII = 156	Anicetus		
Aurelii VIII = 168	Soter		
Aurelii VIIII = 169		Theophilus	Agrippinus
Aurelii XVII = 177	Eleutherus	Maximinus	
Commodi I = 180			Julianus
Commodi X = 189	Victor		
Commodi XI = 190.		Serapion	Demetrius

Aus vorstehender Tabelle ergiebt sich, dass die Antiochener in 6 Fällen von 8 den Römern gleichzeitig, in zwei Fällen je ein Jahr später verzeichnet sind. Die Alexandriner sind wohl in drei Fällen (Alexander und Primus, Xystus und Justus, Pius und Marcus) den Römern gleichzeitig, höchstens ein Jahr früher oder später gesetzt, in einem vierten Falle (Victor und Demetrius) würde ebenfalls die Ziffer der Kirchengeschichte und des Hieronymus (Commodi X) völlige Gleichzeitigkeit ergeben. Die Regel bleibt eine Differenz um je ein Jahr, einmal (Cerdon und Evarest) beträgt sie zwei Jahre; eine grössere Differenz ist abgesehen von den beiden ersten Bischöfen nur bei Julianus (nach Chron. 4, nach H. E. 3, nach Hieron. 2 Jahre später als Eleutherus). In diesem Aus-

aber (ebensowie die des Otho und Vitellius) in der Kaisertabelle Eusebs dem Vespasian zugeschlagen wird, also nur als Vespasiani I verzeichnet werden konnte.

nahmefalle liegt möglicherweise ein anderweit überliefertes Datum vor. Ferner ist zu beachten, dass sich keineswegs eine regelmässige Verschiebung um je 1 Jahr, sei es hinauf sei es hinunter beobachten lässt; vielmehr sind die Alexandriner ohne wahrnehmbare Regel bald ein Jahr früher, bald ein Jahr später als die Römer gestellt. Vergleichen wir endlich die alexandrinischen Ansätze mit den antiochenischen, so stimmen unter 8 Fällen viermal die Ansätze aufs Jahr überein; ausser Heron und Primus, Eros und Marcus, für welche die obigen Bemerkungen zu vergleichen sind, auch Theophilus und Agrippinus, Serapion und Demetrius (in dem letzteren Falle wenigstens nach den Ansätzen der Chronik). Ein Jahr beträgt die Differenz bei Evodius und Marcus Evangelista, Cornelius und Eumenes. Bleiben ausser Anianus und Ignatius, wo die Differenz 7 (nach Jahren Abrahams 8) Jahre beträgt, nur Maximinus und Julianus (nach Eus. Chron. 4, nach Hieron. 2 Jahre Differenz). Abgesehen von dem Anfang der Liste ist es also wieder nur der eine Julianus, der sich in das Schema nicht fügen will.

Es ergiebt sich hiernach mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass die alte Chronik, welcher Eusebius jene Aufzeichnungen verdankte, nicht blos die antiochenischen, sondern auch die alexandrinischen Bischöfe gleichzeitig mit den entsprechenden römischen angesetzt hat, mögen nun, wie mir wahrscheinlicher dünkt, die römischen, oder wie man an sich von einer antiochenischen Chronik vermuthen könnte, die antiochenischen Bischöfe den Faden gebildet haben, an welchen die andern eingereiht wurden. Diese Gleichzeitigkeiten beruhen natürlich auf einem künstlichen Schematismus, sollten aber vielleicht ursprünglich nur besagen, dass dem und dem römischen Bischofe der und der antiochenische und der und der alexandrinische entspreche.

Erst jetzt, nachdem wir das ursprüngliche Schema wieder erkannt haben, ist „der falsche Olympiadenschein" für immer zerstreut. Zugleich ergiebt aber eine Vergleichung der Ansätze für Petrus, Evodius und den Evange-

listen Marcus, dass Evodius allerdings, was Harnack bestreiten möchte, als unmittelbarer Nachfolger des Petrus in Antiochien aufgefasst ist. In demselben Jahr, will die Chronik sagen, in welchem Petrus nach dem Abschlusse seiner antiochenischen Wirksamkeit nach Rom übersiedelte, um dort sein 25jähriges Bisthum anzutreten, bestieg Evodius als erster Bischof nach den Aposteln den Stuhl von Antiochien, während der Petrusschüler Marcus gleichzeitig die Leitung der alexandrinischen Kirche übernahm und dieselbe nach 20 Jahren dem ersten Bischofe nach den Aposteln Anianus hinterliess. Lediglich das Interesse, welches Harnack daran nimmt, den Tod des Ignatius um etwa drei Jahrzehnte (von c. 108 auf c. 138) herabrücken zu können, hat ihn zu der Behauptung verleitet, dass das antiochenische Verzeichniss gar nicht in der Absicht construirt sei, die bischöfliche Succession bis auf die Apostelzeit zurückzuführen (S. 70 vgl. 13. 26. 67). Die jetzt gewonnene Einsicht in die Anlage der alten Chronik, welcher alle drei Verzeichnisse entnommen sind, lehrt deutlich das Gegentheil. Es ist aber auch an sich das einzig Wahrscheinliche, dass die antiochenische Bischofsliste wie alle anderen mit der Apostelzeit begonnen habe; denn nur aus dem Verlangen nach dem Nachweise ununterbrochener Succession und Tradition von den Aposteln her erklärt sich ja überhaupt das Interesse, welches die Zeit an jenen Katalogen genommen hat. Wollte man also (etwa im Hinblick auf den ungewöhnlich langen Zeitraum, der für den Episkopat des Ignatius verrechnet ist und auf die in Folge dessen vergleichungsweise geringe Zahl antiochenischer Bischöfe für die Zeit bis c. 190) die Harnack'sche Ansicht dahin modificiren, dass wenigstens der älteste in der antiochenischen Chronik benutzte Katalog ursprünglich erst mehrere Jahrzehnte nach der Apostelzeit begonnen habe, so bliebe auch dieses eine völlig haltlose Vermuthung. Was speciell den Ignatius betrifft, so mag ja der Ansatz seines Todes grade auf Trajani X oder XI erst auf dem Schematismus des Chronisten beruhn, obwohl die Möglichkeit nicht ausgeschlossen bleibt, dass

hier eine ächte Erinnerung zu Grunde liegt. Jedenfalls aber ist die Annahme hinfällig, dass erst Julius Africanus, seinem Olympiadenschema zu Liebe, dieses Datum erfunden habe. Aber ebenso wenig, wie das Interesse Harnacks an der Herabdrückung der Zeit des Ignatius, findet das Interesse von Erbes an der Fixirung des Todesjahres des römischen Clemens grade auf 96 u. Z., das Todesjahr des Consuls, in der alten Chronik einen Halt. Denn der Tod des Bischofs Clemens fällt nach dem Schematismus der letzteren vielmehr Trajani III = 100 u. Z.

Eine weitere Erwägung verdient dagegen noch die Frage, ob das in der Chronik des Eusebius enthaltene Papstverzeichniss, welches Harnack mit völliger Bestimmtheit dem Julius Africanus vindicirt, wirklich von diesem Chronographen herrühren könne. Diese Frage ist damit noch nicht erledigt, dass jedenfalls nicht Africanus, sondern ein etwa drei Jahrzehnte früher schreibender Chronist der Verfasser des aufgewiesenen Schematismus der drei Bischofslisten gewesen ist.

Allerdings geht nun jenes Schema nicht über das Jahr 190 hinaus. Gleich der Nachfolger Victors von Rom, Zephyrinus, ist weder nach der Chronik noch nach der Kirchengeschichte gleichzeitig mit Serapions Nachfolger Asklepiades. Wenn bei den folgenden Bischöfen die Antiochener in der Chronik öfters je ein Jahr früher als die Römer verzeichnet werden, so müsste, gesetzt, es beruhte dies, wie Harnack und Erbes wollen, auf einem künstlichen Schema, dieses (zweite) Schema jedenfalls von einem andern herrühren als von dem Verfasser des ersten. Denn bei dem ersten Schema mussten die römischen Gleichzeitigkeiten nicht aus der Chronik, sondern aus der Kirchengeschichte entnommen werden, welche ganz andere Kaiserjahre giebt als die Chronik. Nun giebt die Kirchengeschichte allerdings auch noch für die nächsten Nachfolger Victors Kaisergleichzeitigkeiten; dieselben beweisen aber grade, dass sich das bisherige Schema nicht weiter verfolgen lässt. Bei den späteren Bischöfen fallen die überlieferten Kaisergleichzeitigkeiten, nach welchen in dem

ersten Theile der Liste die Gleichzeitigkeiten der drei Bischofskataloge geordnet waren, in der Kirchengeschichte völlig weg. Für die Antiochener weichen überdies in dem zweiten Theile der Liste die Angaben der Kirchengeschichte nicht unerheblich von denen der Chronik ab. Bei den Alexandrinern scheint Eusebius von Demetrius an auf dem Boden ächt geschichtlicher Ueberlieferung zu stehn, bei den Antiochenern seit Serapion wird zu untersuchen sein, ob dies nicht gleichfalls der Fall ist. Liesse sich dieser Nachweis erbringen, so fiele ohnehin jedes Suchen nach einem künstlichen Schema für diesen Theil der Bischofsliste fort.

Wenn aber auch das ursprüngliche Schema nicht über 190 hinaus verfolgt werden kann, so bleibt es doch merkwürdig, dass Eusebius in der Kirchengeschichte grade noch für die beiden Nachfolger Victors, Zephyrinus und Callistus, Kaisergleichzeitigkeiten verzeichnet, aber schon von Urban ab nicht mehr. Für den Antritt Zephyrinus setzt er an c. Severi IX (H. E. V, 28, 7), für den Antritt Callists Elagabali I (H. E. VI, 21, 1). Wenn also auch nicht das ursprüngliche Schema, so ist doch wenigstens die römische Bischofsliste bis zum ersten Jahre Elagabals (217 nach der Kaisertabelle, 218/219 nach der richtigen Rechnung) fortgesetzt. Da nun aber die Chronik des Julius Africanus bis zum dritten Jahre Elagabals = 221/222 reichte, so hat es grosse Wahrscheinlichkeit, dass Eusebius jene alte Chronik nicht direct, sondern durch Vermittelung des Africanus benutzte, welcher die römische (und antiochenische?) Bischofsreihe vom Schlusse jener Chronik an bis zum Abschlusse seines eignen chronographischen Werkes fortgesetzt hat. Dann aber ergiebt sich zugleich, dass die in der eusebianischen Chronik enthaltene römische Bischofsliste grade nicht die des Africanus gewesen sein kann. So wenig sich also meine eigene frühere Vermuthung bestätigt, dass die Papstliste des Africanus noch bei Georgios Synkellos erhalten sei, so wenig bestätigt sich die Annahme von Harnack, dass die Chronik des Eusebius dieselbe aufbe-

wahrt habe. Vielmehr ist sie einfach aus den Kaisergleichzeitigkeiten der Kirchengeschichte herzustellen. Hatte ich nun schon früher dagegen Bedenken erhoben, dass die verderbten Ziffern von Victor bis Callistus, welche die Chronik enthält, von einem Zeitgenossen dieser Bischöfe herrühren sollten (Jenaer LZ a. a. O.), so ergiebt sich jetzt, dass Africanus vielmehr über seine eigene Zeit ganz wohl unterrichtet war.

Dass die römische Bischofsliste des Julius Africanus Ziffern für die Amtsjahre enthielt, ist aus demselben Grunde unwahrscheinlich, aus welchem man dieselben für seine Quelle, die ältere Chronik, bezweifeln muss. Natürlich gab es zu seiner Zeit schon Bischofskataloge, welche die vollen Jahre verzeichneten; aber die von ihm benutzte Chronik hat einen solchen, wenn auch benutzt, doch nicht selbst enthalten. Die von Eusebius in der Kirchengeschichte überlieferten Ziffern weichen von den Kaisergleichzeitigkeiten zu häufig ab, als dass die Quelle jene bereits geboten haben könnte. Ueberdies sind für die Antiochener nachweislich keine Ziffern überliefert gewesen.

Dennoch wird es erforderlich, um den Ursprung der eusebianischen Bischofsverzeichnisse weiter zu erforschen, zunächst aus den durch die Kaisergleichzeitigkeiten angesetzten Intervallen die hiernach sich ergebenden Ziffern herzustellen. Ich schicke indessen nochmals voraus, dass diese Ziffern, so wie sie aus der nachfolgenden Herstellung resultiren, bereits mehr oder minder stark durch den Schematismus der alten Chronik beeinflusst sind, also nicht als unveränderte Reproduction der vom Chronisten benutzten Kataloge gelten können.

Römische Bischöfe.	Antiochenische Bischöfe.	Alexandrinische Bischöfe.
Petrus ann. XXV (XXVI)	Evodius a. XXV (XXVI)	Marcus ann. XXI
Linus ann. XII	Ignatius ann. XL (XXXVIIII)	Anianus ann. XXII
Anacletus ann. XII	Heron ann. XX (XXI)	Abilius ann. XIV

Römische Bischöfe.	Antiochenische Bischöfe.	Alexandrinische Bischöfe.
Clemens ann. VIII	Cornelius ann. XIV	Cerdon ann. X
Evarestus a. VIII (IX)	Eros ann. XXVII	Primus ann. XI
Alexander ann. XI (X)	Theophilus ann. VIII	Justus ann. X
Xystus ann. IX	Maximinus ann. XIII	Eumenes ann. XIII
Telesphorus ann. X		Marcus ann. XIII
Hyginus ann. IV		Celadion ann. XIV
Pius ann. XIV		Agrippinus ann. XI
Anicetus ann. XII		Julianus ann. X
Soter ann. IX		
Eleutherus a. XII(XIII)		

Zur richtigen Beurtheilung vorstehender Verzeichnisse ist festzuhalten, dass die römische Liste genau den durch die Kaisergleichzeitigkeiten der Kirchengeschichte angezeigten Intervallen entspricht, und ebenso die antiochenische Liste den Intervallen der Chronik.[1]) Dem Intervall bei Petrus und Evodius = ann. XXVI entspricht gewiss beidemale nur eine Ueberlieferung von 25 Amtsjahren, der Antritt der folgenden Bischöfe ist also nach ursprünglicher Rechnung in das dem Todesjahre des Vorgängers je folgende Jahr gesetzt (also Linus 68—79, Anacletus 80—91, Clemens 92—99 u. s. w.). Bei den Alexandrinern liegen die nach der Kirchengeschichte emendirten Kaisergleichzeitigkeiten der Chronik zu Grunde. Die Rechnung nach Jahren Abrahams würde mehrfach zu abweichenden Ergebnissen führen, doch gleichen sich die Differenzen im Ganzen immer wieder aus. Die von der alten Chronik verrechnete Gesammtsumme für alle drei Bischofszeiten betrug ursprünglich von Claudii II bis Commodi XI = 148 Jahre. Nur bei den Alexandrinern beträgt sie jetzt = 149, weil der Anfang des Marcus ein Jahr hinauf gerückt ist.

Für die römischen und alexandrinischen Bischöfe waren dem Eusebius nun aber auch Listen, welche die vollen Amtsjahre enthielten überliefert. Die Liste

1) Nämlich ebenfalls nach Kaisergleichzeitigkeiten, nicht nach Jahren Abrahams.

der Alexandriner begann mit Anianus, und lässt sich durch eine Vergleichung der Angaben der Kirchengeschichte mit den Daten der Chronik sowie des Hieronymus noch mit vollkommener Sicherheit herstellen. Die für Anianus in der Kirchengeschichte angesetzten ann. XXII stimmen genau mit den Intervallen der Chronik und der von Hieronymus erhaltenen Ziffer; der Ansatz der Chronik ann. XXVI für Anianus ist also ein einfacher Schreibfehler. Cerdon, der in der Kirchengeschichte keine Ziffer erhält, muss die Ziffer der Chronik und des Hieronymus ann. XI, Marcus, den die Chronik irrthümlich ganz auslässt, die Ziffer der Kirchengeschichte und des Hieronymus ann. X erhalten. Bei Agrippinus endlich, den die Chronik irrthümlich als 12. (römischen!) Bischof verzeichnet und mit 9 Amtsjahren ausstattet, sind wie die Kirchengeschichte wieder übereinstimmend mit Hieronymus zeigt, die Ziffern umzutauschen: er ist der 9. alexandrinische Bischof, seine Amtszeit beträgt 12 Jahre (vgl. auch Harnack S. 30 f.)[1])

Hiernach lautete die Liste:

1. Anianus ann. XXII	6. Eumenes ann. XIII
2. Abilius ann. XIII	7. Marcus ann. X
3. Cerdon ann. XI	8. Celadion ann. XIIII
4. Primus ann. XII	9. Agrippinus ann. XII
5. Justus ann. XI	10. Julianus ann. X

Die Summe der Ziffern beträgt 128 Jahre. Die Intervallen der Chronik nach Jahren Abrahams weichen bei Abilius (14 Jahre), Justus (12 Jahre) und Julianus (9 Jahre) um je ein Jahr ab, die Gesammtsumme giebt 129 Jahre, im Ganzen ein Jahr mehr. Den Schematismus des alten Katalogs habe ich früher (Chronologie a. a. O.) irrthümlich bestimmt, als ich zu beobachten glaubte, dass von den 8 Nachfolgern des Anianus (XXII J.) je zwei immer

1) Der Ansatz in meiner Chronologie (S. 186) 'Cerdon ann. X' statt ann. XI beruht allerdings auf einem Versehen, wenn auch nicht grade auf einem „verhängnissvollen", da ja auch die alte Chronik, Synkellos und Nikephoros 10 Jahre berechnen.

zusammen 23 Jahre erhielten. Die richtige Herstellung der ursprünglichen Ueberlieferung lässt diese Combination dahinfallen. Gesetzt nun, dass wir bereits mit Julianus, der sich ja auch in das Schema der alten Chronik nicht fügen will, auf geschichtlichem Boden stünden, so böte sich als einfacheres Schema für die früheren 9 Bischöfe dieses dar, dass zusammen 120 Jahre verrechnet wären, von denen für den ersten Bischof ursprünglich 24, für die 8 andern je 12 = 96 Jahre angesetzt wären. Nach einer häufigen chronistischen Sitte wäre das Schema durch „Eckigmachen" der Ziffern dahin variirt worden, dass dem Anianus zwei Jahre abgezogen, den folgenden je 10—14 Jahre beigelegt wären. Da nun die Gesammtsumme der Intervallen von Anianus bis zum Antritte Julians 120 Jahre, die Summe der Ziffern aber nur 118 beträgt, so würde die Differenz auf Rechnung der dem Anianus abgezogenen zwei Jahre fallen. Jedenfalls müsste aber jenes Schema, wenn es durchführbar sein sollte, älter sein als die Chronik aus der Zeit Victors, da diese, wenn auch mit Variationen im Einzelnen, doch wesentlich schon dieselbe Ueberlieferung voraussetzt.

Einen Schematismus ganz anderer Art glaubt jetzt Erbes (Jahrbb. 1879 S. 632 fg.) für die zweite (alexandrinische) Quelle, welche die Liste mit vollen Jahren liefert, entdeckt zu haben. Mit Hilfe der liberianischen Chronik construirt er eine römische Bischofsliste, welcher die Ansätze für die Alexandriner genau entsprechen sollen.

Seine Tafel ist diese:

	Marcus, 20 J. 41/42	= Petrus ann. XX (sic)
1.	Anianus ann. XXVI 2077. 61—82	= Clemens ann. IX + Cletus ann. VI + Anacletus ann. XII (68—93)
2.	Abilius ann. XIII (83)	= Evarestus ann. XIII
3.	Cerdon ann. XI (97)	= Alexander ann. X (Euseb. ann. XI)
4.	Primus ann. XII (108)	= Sixtus ann. XI
5.	Justus ann. XI (120)	= Telesphorus ann. XI
6.	Eumenes ann. XIII (132)	= Hyginus ann. XII

7. [Marcus ann. XI (144)] = [Anicetus ann. XI]
8. Celadion a. XIIII (155) = Pius ann. XV (Eus. a. XIV)
9. Agrippinus. a. XII = 169 = Soter ann. VIII
 2185. 169—180 Theophilus Antioch.
10. Julianus ann. X (181) = Eleutherus ann. XV (Eus. ann. XIII)
11. Demetrius a. XLIII = 190 = Victor ann. XII + ...
 2206 (190—231) Serapion Antioch.

Das angebliche Schema, welches Erbes hier aufgefunden haben will, soll auch noch bei den folgenden Bischöfen fortgehen, und bei diesen sogar ungehemmt seinen Lauf nehmen, während es im ersten Abschnitte durch den Einfluss der andern Quelle (der alten Chronik) vielfach durchkreuzt worden sei.

Erbes findet „das Ergebniss der Vergleichung genugthuend, so überraschend als belehrend." Wenn ich ihn recht verstehe, so lässt er also die alexandrinische Liste nach der nebenstehenden, angeblich römischen, arrangirt sein. Ich muss nun aber gleich die ganze Voraussetzung bestreiten, dass eine römische Liste von der Beschaffenheit, wie Erbes sie hier künstlich combinirt, jemals existirt habe. Wir haben bereits in dem vorigen Abschnitte gesehen, dass Cletus neben Anaclet erst vom liberianischen Chronisten (354) intrudirt ist. Ebenso haben wir gesehen, dass die sonstigen Abweichungen des Liberianus auf einer Verschiebung der Ziffern beruhen, welche freilich Philocalus schon vorgefunden hat, die aber sicher nicht älter als die Chronik von 235 ist. Dagegen hat die alexandrinische Liste wesentlich in der überlieferten Gestalt bereits über 40 Jahre, ja wenn die Urliste ursprünglich unter Julianus angefertigt sein sollte, über 50 Jahre früher existirt. Wollte man aber einmal mit dem alexandrinischen Kataloge die verschobene liberianische Liste vergleichen, so durfte weder Alexander mit ann. X angesetzt, noch Anicetus mit ann. XI hinter Hyginus ann. XII eingeführt werden; am allerwenigsten aber hatte man ein Recht, aus der armenischen Chronik die sicher nur auf einem Schreibfehler beruhende Ziffer ann. XX für Petrus aufzu-

nehmen. Ist man ferner über den Ursprung des Fehlers bei Anicetus klar geworden, so versteht sichs von selbst, dass die Auslassung des Marcus in der Chronik Eusebs, welche „so sonderbar“ mit der „Auslassung“ Anicets zusammentreffen soll, nicht das Mindeste damit zu thun hat. Dieselbe kommt wie die Kirchengeschichte, Hieronymus und die Intervallen der Chronik zeigen, lediglich auf Rechnung eines Abschreibers unserer armenischen Chronik und ist wahrscheinlich dadurch veranlasst, dass kurz vorher (zu 2152 Abr., Adriani XX) Marcus von Jerusalem eingetragen ist, den der Abschreiber mit seinem alexandrinischen Namensvetter vermischte. Man darf also auch nicht um des angeblichen Parallelismus mit Anicet willen die 10 Jahre des Marcus auf 11 Jahre erhöhen.

Hiernach wird es kaum nöthig sein, den weiteren Combinationen von Erbes bis ins Einzelne nachzugehen. Seine eigene Tabelle zeigt, dass trotz aller Kunstgriffe nichts Rechtes herauskommt. Beide Quellen, die alte Chronik von 192 und die alexandrinische Bischofsliste sollen ihre Rechnung mit 68 begonnen haben; während aber jene bei Victor richtig im Jahre 190 eintreffe, komme diese in ähnliche Verlegenheit wie „der verwandte Liberianus“. Der Ueberschuss von circa 11 Jahren konnte durch Streichung des Marcus oder durch den Uebertritt des Agrippinus (d. h. durch den Schreibfehler des Armeniers, der ihn als römischen Bischof bezeichnet!) ausgeglichen werden; in der bei Eusebius vorliegenden Darstellung aber sei noch ein anderes Mittel angewendet: die Ansätze von Celadion an seien bis hinauf zu Anianus um 7 Jahre verschoben, daher dieser statt 68 schon 61 u. Z. beginne; der Rest sei durch Reduction des Intervalls für Anianus von 26 auf 22 Jahre eingebracht worden.

Alle diese Behauptungen sind aus der Luft gegriffen. Die ganze Rechnung von Anianus ann. XXVI = 68—93, auf welcher die Behauptung von c. 11 überschüssigen Jahren beruht, ist ein Phantasiestück. Die 8 überschüssigen Jahre in der liberianischen Chronik, zu denen der angebliche alexandrinische Ueberschuss eine Parallele

bieten soll, kommen fraglos erst auf die eigene Rechnung des Philocalus, insbesondere ist der überschüssige Cletus erst von diesem Chronisten selbst, also längere Zeit nach Eusebius intrudirt. Dagegen ist Anianus ann. XXVI wie wir sahen ein handgreiflicher Schreibfehler. Und auch so kommt Erbes zu seinem Ansatze für Anianus 68—93 nur durch eine ganz wunderliche Ignorirung des Linus, der keine alexandrinische Parallele haben soll, sodass nun entweder Petrus und Marcus, welche beide auf zwanzig Jahre angesetzt werden, erst 57 oder 58 u. Z. angetreten sein müssten, oder bei dem Ansatze 42—62 eine Sedisvacanz von 7—8 Jahren zu statuiren wäre. Es sind dies lauter Unmöglichkeiten, in welche sich Erbes durch allzustürmischen Combinationseifer verwickelt hat.

Sowenig an der alexandrinischen Liste, wie sie oben von mir hergestellt ist, gerüttelt werden kann, so wenig kann die Rede davon sein, dass dieselbe ursprünglich nach einem Schema entworfen worden ist, welches einen beabsichtigten Parallelismus zu den römischen Bischöfen dargestellt habe. Die alte Chronik hat wie wir sahen ein solches Schema gehabt: dasselbe beruhte auf dem sehr einfachen Princip durchgängiger Gleichzeitigkeiten. Aber das älteste alexandrinische Bischofsverzeichniss, welches wie es scheint, schon dieser Chronik zu Grunde lag, und von Eusebius aus einer zweiten Quelle noch in völlig unversehrter Gestalt erhalten ist, wusste von solchen Gleichzeitigkeiten noch nichts. Zur leichteren Uebersicht stelle ich schliesslich die ältesten Listen von Rom und Alexandrien nochmals zusammen.

Römische Bischöfe.	Alexandrinische Bischöfe.
Petrus ann. XXV	Marcus evangelista
Linus ann. XII	Anianus ann. XXII
Anacletus ann. XII	Abilius ann. XIII
Clemens ann. VIIII	Cerdon ann. XI
Evarestus ann. VIII	Primus ann. XII
Alexander ann. X	Justus ann. XI
Sixtus ann. X (XI)	Eumenes ann. XIII
Telesphorus ann. XI	Marcus ann. X

Römische Bischöfe.	Alexandrinische Bischöfe.
Hyginus ann. IIII	Celadion ann. XIIII
Pius ann. XV	Agrippinus ann. XII
Anicetus ann. XI	Julianus ann. X
Soter ann. VIII	Demetrius.
Eleutherus ann. XV	
Victor.	

Das Resultat der Vergleichung kann nicht wohl zweifelhaft sein: beide Listen sind ursprünglich ganz unabhängig von einander entstanden.

Wir wenden uns zur Prüfung der dem Eusebius überlieferten Liste der römischen Bischöfe, welche die vollen Amtsjahre enthielt. Hier wird nun eine erneute Untersuchung der Angaben der Chronik unerlässlich.

Im Gegensatze zu den von mir in der Chronologie gefundenen Ergebnissen hat Hort (a. a. O.) eine Ansicht aufgestellt, welche wenn sie sich bewahrheitete, die Untersuchung ausserordentlich vereinfachen würde. Er behauptet nämlich, die von mir auf Grund des armenischen Textes angenommene „erste Liste", im Unterschiede von den Listen der Kirchengeschichte und des Hieronymus, habe niemals existirt; vielmehr seien die Listen einerseits der armenischen Chronik, andrerseits der Kirchengeschichte und des Hieronymus nur zwei Copien einer und derselben Liste; nach den beiden ersten Namen (Linus und Anacletus) sollen alle Differenzen in den Ziffern auf handschriftlicher Verwechslung ruhn: viermal seien Β und Η, dreimal Ε und Θ verwechselt, zweimal sei ein Ι vor einer andern Ziffer eingefügt oder weggelassen, einmal seien die runden Zahlen 10 und 12 confundirt. Die armenische Liste repräsentirt daher nach Hort einen verderbten und in Unordnung gerathenen, oder wie es auch wieder (wenigstens in Betreff der römischen Bischöfe) heisst, einen planmässig überarbeiteten Text.

Das Letztere wird insoweit zugegeben werden müssen, als die Lage der römischen Bischöfe im spatium historicum allerdings absichtlich aus noch zu erörternden Gründen verschoben ist. Ob nicht Hieronymus noch die ur-

sprüngliche Ordnung vorgefunden hat, wird man immerhin fragen dürfen.

Aber was zunächst die Schreibfehler betrifft, so kommen sie nur sehr theilweise auf Rechnung der griechischen Handschrift, aus welcher die armenische Uebersetzung angefertigt ist. Dergleichen Fehler sind die 19 Jahre bei Felix (wo Є in ΙΘ verschrieben war), wohl auch die 12 Jahre bei Dionysius (ΙΒ für Θ) desgleichen die μῆνες Β bei Lucius und Eutychianus für μῆνες Η. Aber in den meisten Fällen müssten, wenn wirklich blosse Schreibfehler vorliegen sollten, dieselben bereits überliefert gewesen sein, als die römische Bischofsliste ihre gegenwärtige Lage im spatium historicum erhielt: denn der grösste Theil der angeblichen „Schreibfehler" wird durch die Intervallen und durch die Gesammtsumme der Jahre gesichert. So müsste Callistus ἔτη Θ statt Є, Pontianus ἔτη Θ statt Є, Zephyrinus ἔτη ΙΒ statt ΙΗ, aber auch Anacletus ἔτη Η statt ΙΒ bereits überliefert oder doch absichtlich hergestellt gewesen sein. Ein Theil dieser Varianten wird durch unabhängige Zeugnisse bestätigt: so die 12 Jahre des Zephyrinus durch Synkellos unter ausdrücklicher Berufung auf Eusebius. Dass in Folge blosser Schreibfehler das ganze Arrangement im spatium historicum umgeändert worden sein soll, ist völlig undenkbar. Aber auch die an sich wenigstens mögliche Annahme, dass entweder der armenische Uebersetzer oder ein ihm schon vorangegangener griechischer Redactor die ganze ursprünglich ebenso wie bei Hieronymus geordnete Liste auf Grund eines ihm zu Händen gekommenen verderbten Verzeichnisses umgestaltet haben soll, hat sehr wenig Wahrscheinlichkeit. Wir müssen also wohl mit der Annahme rechnen, dass Eusebius selbst in seiner Chronik die römische Liste so wie der Armenier sie überliefert, theils vorgefunden, theils absichtlich disponirt hat.

Den schärfsten Gegensatz zu Hort's Erklärung bezeichnet die Methode von Erbes, alle, selbst die handgreiflich auf Schreibfehlern beruhenden, Differenzen theils für ursprüngliche Verschiedenheiten unabhängiger Quellen,

theils für absichtliche Veränderungen auszugeben. Die Folge dieses Verfahrens ist überall eine übergrosse Künstlichkeit der gebotenen Erklärungsversuche.

Es sind namentlich die Abweichungen der Intervallen von den Ziffern, auf welche Erbes die Hypothese gründet, dass die in den ersteren ausgedrückten Jahre gewissermassen ein Variantenverzeichniss zu den aufgenommenen Ziffern bilden. Indem er nun zwei, ja drei verschiedene Listen mit einander combinirt sein lässt, weist er je nach Bedürfniss bald der einen bald der andern die aufgenommene Ziffer zu, und bringt dann die jedesmal nicht aufgenommene Lesart im Variantenverzeichnisse unter. Es ist nun schon an und für sich äusserst unwahrscheinlich, dass Eusebius ein Verfahren, wie es etwa die heutigen Veranstalter einer kritischen Textausgabe einschlagen, beobachtet haben soll, und doch wieder in so unkritischer Weise, dass die Herkunft der Varianten im Dunkeln blieb. Aber auch angenommen, die Intervallen hätten die Spuren einer zweiten Liste enthalten, so könnte diese wenigstens keine Ziffern geboten haben; denn eine Liste wie sie aus den Intervallen der Chronik sich ergäbe — Linus 13, Anacletus 8, Clemens 7, Evarestus 9, Alexander 11, Sixtus 10, Telesphorus 10, Hyginus 4, Pius 14, Anicetus 12, Soter 9, Eleutherus 13, Victor 14, Zephyrinus 13 — ist völlig unbelegbar (Harnack S. 26).

Nach dem Vorgange meiner Chronologie haben daher auch Hort und Harnack die Abweichungen der Intervallen von den Ziffern lediglich auf ungenaue Eintragung oder auf Nachlässigkeit der Abschreiber zurückgeführt. In der That liegt auf den ersten Blick diese Annahme überall wo die Intervallen nur 1 bis 2 Jahre differiren am Nächsten; wo aber die Abweichungen grösser sind, wird man im Voraus geneigt sein, Schreibfehler in den Ziffern zu vermuthen. Indessen lassen sich schwerlich alle Differenzen auf die eine oder andere Weise erklären und es ist daher ein Verdienst von Erbes, durch seine Aufstellungen eine erneute Untersuchung der Intervallen veranlasst zu haben.

Wir hatten nun oben eine Liste construirt, welche sich aus den Kaisergleichzeitigkeiten der Kirchengeschichte für die römischen Bischöfe bis Eleutherus ergeben hatte. Vergleichen wir dieselbe mit den in Jahren Abrahams ausgedrückten Intervallen der Chronik, so ergiebt sich, wenn wir von den beiden ersten Bischöfen nach Petrus absehen, fast durchgängige Uebereinstimmung.

Kirchengeschichte.	Chronik.
Petrus ann. XXVI	Petrus ann. XXVII
Linus ann. XII	Linus ann. XIII
Anacletus ann. XII	Anacletus ann. VIII
Clemens ann. VIII	Clemens ann. VII
Evarestus ann. VIII	Evarestus ann. VIIII
Alexander ann. XI	Alexander ann. XI
Xystus ann. IX	Xystus ann. X
Telesphorus ann. X	Telesphorus ann. X
Hyginus ann. IIII	Hyginus ann. IIII
Pius ann. XIIII	Pius ann. XIIII
Anicetus ann. XII	Anicetus ann. XII
Soter ann. IX	Soter ann. IX
Eleutherus ann. XII (XIII)	Eleutherus ann. XIII

Bei Clemens und Evarest giebt der Text des Zohrab dieselben Intervallen wie die Kirchengeschichte 8 + 8, da er den Antritt des Evarest erst 2111 Abr. statt 2110 ansetzt. Umgekehrt giebt Hieronymus die Intervallen der Chronik 7 + 9. Da die Gesammtsumme dieselbe (= 16) bleibt, so beruht die Differenz sicher nur auf ungenauer Eintragung. Bei Eleutherus berechnet die Kirchengeschichte nur 12 Jahre (Aurelii XVII — Commodi X) Intervall, ein Jahr weniger als ihre eigne Ziffer und das Intervall der Chronik beträgt; es fragt sich jedoch, ob nicht vielmehr Commodi XI als Schlussjahr der Rechnung überliefert war. Abgesehen von diesem zweifelhaften Falle bleibt in der ganzen Strecke von Clemens bis Eleutherus nur bei Xystus eine Differenz von einem Jahre zurück, indem die Kirchengeschichte hier das Intervall auf 9 Jahre berechnet, während ihre eigne Ziffer in Uebereinstimmung mit dem Intervalle der Chronik

10 Jahre (Ziffer der Chronik und Hippolyts 11 Jahre) beträgt.[1])

Schwerlich sind diese übereinstimmenden Abweichungen von der Ueberlieferung der Ziffern zufällig. Denn es ist doch kaum denkbar, dass überall, wo in der Kirchengeschichte die überlieferten Kaisergleichzeitigkeiten von den Ziffern abweichen, durch ungenaue Eintragung in der Chronik zufällig dieselbe Differenz herausgekommen sein sollte. Soviel ich sehe, lässt diese Uebereinstimmung nur eine einzige Erklärung zu. Die Intervallen der Chronik setzen keine selbständige Ueberlieferung der Ziffern, noch weniger freilich nur nachlässige Berechnung und Eintragung, sondern dieselbe Ueberlieferung der Gleichzeitigkeiten voraus, welche Eusebius in den Intervallen der Kirchengeschichte aus der alten Chronik von 192 erhalten hat. Die ganze Lage im spatium historicum ist in der eusebianischen Chronik verschoben, die Kaisergleichzeitigkeiten differiren von der Kirchengeschichte um 3—5 Jahre, aber die Intervallen selbst sind mit ganz wenigen, noch näher zu erörternden Ausnahmen dieselben geblieben. Nun treffen aber weiter die Abweichungen der Chronik in den Intervallen merkwürdig zusammen mit den Abweichungen derselben in den Ziffern. Ausser bei Xystus, wo die Chronik ann. XI statt ann. X, und Eleutherus wo sie ann. XV statt ann. XIII bietet, weichen ja auch die Ziffern bei Linus (ann. XIIII st. ann. XII) und Anaclet (ann. VIII st. ann. XII) von der Kirchengeschichte ab. Interpretiren wir diese Erscheinung recht, so ergiebt sich, dass die Differenzen der Chronik von der Kirchengeschichte wie in den Intervallen, so auch in den Ziffern, nicht auf einen selbständigen in der Chronik benutzten Katalog mit Namen und Jahren, sondern lediglich auf

1) Zur Vergleichung setze ich noch die Intervallen des Hieronymus her. Petrus 25 J., Linus 11, Cletus 13, Clemens 7, Evarest 9, Alexander 11, Xystus 9, Telesphorus 10, Hyginus 4, Pius 15, Anicetus 11, Soter 9, Eleutherus 15. Auch hier blickt theilweise die ursprüngliche Anordnung der Kirchengeschichte, theilweise die der Chronik noch durch.

verschiedene Verrechnung, respective Bearbeitung ein und derselben Liste zurückweisen. Wir haben — wenigstens was den ersten Theil der Liste, bis zum Antritte Victors betrifft — für beide Werke des Eusebius ganz dieselben Quellen zu statuiren: erstens die alte Chronik mit ihrer Rechnung nach Kaisergleichzeitigkeiten und ihrem Synchronismus der römischen, antiochenischen und alexandrinischen Bischöfe und zweitens einen alten Katalog der Bischöfe von Rom, welcher neben den Namen nur die vollen Jahre, aber keine Gleichzeitigkeiten enthielt.

Wir haben schon gesehen, dass dieser Katalog die 25 Jahre des Petrus von 39 u. Z. bis zur neronischen Verfolgung, 64 u. Z., von da bis zum Tode des Eleutherus 189 u. Z. für 12 Bischöfe 125 Jahre, im Ganzen 150 Jahre verrechnete. Die Anfangsdaten der Liste 'Linus ann. XII Anacletus ann. XII' werden durch die alte Chronik von 192, die Ziffern der Kirchengeschichte und die dem verderbten liberianischen Katalog zu Grunde liegende Urliste bestätigt. Für Xystus waren wahrscheinlich ann. X, für Eleutherus ann. XV verrechnet.

Die Verschiebung der Lage der römischen Bischöfe im spatium historicum der Chronik hat, wie schon Erbes richtig erkannte, ihren Anlass in der Zurückverlegung des Anfangs der Rechnung von 42 auf 39 u. Z., von 2058 Abr. auf 2055 Abr. Aber damit sind die Ungleichmässigkeiten der folgenden Ansätze, welche bald drei, bald vier, bald fünf Jahre von denen der Kirchengeschichte differiren, nicht erklärt. Zunächst hat, was Erbes nicht erkannt hat, die Zurückschiebung des Anfangs vielmehr die Folge gehabt, die Amtszeit des Linus entsprechend zu verlängern. Die alte Chronik hatte Linus 68—79 gesetzt, nach der Rechnung 42—67 für Petrus; der Zifferkatalog beruhte auf der richtigen Rechnung Petrus † 64, also Linus 65—76. Die Chronik des Eusebius hat nun beide Ueberlieferungen dergestalt combinirt, dass zwar das Todesjahr des Petrus auf 67 stehen geblieben ist, die Amtszeit des Linus aber auf 14 Jahre, also von 65 bis 78 erstreckt, das Datum für den Antritt Anaclets auf 79 bestimmt

wird. Dies ergäbe nach Jahren Abrahams die Zeit von 2081—2095. Dass der Antritt des Linus vielmehr 2082 Abr. angesetzt wird, war schon für Harnack und Erbes auffällig, welche beide wenn auch aus ganz verschiedenen Gründen 2081 substituiren. Nach der richtigen Kaiserzeit setzte die alte Chronik den Antritt des Linus Neronis XIIII oder Galbae I (Nero † 9. Juni 68), seinen Tod Titi I (nach dem 23. Juni 79). Nach der eusebianischen Kaisertabelle, welche das Jahr 67 — das vermeintliche Todesjahr des Petrus — mit Neronis XIIII combinirt, ist 68 — 79 = Vespasiani I bis Titi II. Nach dem spatium historicum ist aber die Zeit des Linus = Neronis XII — Titi I, nach richtiger Kaiserzeit Oct. 65/66 — Juli 79/80, d. h. etwa 14 Jahre, nach der eusebianischen Kaisertabelle 65—78, d. h. nur 13 Jahre. Die Differenz von Ziffer und Intervall kommt also lediglich auf das Arrangement der eusebianischen Kaisertabelle, welche die drei kurzen Regierungen des Galba, Otho und Vitellius unterdrückt und das Jahr 68 schon als erstes Jahr Vespasians rechnet. Die Ansätze nach Jahren Abrahams verdunkeln nur den ursprünglichen Thatbestand.

Durch Verlängerung der Amtsjahre des Linus ist die durch Zurückverlegung der Amtsjahre des Petrus entstandene Differenz bis auf ein Jahr wieder ausgeglichen. Der Antritt Anaclets in der Chronik ist auf Titi I gesetzt, also nur ein einziges Jahr früher als das ursprünglich dafür verzeichnete Datum. Um so auffälliger ist nun die neue Differenz bei Anaclet, dem statt 12 Jahre nur 8 Jahre gegeben und ebensoviel in den Intervallen verrechnet werden. In Folge dessen wird Eusebius in der Chronik um 5 Jahre früher fertig als nach der ursprünglichen Rechnung. Das verschiedene Antrittsjahr Anaclets, Titi I statt Titi II, könnte auf verschiedener Berechnung der Kaiserjahre beruhn: Titi II ist nach der Kaisertabelle = 78 u. Z., während ihm im spatium historicum das Jahr 2095 Abr. = 79 u. Z. entspricht. Aber auch so blieben immer noch vier weitere Jahr Differenz zu erklären, die auf der Herabminderung der Ziffer für Anacletus beruhn.

Die Differenz von 5 Jahren zwischen den Kaisergleichzeitigkeiten der Kirchengeschichte und der Chronik mindert sich bei Xystus, dem die Chronik 10 Jahre statt 9 Jahre Intervall berechnet, auf 4 Jahre herab. Bei Eleutherus endlich, wo die Kirchengeschichte nach dem jetzigen Ansatze Aurelii XVII — Commodi X ein Intervall von 12 Jahren, die Chronik Aurelii XIII — Commodi VII ein Intervall von 13 Jahren berechnet, mindert sich die Differenz auf 3 Jahre.

Die Erklärung für die in der Chronik eingetretene Verschiebung würde sehr einfach sein, wenn man auf eine besondere Quelle recurriren könnte, welche dem Anacletus statt 12 Jahren nur 8 Jahre verliehen hätte. Aber weder die alte Chronik, noch der Zifferkatalog kann ann. VIII statt XII geboten haben: letzterer darum nicht, weil mit der Ziffer der Kirchengeschichte auch die des Hieronymus und der liberianischen Urliste übereinstimmen. Auch wäre bei dieser Annahme schwer erklärlich, warum um der abweichenden Ziffer der zweiten Quelle willen die Intervallen geändert wären, während doch sonst in diesem Abschnitte die Intervallen der Chronik unabhängig von diesen Ziffern geordnet sind. Und wenn auch alles Andere, so erklärt sich wenigstens der Umstand nicht, dass ja die Verschiebung gar nicht immer grade vier Jahr beträgt, sondern bald weniger bald wieder mehr.

Blicken wir über die bisher innegehaltene Grenze bis Eleutherus hinaus, so beträgt die Differenz bei Zephyrin volle 6 Jahre, während die Ziffern der folgenden Päpste und jenen entsprechend auch die Intervallen beträchtlich erhöht werden, bis endlich beim Antritte des Anteros und Fabianus beide Listen wieder zusammenkommen. Dass bei den Bischöfen seit Fabianus neue Differenzen beginnen, kann vorläufig auf sich beruhn; auf dieser letzten Strecke des Katalogs herrscht auch in der Kirchengeschichte die ärgste Confusion; grade die Ueberlieferung der Ziffern ist aber hier (wenn man einige Schreibfehler des Armeniers berichtigt) trotz ihrer Fehlerhaftigkeit in beiden Werken des Eusebius die gleiche.

Dagegen dürfen wir uns hier erinnern, dass die Kirchengeschichte noch bis Elagabali I Kaisergleichzeitigkeiten bietet, und auch wo dieselben aufhören, doch bis zum Tode Fabians, den sie richtig unter Decius 250 Märtyrer werden lässt (VI, 39, 1), eine leidlich genaue Chronologie innehält. Nach jenen Kaisergleichzeitigkeiten amtirt nun (nach richtiger Berechnung der Kaiserjahre):

Victor ann. X von Commodi X bis c. Severi IX = 189—201 (12 Jahre Intervall)

Zephyrinus ann. XVIII von c. Severi IX bis Elagabali I 201—218 (17 Jahre Intervall)

Callistus tritt an Elagabali 1 = 218.

Dagegen bietet die Chronik folgende Ansätze:

Victor ann. XII von Commodi VII — Severi VII 186—199, Intervall 13 Jahre (nach Jahren Abrahams 2202—2216 = 14 Jahre)

Zephyrinus ann. XII von Severi VII — Caracallae II = 199—212 (Intervall 13 Jahre)

Callistus ann. IX Caracallae II — Elagabali I = 212—218 (Intervall 6 Jahre, nach Jahren Abrahams 2229—2236 = 7 Jahre).

Während also die Kirchengeschichte den Antritt Callists auf Elagabali I setzt, trifft die Chronik bei demselben Datum erst mit dem Tode Callists ein. Hierauf lässt sich nun eine sehr einfache Erklärung der eingerissenen Verwirrung gründen. Beim Ansatze Callists ist das Datum verwechselt, das Antrittsjahr für das Todesjahr genommen, ähnlich wie bei dem Antiochener Babylas umgekehrt das überlieferte Todesjahr zugleich als Antrittsjahr verrechnet wird. In Folge dessen trifft der Amtsantritt Callists sechs, nach der eignen Rechnung Eusebs sogar sieben Jahre zu früh ein (Caracallae II = 212, aber nach des Eusebius Kaisertabelle 211 = 2229 Abr.). Für Victor und Zephyrin sind statt der 30 Jahre der Kirchengeschichte (188—218) zusammen von Commodi VII — Caracallae II nur 26 Jahre (186—212), ebensoviel nach des Eusebius Kaisertabelle (185—211), nach Jahren Abrahams aber 27 Jahre = 2202—2229 veranschlagt. Der Antritt Victors

Commodi VII ist daher nur noch 3 Jahre früher als in der Kirchengeschichte Commodi X; da aber der ursprüngliche Ansatz vielmehr Commodi XI gewesen zu sein scheint, so bleibt noch immer eine Differenz von 4 Jahren, welche jedenfalls von Eleutherus aufwärts wieder zum Vorschein kommt, und in Folge des um ein Jahr kürzeren Intervalls der Kirchengeschichte bei Xystus wieder auf 5 Jahre steigt (Trajani XVII fünf Jahre früher als Adriani III). Indem nun einerseits von Petrus bis Anacletus vorwärts, andrerseits von Callistus resp. Victor rückwärts gerechnet, der Antritt Anaclets aber statt Titi II auf Titi I angesetzt ist, bleiben grade vier Jahre übrig, um welche Eusebius mit Anacletus zu früh fertig wird, daher werden statt 12 nur 8 Jahre Intervallen berechnet, und ebenso wird die Ziffer von 12 auf 8 Jahre herabgemindert.

Mit demselben Fehler bei Callistus wird nun auch die Veränderung der Ziffer bei Zephyrinus zusammenhängen. Derselbe erhält statt ann. XVIII nur ann. XII, also genau soviel Jahre weniger, als Callistus zu früh angesetzt ist. Die Ziffer Victor ann. XII scheint überliefert gewesen zu sein, zwar nicht in dem Zifferkatalog, aber in den bis Elagabali I fortgesetzten Gleichzeitigkeiten der Chronik. Diese Ziffer scheint ursprünglich der Ziffer XIII für Eleutherus zu correspondiren, während Victor ann. X ursprünglich den Ansatz Eleutherus ann. XV zur Voraussetzung hat. Das angebliche Intervall von 14 Jahren für Victor (2202—2216 Abr.) schwindet nach des Eusebius wirklicher Rechnung, welche von 2208 bis 2209 Abr. zwei Kaiserjahre unterdrückt, und das Jahr 192 u. Z. gleichzeitig als Commodi XIII und Severi I verrechnet, genau auf 12 Jahre zusammen: nach richtigen Kaiserjahren würde das Intervall (186—199) dreizehn Jahre betragen. Dabei verdient noch Beachtung, dass der Ansatz Victor † Severi VII = 198 oder 199 wahrscheinlich das richtige Datum ist (Chronologie S. 171 ff.), während die Kirchengeschichte bis c. Severi IX = 200 (201 nach richtiger Rechnung) seine Amtszeit zu weit ausdehnt und da-

her im Intervall für Zephyrinus 17 statt 18 Jahre, also ein Jahr weniger verrechnet.

Bleiben noch zu erklären die anni VIIII für Callistus statt anni V, wie sämmtliche übrige Kataloge angeben. Ein Schreibfehler wie Hort wollte (ἔτη Θ statt ἔτη Є) liegt trotz der Leichtigkeit der Correctur im Griechischen schwerlich vor, denn die Höhe der Ziffer ist erforderlich, um die Gesammtsumme herauszubringen. Nun beträgt die Summe der Ziffern für Victor, Zephyrinus und Callistus zusammen nach der Kirchengeschichte (und Hieronymus) 10 + 18 + 5 = 33 Jahre, nach dem Liberianus 9 + 19 + 5 = 33, also genau ebensoviel; und beinahe ebensoviel machen die Intervallen von Commodi VII bei Elagabali I aus = 32 Jahre. Die 9 Jahre für Callistus ergeben sich also einfach als der Rest, welcher nach Abzug der für Victor und Zephyrinus berechneten 12 + 12 = 24 Jahre von der Gesammtsumme = 33 Jahr übrig bleibt. So werden also die am Anfange der Rechnung dem Anaclet entzogenen 4 Jahre am Schlusse dem Callistus (5 + 4 = 9) wieder zugelegt. Die Gesammtsumme der Ziffern von Anacletus bis mit Callist beträgt jetzt 143, nur 1 Jahr weniger als in der Kirchengeschichte.

Aber hiermit ist der Fehler nur nach rückwärts, nicht nach vorwärts verdeckt. Von Elagabali I bis Gordiani I, wo Chronik und Kirchengeschichte wieder zusammentreffen, 218—238 nach richtiger Zeitrechnung (217—237 nach der Kaisertabelle, 2236—2256 Abr.), sind 20 Jahre, welche von der Kirchengeschichte auf die drei Episkopate von Callistus, Urban und Pontianus vertheilt werden. Die Chronik lässt nun aber den Callistus Elagabali I ja bereits sterben; sie muss daher die Pontificate seiner beiden Nachfolger entsprechend erhöhen, indem dem Urban die Zeit von Elagabali I — Alexandri VII (2236—2246 Abr.), dem Pontianus die Zeit von Alexandri VII — Gordiani I (2246—2256 Abr.) zugewiesen wird. Die Summe der Ziffern stimmt nicht ganz überein. Die Kirchengeschichte giebt 5 + 8 + 6 = 19 Jahre, ein Jahr weniger als das Intervall beträgt: in der Chronik ist die

Ziffer für Urban ausgefallen, für Pontianus sind 9 Jahre verzeichnet; nach der Summe der Intervallen von Petrus bis Urban = 191 Jahre müssen auch für Urban 9 Jahre gerechnet gewesen sein (Chronologie S. 15); doch steht die Ziffer nicht unbedingt sicher.

Wie kommts nun aber, dass bei Gordiani I = 238 (2256 Abr.) die Chronik und die Kirchengeschichte wieder zusammentreffen? Schon in der Chronologie (S. 10) habe ich hier ein festes Datum vermuthet. Das Datum ist nicht ganz richtig; denn nach der hier gewiss zuverlässigen liberianischen Chronik hat Pontianus vielmehr schon am 28. Sept. 235 seine Würde in der Verbannung auf Sardinien niedergelegt. Auch wenn Gordiani I als Antrittsjahr des Fabianus überliefert war, ist dies noch um etwa 2 Jahre von der Wahrheit entfernt; denn Anteros † 3. Januar 236, Fabianus aber ist im Februar desselben Jahres Bischof geworden.

Ich will sagen, was ich vermuthe. Das Datum Gordiani I erklärt sich nicht als geschichtliche Ueberlieferung, aber als ein Ergebniss schematischer Rechnung. Von 39 inclusive — 238 sind grade 200 Jahre. Von 39 bis 188 = Commodi X nach der Kaisertabelle sind 150, von da bis 238 = Gordiani I weitere 50 Jahre. Wie wenn der alte Zifferkatalog, der wirklich mit dem Jahre 39 begann und bis zum Antritte Victors 150 Jahre verrechnete, dem Eusebius in einer Fortsetzung bis zum Amtsantritte des Anteros oder Fabianus vorgelegen hat? Die Ausgleichung dieses 200 Jahre umfassenden Katalogs mit den bis Elagabali I fortgesetzten Gleichzeitigkeiten der alten Chronik und ausserdem die bei Callistus begangene Verwechselung zwischen Antritts- und Todesjahr genügt, um alle von der Kirchengeschichte abweichenden Ansätze der Chronik zu erklären. Es erklärt sich so, um nochmals kurz zu recapituliren, der Ansatz des Petrus 39 st. 42 u. Z. und doch die Verlegung seines Todesjahres auf 67 statt 64; ferner der Ansatz des Linus 65 oder 66 und die ihm abweichend von H. E. beigelegten 14 Jahre; ebenso die

Herabminderung Anaclets von 12 auf 8 Jahre; desgleichen die Differenz in der Verrechnung Victors (10 oder 12) und des Eleutherus (15 oder 13 Jahre); ferner die falschen Ziffern für Zephyrinus (ann. XII st. XVIII), Callistus (ann. VIIII st. V) und Pontianus (VIIII st. VI), sowie die für Urban und Pontianus angesetzten Intervallen von je 10 Jahren. Es erklärt sich endlich, wie es kommt, dass die Kirchengeschichte noch mit dem Tode Fabians richtig in der Verfolgung des Decius 250 u. Z. eintrifft — bis hierher ist also noch richtig weitergerechnet —, während von da ab die ärgste Verwirrung beginnt, und zwar ebensowohl in der Kirchengeschichte als in der Chronik.

Hiernach bleibt es dabei, dass Eusebius wenigstens für den ersten Theil seiner Papstliste, bis Callistus beziehungsweise bis Fabianus, nur zwei Quellen und zwar dieselben zwei Quellen in beiden Geschichtswerken benutzt hat: die alte Chronik vom Jahre 192 in der Fortsetzung bis 218, und den alten, ursprünglich ebenfalls aus Victors Zeit stammenden Ziffernkatalog in einer Fortsetzung bis Fabianus. Die erste Quelle haben wir bereits hinlänglich kennen gelernt: sie enthielt die nach Kaiserjahren geordneten Synchronismen der Bischöfe der drei christlichen Hauptstädte Antiochien, Alexandrien und Rom. Die zweite Quelle, deren Ziffern am Treuesten in der Kirchengeschichte enthalten sind, ist keine andere als die auch der Chronik von 235 oder deren Fortsetzung unter Stephanus zu Grunde liegende römische Urliste, nur noch frei von den Verderbnissen, welche schon der Chronist von 235 oder der Bearbeiter von 253 verschuldet hat.

Je werthvoller hiernach die Ueberlieferungen des Eusebius für die Herstellung der ältesten Listen bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts sich erweisen, desto auffallender sind die Verderbnisse, welche die letzte Strecke seiner Liste, von Fabianus bis Gajus betroffen haben. Grade hier sind wir durch den liberianischen Katalog und zahlreiche zeit-

genössische Nachrichten in den Stand gesetzt, die wirkliche Succession der Bischöfe aufs Jahr, ja öfters auf den Tag genau festzustellen. Und grade hier begegnen uns übereinstimmend in Kirchengeschichte und Chronik so arge Irrthümer, wie die 11 Jahre statt 11 Monate für Xystus II, die 2 oder 10 (oder 8) Monate statt 8 Jahre für Eutychianus, die 15 statt 12 Jahre für Gajus. Von den der Chronik eigenthümlichen Fehlern (Dionysius 12 J. statt 9 J., Felix 19 J. st. 5 Jahre) und der hier in den Intervallen besonders bei Fabianus und Xystus II angerichteten Verwirrung braucht dabei noch gar nicht die Rede zu sein.

Woher erklären sich nun diese Verderbnisse? Harnack und Erbes sind auch hier bereit, uns durch den Aufweis eines künstlichen Schematismus, der bei der Anordnung der späteren Bischöfe gewaltet habe, aus der Verlegenheit zu helfen. Der Schematismus, welchen Harnack entdeckt hat, ist noch ziemlich einfach: während die älteren Bischöfe von Rom und Antiochien je eine „Olympiade" auseinander waren, soll für die späteren das Schema gelten, dass je ein Antiochener je um 1 Jahr früher angesetzt sei als der entsprechende Römer. Dieses Schema soll im Unterschiede von dem vorigen das dem Eusebius eigenthümlich angehörige sein (S. 23).

Es hat sich indessen bereits die Undurchführbarkeit dieses zweiten „Schema" vorläufig gezeigt. Das Räthsel aber, welches die in der Kirchengeschichte so stark von der Chronik abweichenden Ansätze der Antiochener grade für die letzte Partie des Kataloges aufgeben, hat Harnack nicht gelöst. Eusebius soll im Bewusstsein der Künstlichkeit der früheren Anordnung die in der Chronik gegebenen Ansätze in der Kirchengeschichte sämmtlich verlassen haben. Und doch zeigt Harnack selbst, dass auf die neuen Ansätze erst recht kein Verlass ist. Die Kaisergleichzeitigkeiten der Kirchengeschichte für die späteren Antiochener stiften nur Verwirrung und erklären sich wohl lediglich daraus, dass Eusebius die für die Römer

und Antiochener in der alten Chronik vorgefundenen Gleichzeitigkeiten auf eigne Hand, aber mit sehr unglücklichem Erfolge fortgesetzt hat. Dagegen sind die Ansätze der Chronik grade für die Antiochener durchaus nicht so rasch als ungenau zu verwerfen, und was die Kirchengeschichte betrifft, so bieten wenigstens die zahlreichen anderweiten, mit den erträumten Gleichzeitigkeiten übel genug zusammenstimmenden historischen Notizen die Mittel an die Hand, mit ziemlicher Sicherheit die ursprüngliche antiochenische Liste zu reconstruiren.

Doch dies wird aus dem weiteren Verlaufe der Untersuchung von selbst erhellen. Zunächst haben wir uns noch mit Erbes auseinanderzusetzen, der auch für den letzten Theil der Verzeichnisse die Römer mit den Antiochenern und Alexandrinern fortlaufend verglichen hat, und sich anheischig macht, sämmtliche Ansätze aus dem künstlichen Schematismus zu erklären, den Eusebius in einer zweiten antiochenischen und der bereits erwähnten alexandrinischen Quelle vorgefunden haben soll. Freilich überbieten die für diesen Theil der Listen versuchten Constructionen von Erbes an Künstlichkeit alles bisher Dagewesene. Sie sind überdies so verwickelt, dass es schon schwer hält, sie auch nur überall richtig zu verstehen, geschweige denn sich in der Kürze mit ihnen auseinanderzusetzen.

Verhältnissmässig einfach ist noch seine Kritik des zweiten Theils der antiochenischen Liste in der ersten Abhandlung (Jahrb. 1879 S. 475 ff.). Zunächst soll nicht Eusebius selbst, sondern seine „zweite antiochenische Quelle" die Synchronismen der Römer und Antiochener für die Zeit von Asklepiades bis Tyrannus = Zephyrinus bis Marcellinus geordnet haben. Dass die Antiochener, wie Erbes unbesehn von Harnack hinübernimmt, durchgängig je 1 Jahr früher als die Römer angesetzt sind, sei allerdings des Eusebius eigenes Werk. Die Quelle habe auch hier lauter Gleichzeitigkeiten geboten; Eusebius aber habe den Antritt Victors, welchen die Quelle 185 u.

Z. ansetzte, um ihn mit der eigenen Rechnung in Einklang zu setzen, auf 186 geschoben, und hieraus soll sich das Intervall von je einem Jahre erklären (1879, S. 480).

Es ist nun schon an sich eine sehr bedenkliche Annahme, dass eine zweite Quelle ganz ebenso wie die alte Chronik von 192 die römischen Bischöfe mit den antiochenischen gleichzeitig angesetzt, aber durchweg etwa fünf Jahre später verzeichnet haben soll als jene Chronik. Der Ansatz Victor = 185 u. Z. (d. h. 2201 Abr. nach der Rechnung von Erbes) würde nämlich von dem Ansatze der ersten Quelle (Erbes S. 469) = 190 u. Z. um 5 Jahre abweichen, also als Antrittsjahr des Petrus 38 u. Z. voraussetzen. Nun zeigt ja aber grade die Kirchengeschichte des Eusebius, welches Gewicht der Kirchenvater auf solche Gleichzeitigkeiten legt. Und er sollte sie zum zweiten Male, nach der entgegengesetzten Richtung hin, verwischt haben? Ferner: während die Gleichzeitigkeiten in dem ersten Theile der Liste (bis Victors Antritt) grade dann hervortreten, wenn man die römischen Ansätze der Kirchengeschichte zu Grunde legt, so wird das von Harnack und Erbes für den zweiten Theil statuirte Schema durch Zurückgehn auf die Kirchengeschichte völlig zerstört. Endlich aber, wie schon oben bemerkt werden musste — auch für die Chronik ist das Schema undurchführbar. Es trifft in Wahrheit nur in vier von elf Fällen (Asklepiades und Callistus, Zebinus und Pontianus, Fabius und Sixtus, Paulus und Dionysius) zu, während es in vier andern Fällen (Philetus und Urban, Babylas und Stephanus, Demetrius und Dionysius, Domnus und Felix) nicht stimmt, in drei Fällen aber (Timäus und Eutychianus, Cyrillus und Gajus, Tyrannus und Marcellinus) bei dem Abbrechen der antiochenischen Liste in der armenischen Chronik uncontrolirbar bleibt. Ich stelle im Folgenden die überlieferten Ansätze zusammen.

Römische Bischöfe.	Chronik.	Kirchengeschichte.	Antiochenische Bischöfe.	
Victor ann. XII (X)	186 (2202)	189 (188)		
Zephyrinus ann. XII (XVIII)	198 (2216)	201 (200)	Asklepiades Caracall. I	210 (2228)
Callistus ann. VIIII (V)	211 (2229)	218 (217)	Philetus Caracallae VI	215 (2233)
Urbanus ann. VIII	218 (2236)	222		
Pontianus ann. VIIII (VI)	228 (2246)	231	Zebinus Alexandri VI	227 (2245)
Anteros m. I	238 (2256)	238 (237)		
Fabianus ann, XIII	238 (2256)	238		
Cornelius ann. III	246 (2264)	250		
Lucius m. II (VIII)	250 (2268)	253	Babylas Gallo I	252 (2270)
Stephanus ann. II	250 (2268)	253	Fabius Gallo I	252 (2270)
Sixtus ann. XI	253 (2271)	256	Demetrianus Gallieno I	254 (2272)
Dionysius ann. XII (IX)	261 (2279)	267	Paulus Gallieno VII	260 (2273)
Felix ann. XIX (V)	271 (2289)	276	Domnus Gallieno XII	265 (2283)
Eutychianus m. II (VIII)	278 (2296)	281	Timaeus	
Gajus ann. XV	278 (2296)	281	Cyrillus	
Marcellinus	298 (2311)	296	Tyrannus	

Eusebius hat von dem Antritte des Callistus an für die römischen Bischöfe keine Kaisergleichzeitigkeiten überliefert gefunden, abgesehen von der Notiz, dass Fabius in der Verfolgung des Decius Märtyrer geworden sei. Alle Ansätze für die späteren Bischöfe sind falsch. Die Chronik hat schon in dem Abschnitte von Victor bis Pontianus das Richtige verfehlt. Haben wir nun oben die Ursache dieser letzteren Abweichungen richtig nachgewiesen, so folgt, dass sie ganz ausschliesslich auf des Eusebius eigene Rechnung kommen, dass man also um die von ihm vorgefundene Ueberlieferung zu gewinnen, für den bezeichne-

ten Abschnitt einfach den Text der Kirchengeschichte herstellen muss. Nach diesem passt das vermeintliche Schema aber in keinem einzigen der vier überhaupt in Betracht kommenden Fälle.

Ungleich verwickelter sind die Ausführungen von Erbes in der zweiten Abhandlung (Jahrb. 1879 S. 633. 641 ff.). Hier wird eine Quelle statuirt, welche sowohl die antiochenischen als die alexandrinischen Bischöfe enthalten habe. Dieselbe soll verwandten Ursprungs sein mit der zweiten alexandrinischen Quelle, deren schon oben gedacht wurde. Die zweite alexandrinische Quelle habe folgende Gleichzeitigkeiten geboten: Victor = Demetrius 190. Heraclas = Pontianus 232. Dionysius = Cornelius 247. Maximus = Felix 264. Theonas 284 = Gajus 17. Dec. 283. In dieser Quelle müssten also Pontianus und Cornelius je ein Jahr später angesetzt gewesen sein als jetzt in der Chronik des Eusebius. Die „verwandte Quelle," welche auch die Antiochener enthielt, setze ebenfalls den Ansatz Cornelius 247 (= Dionysius Alex.) voraus. Nach derselben sei aber weiter Sixtus = Babylas von Antiochien 252, Dionysius = Demetrianus = 254, Felix = Domnus 265, Eutychianus = Timaeus 270 u. Z. gesetzt gewesen. In dieser Liste gehe nur der „excommunicirte Ketzer" Paul von Samosata von Rechtswegen leer aus; Felix sei wirklich, wie H. E. VII, 30 fordere, der Zeitgenosse des Domnus; der Anfang des Gajus (278) treffe in das bei Eusebius angesetzte Jahr, und alle Zahlen seien durchaus in Ordnung, nur durchgehends 5 Jahre zu früh. Freilich stimmt von den Ansätzen dieser angeblichen Quelle ausser bei Gajus, bei welchem wieder die „zweite alexandrinische Quelle" um 5 Jahre abweicht, kein einziger mit den eigenen Ansätzen des Eusebius. Aber Erbes weiss Rath. Der Anfang des Cornelius in der Chronik = 246 (2264) wird ohne Weiteres dem Ansatze des Dionysius gleichgesetzt (die Verschiebung wäre also wieder in umgekehrter Richtung als bei der Bearbeitung der oben besprochenen „antiochenischen Quelle" erfolgt, nach welcher der Anfang des Cornelius umgekehrt von 246 ohne Weiteres auf

245 geschoben werden müsste). Ebenso wird vorher (in der „zweiten alexandrinischen Quelle") Pontianus von 228 auf 232, Victor von 186 auf 190 heruntergeschoben. Von den Nachfolgern des Cornelius wird Sixtus von 253 auf 252, Dionysius von 261 auf 254, Felix von 271 auf 264 und 265, Eutychianus von 278 auf 270 verlegt. So gewinnt Erbes eine Liste, die aus der des Eusebius und des Liberianus combinirt ist. Dieselbe würde (von Pontianus an) vollständig also lauten: Pontianus ann. V 232 bis 237. Anteros 237. Fabianus ann. XIII (VIII) 237—247. Cornelius ann. III 247—250. Lucius (8 M.) 250. Stephanus ann. II 250—252. Sixtus ann. II 252—254. Dionysius ann. XII (XI) 254—265. Felix ann. V 265—270. Eutychianus ann. VIII 270—278. Gajus (ann. XV) 278. Die Entstehung dieser Liste wird dadurch erklärt, dass Cornelius drei Jahre zu früh geschoben sei, und diese Verfrühung soll wieder auf der Unterdrückung von drei Jahren bei Fabianus beruhn, und mit der von Gutschmid nachgewiesenen Unterdrückung von 3 Jahren in der Kaiserliste zusammenhängen. Aber was die letztere betrifft, so behauptet Gutschmid erstens grade umgekehrt, dass drei Jahre (von denen das dritte zwischen Diocletian und Constantin wieder getilgt sei) eingeschoben worden seien, um von julianischen Schaltperioden zu nach der ägyptischen Oktaëteris arrangirten Jahren überzugehn; zweitens setzt er diese Aenderung auf des Eusebius eigne Rechnung, wie sich bei seiner Voraussetzung von selbst versteht, während Erbes sie vielmehr der „alexandrinischen Quelle" zuschreibt. Aber mit dem Allen noch nicht genug. Die drei Jahre von 247—250 sind ja nach der Darstellung von Erbes gar nicht unterdrückt, sondern einfach dem Cornelius zugewiesen. Indem Erbes ferner die „unterdrückten" drei Jahre zu den 2 Jahren addirt, um welche Eusebius den Tod des Pontianus zu spät setze (237 statt 235), will er damit die Herabdrückung des Intervalls bei Fabianus von 13 auf 8 Jahre erklärt haben. Aber er vergisst, dass ja nach seiner eigenen anderweiten Angabe die „alexandrinische Quelle" den Pontianus nicht von 228

bis 237, mit der Chronik des Eusebius, angesetzt hat, sondern bereits 232 antreten lässt, um die Gleichzeitigkeit mit Heraklas herauszubekommen.

Indessen kommt Erbes auch mit diesen beiden Quellen, der alexandrinischen und der alexandrinisch-antiochenischen, also wenn wir die oben besprochenen antiochenische hinzunehmen, mit drei Quellen für den Abschnitt von Victor bis Gajus nicht aus. Er lässt viertens an der alexandrinisch-antiochenischen Textgestalt einen Ueberarbeiter herumbessern. Derselbe habe zunächst den Dionysius von 254 wieder auf 260 gerückt (261 bei Eusebius selbst), um die geschichtliche Amtszeit dieses Bischofs (259—269) wieder zu erreichen. Die zwischen 254—260 entstandene Lücke sei dem Sixtus II überwiesen worden, der also ein Intervall von 8 Jahren erhielt (die 11 Jahre bei Eus. könnten durch Verwechslung mit Sixtus I entstanden sein). Auf der andern Seite sei, da Dionysius nun die Zeit von 260 bis 270 erhielt, Felix von 265 (264)—270 auf 270—275, oder vielmehr, da er „mit dem neuen Zeitgenossen" auch dessen Intervall von 8 Jahren erhalten habe, auf 270—277 verlegt worden (weiter unten wird der Intervall richtiger auf 7 Jahre, 271—277, angesetzt). Aber warum wurden nur Dionysius, Felix und der nunmehr ganz um seine Jahre gebrachte Eutychianus von der Aenderung betroffen, während Gajus 278 an seiner Stelle blieb? Antwort: weil das ursprüngliche Schema mit Eutychianus aufhörte, dieser dort nur erst 2 (oder 10) Monate erhielt. Eben diese dem Eutychianus belassenen 2 (10) Monate sollen nun schliesslich auch erklären, warum die „alexandrinische Quelle" den Gajus nicht auf 278, sondern richtig auf 283 (284) gesetzt habe. Dieselbe habe nämlich dem Felix die ganze Zeit von 264—283, also volle 19 Jahre gegeben, eine Zahl, die in der Chronik Eusebs merkwürdig noch bewahrt sei neben einem Intervall von 7 Jahren (271—277)[1]. Alle diese, zum Theil so sonderbaren Va-

1) Sogar die Differenzen von Chronik und Kirchengeschichte in

rianten soll aber Eusebius noch getreulich bewahrt haben, indem er je die eine Lesart in der Ziffer, die andere im Intervall ausgedrückt habe.

Es wird abzuwarten sein, ob irgend Jemand diese Erbes'schen Constructionen mit dem Verfasser für „natürlich und ungezwungen" erklären wird. Mir scheinen sie ebenso gekünstelt, wie willkürlich zu sein, so willkürlich, dass man kaum noch eine eingehende Widerlegung erwarten wird. Je nach Bedürfniss wird hier verschoben, dort wieder mit der Verschiebung eingehalten, hier eine, dort zwei, ja drei concurrirende Zeitbestimmungen postulirt, aus denen dann schliesslich die jedesmal gewünschte ausgewählt wird. Abgesehen von dem bereits oben Bemerkten sei nur noch auf die Willkürlichkeit aufmerksam gemacht, mit welcher z. B. Pontianus nach der einen „Quelle" auf 232, nach der andern, die mit jener gleichen Ursprungs sei, auf 228, Felix nach der einen auf 264, nach der andern auf 265 gesetzt wird. Noch excessiver ist die Gewaltsamkeit, mit welcher Erbes dem Eutychianus seine 8 Jahre bis auf einen Rest von 2 Monaten subtrahirt, dieses Minimum wieder aus einer alten Quelle ableitet, zu deren Abfassungszeit Eutychianus grade erst 2 Monate amtirt habe und darnach schliesslich wieder in einer anderweiten Quelle auf ein „Maximum" von 10 Monaten ausgedehnt werden lässt.

Gegenüber diesen, jeder sichern Grundlage entbehrenden Constructionen halte ich einfach meine schon in der Chronologie S. 18 gemachte Beobachtung aufrecht, welche wenigstens die Abweichungen der Ziffern des Eusebius von der echten Chronologie vollgenügend erklärt. Weder die (zweite) antiochenische, noch die (zweite) alexandrinische, noch die dieser stammverwandte alexandrinisch-antiochenische Quelle, noch die theilweise Ueberarbeitung der letzteren haben jemals existirt. Eusebius hatte eine Liste vor sich, welche mit unserer liberianischen wesentlich iden-

---

den für Lucius und Eutychianus verrechneten Monaten, will Erbes aus zwei verschiedenen Quellen ableiten.

tisch, nicht bloss volle Jahre, sondern Jahre, Monate und Tage erhielt. Beim Abschreiben aber widerfuhr es ihm, dass er die Ziffern für die Jahre und für die Monate zu wiederholten Malen verwechselte. Ich wiederhole der Uebersicht halber die in der Chronologie gegebene Tabelle.

Eusebius.	Liberianus.
Pontianus ann. VI	Pontianus ann. V m. II d. VII
Anteros m. I	Anteros m. I d. X
Fabianus ann. XIII	Fabianus ann. XIIII m. I d. X
Cornelius ann. III	Cornelius ann. II m. III d. X.
Lucius m. VIII	Lucius ann. III m. VIII d. X
Stephanus ann. II	Stephanus ann. IIII m. II d. XXI
Xystus ann. XI	Xystus ann. II m. XI d. VI
Dionysius ann. VIIII	Dionysius a. VIII m. II d. XII
Felix ann. V	Felix ann. V m. XI d. XXV
Eutychianus c. m. X (Hieron. m. VIII)	Eutychianus a. VIII m. XI d. III
Gajus ann. XV	Gajus ann. XII m. IIII d. VII

Erbes bestreitet (S. 640. 646) die von mir gegebene Erklärung, indem er eine Reihe Schwierigkeiten geltend macht, von denen sie gedrückt werden soll. Dieselben beruhn aber zum einen Theile auf missverständlicher Auffassung meiner Ansicht, zum andern Theile wollen sie nichts besagen. Er verlangt, dass meine Erklärung zugleich alle Varianten der Chronik in Ziffern und Intervallen erklären solle, während ich ausdrücklich zunächst nur den Text der Kirchengeschichte erklären wollte. Ausserdem übersieht er einmal, dass nach meiner Annahme auf beiden Seiten Verderbnisse vorliegen, nicht bloss bei Eusebius, sondern auch in unsrer liberianischen Liste, zum andern, dass ich nicht von einer durchgängigen Verschiebung, sondern von wiederholten Verwechslungen der Ziffern gesprochen habe. Die von Eusebius benutzte Liste hat bei Dionysius richtig ann. VIIII, und ebenso bei Lucius nicht ann. III m. VIII, sondern nur m. VIII gelesen; denn die drei Jahre, welche der Liberianus dem Lucius leiht, erklären sich lediglich aus dessen irrthüm-

licher Berechnung. Bei Stephanus hat die gemeinsame Urliste richtig ann. III geboten; ann. II (Eus.) und ann. IIII (Lib.) sind daraus verderbt.[1]) Der Ansatz des Cornelius ann. III könnte vielleicht nicht auf Verwechslung der Jahre und Monate, sondern auf Einrechnung der einjährigen Sedisvacanz nach dem Tode des Fabius beruhn. Man könnte auch, da Hieronymus sowohl bei Cornelius als bei Stephanus die richtigen Ziffern hat, bei Eusebius beidemale einfache Schreibfehler vermuthen. Letzterer Annahme steht jedoch entgegen, dass dieselben fehlerhaften Ziffern Cornelius ann. III, Stephanus ann. II sich ebensowohl in der Kirchengeschichte, wie in der Chronik finden. Jedenfalls bleibt es dabei, dass Eusebius eine Liste mit Jahren und Monaten vorgefunden hat, die unserm Liberianus verwandt, aber theilweise correcter als dieser war, und dass die Ziffer ann. XI für Xystus II sich lediglich durch Verwechslung der Monate und Jahre erklärt. Erbes selbst muss diese Möglichkeit schliesslich offen lassen. Nun soll meine Erklärung freilich bei Lucius und Eutychianus nicht passen, weil hier nur die Kirchengeschichte, nicht die Chronik dieselbe Ziffer enthalte. Aber bei Lucius ist m. VIII gewiss die überlieferte Ziffer; die 2 Monate der Chronik beruhen auf einfachem Schreibfehler (μῆνας Β st. μῆνας Η). Aehnlich wird sichs bei Eutychianus verhalten. Ich glaube jetzt, dass hier Hieronymus die richtige Ziffer mens. VIII gegenüber der Chronik und der Kirchengeschichte erhalten hat. Die 8 Monate aber sind aus den 8 Jahren verderbt, die dem Eutychianus zukommen. Die beiden Differenzen in den Monaten bei Lucius und Eutychianus auf zwei verschiedene Quellen zurückzuführen, von denen die eine in der Chronik, die andere in der

---

1) Nach Erbes wären die ann. III des Lucius im Liberianus absichtliche Correctur um die drei Jahre, um welche Cornelius in der alexandrinischen Quelle zu früh gesetzt war, wieder einzubringen. Aber Philocalus hat ja den Lucius ganz richtig auf 251 gesetzt. Nach Erbes müssten, um die fehlenden drei Jahre bei Eusebius wieder einzubringen, im Liberianus drei Jahre zugesetzt sein! Diesen „Sachverhalt“ habe ich freilich nicht „ahnen“ können.

Kirchengeschichte erhalten sein soll, ist eine viel zu künstliche Annahme. Die 15 Jahre des Gajus statt ann. XII mögen nun auf künstlicher Verrechnung oder auf einem Schreibfehler in der von Eusebius benutzten Liste beruhen: auch hier braucht man keine besondere Quelle zu statuiren, um die Verderbniss der Ziffer zu erklären.

Die Ziffern des Hieronymus stimmen mit den drei bereits besprochenen Ausnahmen, bei Cornelius, Stephanus und Eutychianus, mit den Ziffern der Kirchengeschichte überein: und hier hat Hieronymus überall, bei Eutychianus wenigstens relativ, das Ursprüngliche bewahrt. Aber auch die Ziffern der Chronik stimmen von Cornelius an überein: denn bei Dionysius und Felix liegen sicher nur Schreibfehler vor, die auf griechischem Boden erwachsen sind, bei jenem ἔτη IB statt ἔτη Θ, bei diesem ἔτη IΘ st. ἔτη Є. Bei Dionysius liest ebenso wie die Kirchengeschichte und Hieronymus auch der Codex des Nerses 9 Jahre; und dass auch bei Felix von keiner ursprünglichen Tradition, welche 19 Jahre bot, die Rede sein kann, zeigt eine Vergleichung der Gesammtsumme der Intervallen mit der Gesammtsumme der Ziffern.

Bis hierher bedarf es für die Daten des Eusebius keiner anderweiten Quellen als einer einfachen Papstliste mit Jahren, Monaten und Tagen, die auf guter Ueberlieferung ruht, aber handschriftlich einige Male verderbt ist.

Bleiben nur noch die Intervallen von Fabianus bis Gajus, welche in der Chronik allerdings sonderbar von den überlieferten Ziffern differiren. Um diese Differenzen aber richtig zu beurtheilen, ist von vornherein festzuhalten, dass die Intervallen der Chronik in diesem Theile der Liste nicht wie im ersten Theile (bis Victor) mit den Intervallen der Kirchengeschichte übereinstimmen. Ebenso wenig stimmen sie mit den Intervallen des Hieronymus überein. Es ist also schon an sich höchst unwahrscheinlich, dass diese Intervallen „Varianten“ einer andern, dem Eusebius überlieferten Liste sein sollen, ganz abgesehen davon, dass eine solche Annahme sich uns auch bei dem

ersten Stücke der Liste nicht bestätigt hat. Dagegen ergab sich uns für die mittlere Strecke von Victor bis Pontianus eine grosse Wahrscheinlichkeit für die Annahme, dass die von den Ziffern abweichenden Intervallen lediglich auf des Eusebius eigene Rechnung kommen. Gesetzt aber auch, wir könnten für das letzte Stück das Räthsel nicht lösen, so lässt sich wenigstens der negative Beweis führen, dass die alexandrinischen und antiochenischen Synchronismen an jenen Abweichungen unschuldig sind. Denn diese beruhn, wie sich noch zeigen wird, für den Rest der Liste (von Demetrius, resp. Serapion an) überhaupt auf keinem künstlichen Schematismus.[1])

Am Schnellsten ist mit den Alexandrinern aufs Reine zu kommen. Eusebius giebt hier sowohl Amtsjahre als Kaisergleichzeitigkeiten. Erstere stimmen in Chronik und Kirchengeschichte genau überein; letztere differiren um je ein Jahr.

Kirchengeschichte.	Chronik.
Demetrius ann. XLIII = Commodi X 189 u. Z.	Demetrius ann. XLIII = Commodi XI 190 u. Z. = 2206 Abr.
Heraclas ann. XVI bald nach Alexandri X 231 u. Z.	Heraclas a. XVI = Alexandri XI 232 u. Z. = 2250
Dionysius ann. XVII = Philippi III 246 u. Z.	Dionysius [ann. XVII] = Philippi IV 247 u. Z. = 2265
Maximus ann. XVIII = Gallieni XII 265 u. Z.	Maximus ann. XVIII = Gallieni XI 264 u. Z. = 2282
Theonas ann. XIX [283—302]	Theonas ann. XIX = Caro I 284 u. Z. = 2302
Petrus ann. XII Märtyrer im 9. Jahre d. Diocletian. Verfolgung (313).	[Petrus Dioclet. XIX]

1) Nebenbei bemerkt wäre es doch mindestens höchst auffällig, dass für die Zeit bis 190 die alexandrinischen und antiochenischen Bischöfe an dem Faden der römischen Succession angereiht sind, während für die Folgezeit nach den Annahmen von Erbes das umgekehrte Verhältniss stattfinden müsste.

Die Kaiserjahre der Chronik stehen bei Demetrius, Heraklas, Dionysius ein Jahr tiefer als in der Kirchengeschichte; bei Maximus umgekehrt ein Jahr höher. Jedenfalls liegt beidemale dieselbe Ueberlieferung zu Grunde; doch zeigt das Schwanken in den Kaisergleichzeitigkeiten, dass diese schwerlich direct überliefert waren, womit der Umstand stimmt, dass auch im zweiten Theile des Katalogs die Alexandriner nicht bei den Kaiserjahren, sondern constant bei den Jahren Abrahams eingetragen sind. Die Umrechnung in Jahre u. Z. hat also nicht nach der Kaisertabelle, sondern direct aus Jahren Abrahams nach der bekannten Regel zu erfolgen. Die Quelle wird die Amtszeiten der einzelnen Bischöfe wahrscheinlich nach ägyptischen Jahren berechnet haben. Hieronymus hat dieselben Ziffern wie Eusebius, obwohl er in den Intervallen vielfach abweicht (Demetrius Commodi X. Heraklas Alexandri IX. Dionysius Philippi V. Maximus Gallieni XI. Theonas Probi VI). Die Abweichung der Intervallen von den Ziffern erklärt sich entweder aus der Weglassung der Monate und Tage bei Bestimmung der Amtszeiten, oder aus ungenauer Uebertragung der in den ägyptischen Fastis enthaltenen Jahre in Kaiserjahre; im Ganzen betragen in der Chronik die Intervallen 2 Jahre mehr als die Gesammtsumme der Ziffern.

An der wesentlichen Richtigkeit dieser Ueberlieferung ist kein Zweifel erlaubt. So weit wir dieselbe noch durch anderweite Daten controliren können, findet sie volle Bestätigung. Demetrius muss 231 oder 232 gestorben sein. Nach H. E. VI, 26 übersiedelte Origenes Alexandri X (= 231, wahrscheinlich aber schon 230) nach Cäsarea und übergab bei seiner Abreise dem Heraklas die Katechetenschule. Bald darauf stirbt Demetrius und Heraklas wird sein Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle. Hierdurch wird die, ohnehin gewiss nicht erfundene Amtszeit von 43 Jahren des Demetrius (189—232) und das Datum Alexandri XI für den Antritt des Heraklas bestätigt. Als Vorsteher der Katechetenschule trat Dionysius ein. Falsch dagegen ist die Angabe H. E. VI, 29, 5, wonach

der Antritt des Heraklas[1]) etwa gleichzeitig mit dem des Fabianus von Rom und des Babylas von Antiochien gesetzt wird. Die richtige Chronologie ergiebt eine ungefähre Gleichzeitigkeit des Antritts des Heraklas mit Pontianus von Rom (231—235) und des Zebinus von Antiochien; dieser „Gleichzeitigkeit" wird aber in der Kirchengeschichte nicht gedacht, und in der Chronik ist sie durch Verschiebung der römischen Bischofsjahre verdeckt. Heraklas soll 16 Jahr Bischof gewesen sein. Dies führt uns richtig auf 246 oder 247, spätestens 248 herab, woraus sich wieder ergiebt, dass die angebliche Gleichzeitigkeit mit Fabianus und Zebinus falsch ist. Der Nachfolger des Heraklas, der berühmte Dionysius, bekleidete sein Amt sicher schon zur Zeit der Stuhlbesteigung des Cornelius von Rom (251—253). Er nahm bei der streitigen römischen Bischofswahl für Cornelius gegen Novatianus Partei und verwendete sich in demselben Sinne bei seinem antiochenischen Collegen Fabius, dem Nachfolger des unter Decius (250) im Gefängnisse gestorbenen Babylas (ep. Dionysii ad Fabium ap. Eus. H. E. VI, 44; ad Novatian. apud. Eus. H. E. VI, 45). Nach dem Briefe an Germanus (ap. Eus. H. E. VI, 40) war er einer der ersten, auf welche beim Ausbruche der Verfolgung auf Befehl des römischen Statthalters gefahndet wurde; dass er damals schon Bischof war, geht aus den von ihm in Bezug auf die Gefallenen gegebenen Anordnungen, insbesondere aus der Geschichte eines gewissen Serapion hervor (ep. ad Fabium ap. Eus. H. E. VI, 44). Aus demselben Briefe (ap. Eus. VI, 41) aber erfahren wir weiter, dass die Verfolgung in Alexandrien schon ein volles Jahr von dem Edicte des Decius ihren Anfang nahm. Dionysius war also jedenfalls schon 249 Bischof. Die Dauer seiner Amtszeit hat sich aber, wie seine Briefe zeigen, bis in den Episkopat seines Namensvetters, des römischen Dionysius (259—268)

1) Es ist ein reines Versehen, wenn Harnack S. 48 statt des Heraklas den Dionysius nennt, der damals ja nicht Bischof, sondern erst Vorsteher der Katechetenschule geworden sein soll.

erstreckt, an welchen er vier Bücher wider die sabellianische Lehre sandte (H. E. VII, 26). In einem Festbriefe, den er bald nach Beendigung der valerianischen Verfolgung und nach seiner Rückkehr aus der Verbannung nach Kephro schrieb (H. E. VII, 21), gedenkt er einer Belagerung eines Theils von Alexandrien, die wahrscheinlich in die Zeit 261—262 gehört (Chronologie S. 227 fg.). Auch an den Verhandlungen gegen Paul von Samosata nahm er noch Theil. Nach Eus. H. E. VII, 27 vgl. 30 wurde er zu einer Synode in dieser Angelegenheit geladen, konnte aber wegen Alters und Krankheit nicht mehr persönlich erscheinen, sondern gab sein Urtheil auf schriftlichem Wege ab. Das Schreiben der Synode, welche Pauls Absetzung aussprach, ist bereits nicht mehr an ihn, sondern an seinen Nachfolger Maximus gerichtet (H. E. VII, 30). Nun ist es zwar nur wahrscheinlich, nicht völlig gewiss, dass die letztgenannte Synode mit der vorher erwähnten identisch ist,[1]) und auch die Zeit der Absetzung Pauls, lässt sich, wenn wir die Angabe der Chronik (=265) vorläufig ausser Betracht lassen, nicht mit völliger Sicher-

1) Für die von Harnack (S. 52) bestrittene Identität spricht, dass in dem von der letzten Synode herrührenden Synodalschreiben (H. E. VII, 30, 3) auch der Einladung des Dionysius zu eben dieser Synode gedacht zu sein scheint; denn die Worte *ἐπεστέλλομεν δὲ ἅμα καὶ παρεκαλοῦμεν πολλοὺς καὶ τῶν μακρὰν ἐπισκόπων ἐπὶ τὴν θεραπείαν τῆς θανατηφόρου διδασκαλίας, ὥσπερ καὶ Διονύσιον τὸν ἐπὶ τῆς Ἀλεξανδρείας καὶ Φιρμιλιανὸν τὸν ἀπὸ τῆς Καππαδοκείας τοὺς μακαρίτας* lassen sich kaum auf etwas anderes als auf die Einladung zur Theilnahme an dieser Synode beziehn. Auch liegt es sicher am Nächsten, den dem Synodalschreiben beigefügten Brief des Dionysius an die Antiochener eben auf Anlass jener Einladung geschrieben sein zu lassen, nicht aber schon mehrere Jahre früher. Damit stimmt die unmittelbar folgende Erzählung, dass Firmilianus, der sich schon an zwei früheren Synoden gegen Paul betheiligt, auch diesmal sich auf die Reise nach Antiochien aufgemacht habe, aber unterwegs zu Tarsos vom Tode ereilt worden sei. Indessen ist es wenigstens nicht absolut unmöglich, dass die Einladung des Dionysius und sein den Synodalacten abschriftlich beigelegter Brief an die Antiochener sich auf eine frühere Synode beziehe und von der letzteren nur von Neuem in Erinnerung gebracht worden wäre.

heit bestimmen. Der terminus ad quem scheint 268 zu sein (Chronologie S. 226 ff. Harnack a. a. O. S. 52); die Angabe der Kirchengeschichte, (H. E. VII, 29) die Synode, welche die Absetzung aussprach, habe erst unter Aurelian stattgefunden (seit Juni 270), scheint auf Verwechselung mit der erst einige Zeit nach der Absetzung erfolgten Austreibung Pauls aus dem Kirchenhause zu beruhn, welche in der That durch Aurelian, nach Besiegung der Zenobia erfolgt ist (H. E. VII, 30, 19).

Nach dem Allen wird der Ansatz des Eusebius, welcher den Dionysius Philippi III (H. E.) oder Philippi IV (Chron.) 246 oder 247 u. Z. antreten, und Gallieno XI (Chronik) oder XII (H. E.) 264 oder 265 u. Z. sterben lässt, aus keinem verständigen Grunde angezweifelt werden können.

Soweit wir also noch im Stande sind nachzurechnen, finden wir die Angaben des Eusebius glaubwürdig. Wir haben also ein Recht, die Daten für die alexandrinischen Bischöfe seit Demetrius als aus ächter geschichtlicher Ueberlieferung geschöpft zu betrachten. Von einem künstlichen Schematismus kann hier durchaus keine Rede sein, auch wenn man auf den ersten Blick an den Ziffern 16, 17, 18. 19 für die 4 Nachfolger des Demetrius Anstoss zu nehmen geneigt sein sollte.

Wenden wir uns jetzt zu den Antiochenern, so weichen hier die Angaben der Kirchengeschichte von denen der Chronik fast überall ab.

Wir vergleichen zunächst folgende zwei Tabellen.

I. Chronik.

Antiochen. Bischöfe.	Römische Bischöfe.	Alexandrin. Bischöfe.
	Zephyrinus = Severi VII 198 (2216 Abr.)	
Asklepiades = Caracallae I 210 (2228) [Hieron. 2227]	Callistus=Caracallae II 211 (2229)	
Philetus = Caracal. VI 215 (2233) [Hieron. Macrini I 2234]	Urbanus = Elagabali I 218 (2236)	

Antiochen. Bischöfe.	Römische Bischöfe.	Alexandrin. Bischöfe.
Zebinus = Alexandri VI 227 (2245) [Hieron. Alexandri VII 2245]	Pontianus = Alexandri VII 228 (2246)	Heraklas = Alexandri XI 232 (2250)
	Anteros = Gordiani I 238 (2256)	
	Fabianus = Gordiani I 238 (2256)	
	Cornelius = Philippi III 246 (2264)	Dionysius = Philippi IV 247 (2265)
Babylas } Fabius } Galli I 252 (2270) [Hieron. Decii I 2268]	Lucius = Philippi VII 250 (2268)	
	Stephanus = Philippi VII 250 (2268)	
Demetrianus Gallieni I 254 (2272) [Hieron. Galli et Volus. I 2269)	Xystus = Galli II 253 (2271)	
Paulus Gallieni VII 260 (2278) [Hieron. 2277]	Dionysius = Gallieni VIII 261 (2279)	
Domnus = Gallieni XII 265 (2283) [Hier. Gallieni XIII 2283]		Maximus = Gallieni XI 264 (2282)
[Hieronymus:] [Timaeus = Aureliani I 2288]	Felix = Aureliani I 271 (2289)	
[Cyrillus = Probi IV 2297]	Eutychianus = Probi II 278 (2296)	
[Tyrannus Diocletiani XVIIII 2319]	Gajus = Probi II 278 (2296)	Theonas = Cari I 284 (2302)

II. Kirchengeschichte.

Antiochen. Bischöfe.	Römische Bischöfe.	Alexandrin. Bischöfe.
	Zephyrinus c. Severi IX (201)	
Asklepiades war vor s. Amtsantritt Confessor unter Severus (Severi X?)		
	Callistus = Elagabali I 218	
Philetus ungefähr =	Urbanus [c. 221]	
Zebinus =	Pontianus [c. 230]	[Heraklas = Alexandri X 231]
	Anteros = Gordiani I	
Babylas = † unter Decius [250]	Fabianus = Gordiani I 237, † unter Decius (250)	= Heraklas

Antiochen. Bischöfe.	Römische Bischöfe.	Alexandrin. Bischöfe.
Fabius c. 250 = Demetrianus	Cornelius	[Dionysius = Philippi IV]
	Lucius [c. 252]	
	Stephanus [c. 253]	
	Xystus [255]	
Paulus = Domnus unter Aurelian	Dionysius [266]	[Maximus Gallieni XII]
	Felix noch vor Diocletian	[Theonas c. 283]

Während in der Chronik die antiochenischen Bischöfe von den römischen öfters um je ein Jahr differiren, notirt die Kirchengeschichte mit Vorliebe Gleichzeitigkeiten, freilich mit sehr unsicheren Ausdrücken[1]). Es erscheinen als gleichzeitig oder ungefähr gleichzeitig Philetus und Urban, Zebinus und Pontianus, Babylas und Fabianus, Fabius und Cornelius, Paulus und Dionysius. Von consequenter Durchführung dieser Gleichzeitigkeiten ist aber ebensowenig wie bei dem „Schema" der Chronik die Rede. Dabei ist noch zu beachten, dass die zu vergleichende Papstliste von Fabianus ab in der Chronik und in der Kirchengeschichte wesentlich dieselbe ist, aber wie wir schon wissen, eine vielfach verderbte Liste. Ist schon darum auf diese Gleichzeitigkeiten kein Verlass, so kommt weiter die Unsicherheit hinzu, mit welcher sich Eusebius fast überall ausdrückt. Man wird daher Harnack nur Recht geben können, wenn er bemerkt, Eusebius habe hier wirklich genaue Zeitbestimmungen kaum irgendwo gegeben (S. 41). Dagegen erwecken allerdings die Angaben der Chronik mit ihren Kaisergleichzeitigkeiten den Schein genauer Ueberlieferung. Doch ist auch ihre Glaubwürdigkeit von Harnack angefochten worden. Jedenfalls ist auf die ungefähren Gleichzeitigkeiten mit den römischen Bischöfen wenig oder gar nichts zu geben. Eine nähere Prüfung zeigt nun zunächst, dass die Alexandriner bei der Kritik der antio-

1) Die Daten des Hieronymus setzen die Ansätze der Chronik voraus, weichen aber bald in den Kaisergleichzeitigkeiten bald in den Jahren Abrahams um 1 bis 2 Jahre ab. Dieselben müssen bei der folgenden Untersuchung durchaus auf sich beruhn.

chenischen Listen des Eusebius völlig aus dem Spiele bleiben müssen. Nach der Chronik kommen nur Domnus (Gallieni XII) und Maximus (Gallieni XI) einander ziemlich nahe. Dass die Kirchengeschichte diese Gleichzeitigkeit verwischt, liegt darin, dass sie den Antritt des Domnus erst 7—8 Jahre später, von der wirklichen Vertreibung des Paulus durch Aurelian (272) datirt. Dagegen ist die einzige von der Kirchengeschichte bemerkte, übrigens in sehr schwankenden Ausdrücken angedeutete Gleichzeitigkeit von Heraklas mit Fabianus und Babylas (H. E. VI. 29) nach der eigenen Ueberlieferung der Kirchengeschichte, dass Heraklas schon Alexandri X = 231 angetreten sei, falsch.

Es versteht sich nun von selbst, dass die Ansätze bis auf Serapion, weil sie wie wir gesehen haben, schematisch sind, nicht richtig sein können.[1]) Dagegen ist schon gegen das Datum für Serapion selbst, den letzten der alten Liste, = Commodi XI (190 u. Z.) kein triftiges Bedenken aufzubringen und auch Harnack giebt zu, dass die Combination der Angaben in der Chronik und der Kirchengeschichte, dass Victor und Demetrius Commodi X (H. E.), Serapion Commodi XI (Chronik) geweiht sei, vielleicht auf das Richtige führe (S. 46).[2]) Die Data für die folgenden Bischöfe lassen sich wenigstens zum grossen Theile noch durch die gelegentlichen historischen Notizen der Kirchengeschichte, die von den gemachten Kaisergleich-

1) Wenn Theophilus wirklich der autor ad Autolycum wäre, welcher nach III, 27 jedenfalls nach 182 geschrieben haben muss, so würde freilich der Ansatz der Chronik 169—177 mindestens um 6—7 Jahre, vielleicht aber um ein ganzes Decennium und mehr die Wahrheit verfehlen. Aber die von Erbes gegen die Identität vorgebrachten Gründe (Jahrb. 1879 S. 484 fg. 618 fg.) verdienen jedenfalls ernste Erwägung.

2) Ganz verkehrt und mit allen sonstigen Nachrichten des Eusebius selbst im Widerstreite ist die Notiz der Kirchengeschichte VI, 2, 2, dass beim Ausbruche der Verfolgung unter Severus Demetrius erst kürzlich (νεωστί) das Bisthum Alexandriens übernommen habe. Eusebius hat hier den Regierungsantritt des Severus, der drei oder vier Jahre nach der Bischofsweihe des Demetrius erfolgte, mit dem Ausbruche der Verfolgung verwechselt.

zeitigkeiten und der fehlerhaften römischen Bischofsliste unabhängig sind, controliren.

Aus dem Briefe Serapions an einen gewissen zum Judenthum übergetretenen Domninus (Eus. H. E. VI, 12, 1) erhellt, dass er die Verfolgung unter Severus noch erlebt hat. Sein Nachfolger Asklepiades war in derselben Verfolgung noch als Presbyter Confessor geworden. Alexander von Jerusalem beglückwünschte die antiochenische Gemeinde in einem noch fragmentarisch erhaltenen Schreiben zu der Wahl dieses Nachfolgers. Dieselbe war erfolgt, da er selbst — ebenfalls ein Confessor unter Severus (H. E. VI, 8, 7) — noch im Gefängnisse sass (H. E. VI, 11, 5). Dann kann Asklepiades freilich nicht, wie die Chronik angibt, im ersten Jahre Caracalla's, sondern muss noch unter Severus Bischof geworden sein. Vollends wenn der Ansatz der Chronik für die Confession Alexanders Severi X, d. h. im ersten Jahre der Verfolgung, richtig wäre, so müsste man den Amtsantritt des Asklepiades gar um volle 9 Jahre hinaufrücken, da man doch kaum annehmen darf, dass Alexander die ganze Zeit von Anfang der Verfolgung an bis zum Tode des Severus im Kerker gesessen habe. Das Datum Severi X ist jedoch nicht zu pressen: Eusebius hat die Confession Alexanders einfach beim Anfangsjahre der Verfolgung eingetragen. Nun geht aber aus dem Wortlaute der Stelle H. E. VI, 8, 7 hervor, dass Alexander jedenfalls erst nach seiner Befreiung, welche dort mit dem Tode des Severus und dem Antritte Caracallas gleichzeitig gesetzt wird, das Bisthum Jerusalem erhalten hat[1]), und eben damit stimmt das Datum der Chronik überein, die ihn erst im 4. Jahre Caracalla's sein neues Amt antreten lässt (so auch Görres, Jahrbücher 1878 S. 308). Vorher war er Bischof

1) ἐπὶ δέκα δὲ καὶ ὀκτὼ ἔτεσι τὴν ἀρχὴν ἐπικρατήσαντα Σεβῆρον Ἀντωνῖνος ὁ παῖς διαδέχεται· ἐν τούτῳ δὲ τῶν κατὰ τὸν διωγμὸν ἀνδρισαμένων καὶ μετὰ τοὺς ἐν ὁμολογίαις ἀγῶνας διὰ προνοίας θεοῦ πεφυλαγμένων εἷς τις ὢν ὁ Ἀλέξανδρος, ὃν ἀρτίως ἐπίσκοπον τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας ἐδηλώσαμεν, οἷα ταῖς ὑπὲρ Χριστοῦ διαπρέψας ὁμολογίαις, τῆς δηλωθείσης ἐπισκοπῆς ἀξιοῦται.

einer ungenannten kappadokischen Gemeinde. Es ist aber weit wahrscheinlicher, dass er den Brief an die Antiochener von Jerusalem aus, als aus dem entlegenen Kappadokien geschrieben hat. Aus dem Wortlaute des Briefes geht nun (trotz der Selbstbezeichnung als *δέσμιος*) weiter hervor, dass Alexander, obwohl die Wahl des Asklepiades erfolgt war, als er selbst noch im Gefängnisse sass, doch den Brief nach seiner Freilassung geschrieben hat,[1]) welche in der Kirchengeschichte ganz richtig etwa gleichzeitig mit der Thronbesteigung Caracallas gesetzt sein wird. Man wird hiernach anzunehmen haben, dass die Reise zu den heiligen Stätten, auf welcher er zurückgehalten und zum Bischofe von Jerusalem erhoben wurde, alsbald nach seiner Freilassung = Caracallae I erfolgte, und dass der Brief an die Antiochener sehr bald nach seiner Stuhlbesteigung geschrieben ist. Dann aber ist freilich das Datum der Chronik für den Amtsantritt Alexanders in Jerusalem Caracallae IV um 3 Jahre verspätet, dagegen das Datum für den Amtsantritt des Asklepiades Caracallae I höchstens ein Jahr von der Wahrheit entfernt. Nun ist aber das im spatium historicum mit Caracallae I gleichgesetzte Jahr 210 u. Z. (2228 Abr.) nach der Kaisertabelle des Eusebius vielmehr das Todesjahr des Severus; in Wahrheit ist derselbe sogar erst 4. Febr. 211 gestorben. Hiernach spricht Alles dafür, dass zwar die Kaisergleichzeitigkeit Caracallae I nicht genau, das Jahr 210 u. Z. aber buchstäblich richtig ist.[2])

Der Nachfolger des Asklepiades, Philetus, soll nach der Chronik Caracallae VI, 2233 Abr. = 215 (in Wahrheit ist Caracallae VI = 216) angetreten sein. Die Kirchengeschichte setzt ihn (VI, 21, 2) ungefähr gleichzeitig mit

---

1) *ἐλαφρά μοι καὶ κοῦφα τὰ δεσμὰ ὁ κύριος ἐποίησε κατὰ τὸν καιρὸν τῆς εἱρκτῆς, πυθομένῳ μοι τῆς ἁγίας ὑμῶν τῶν Ἀντιοχέων ἐκκλησίας κατὰ τὴν θείαν πρόνοιαν Ἀσκληπιάδην τὸν ἐπιτηδειότατον κατ' ἀξίαν τὴν πίστιν τῆς ἐπισκοπῆς ἐγκεχειρωμένον.*

2) Harnack (S. 48) kommt auf 209, nimmt aber aus Gründen die mir nicht zuzureichen scheinen, eine Sedisvacanz nach dem Tode Serapions an.

Urban von Rom und mit Kaiser Alexander, drückt sich aber so unbestimmt aus, dass ihre Angabe sicher auf keiner Ueberlieferung beruht. Zebinus ist nach der Chronik Alexandri VI, 2245 Abr. = 227, ein Jahr vor Pontianus Bischof geworden. Nach der Kaisertabelle ist aber Alexandri VI = 226 u. Z. Die Kirchengeschichte setzt ihn ungefähr gleichzeitig mit Pontian, der aber nach ihrer richtigen Rechnung erst 230 dem Urbanus folgte. Jedenfalls war er schon Bischof, als Origenes in Cäsarea die Presbyterweihe erhielt (H. E. VI, 23, 4), in Folge deren ihn Demetrius von Alexandrien seines Katechetenamtes entsetzte. Dies geschah wahrscheinlich im Jahre 230 (Chronologie S. 195 f.). Dem Datum 226 oder 227 für den Antritt des Zebinus steht also nichts im Wege. Dagegen ist sein in der Chronik angegebenes Todesjahr, resp. das Antrittsjahr seines Nachfolgers Babylas, Gallo et Volusiano I, 2270 Abr. = 252 mit Recht von Harnack (S. 47 f.) beanstandet worden. Die Chronik setzt in dasselbe Jahr zugleich den Märtyrertod des Babylas und die Weihe des Fabius, sodass ersterer sein Amt nicht ganz ein Jahr verwaltet haben könnte. Die Kirchengeschichte fordert dagegen in Uebereinstimmung mit der späteren Legende, welche den Babylas mit Kaiser Philippus in Verbindung bringt, jedenfalls eine längere Amtsdauer. Freilich ist die von ihr gegebene Gleichzeitigkeit Babylas = Fabianus von Rom = Heraklas (nicht wie Harnack sagt Dionysius) von Alexandrien (H. E. VI, 29, 5) so viel oder so wenig werth wie alle derartigen Gleichzeitigkeiten in diesem Abschnitte. Ueberdies ist Heraklas nach der anderweiten sichern Ueberlieferung des Eusebius selbst schon Alexandri X oder (Chron.) Alexandri XI, d. h. nach richtiger Chronologie 232 u. Z. dem Demetrius gefolgt, also volle 4, nach der eigenen Rechnung des Eusebius sogar 5 Jahre vor Fabian. Babylas und Fabianus sind beide der Verfolgung des Decius zum Opfer gefallen (H. E. VI, 39, 1); wie lange Zeit beide gleichzeitig ihre Kirchen regiert haben, ist nicht mehr auszumachen. Den Tod des Fabianus (20. Jan. 250) hat die Chronik um volle

4 Jahre verfrüht (246); dagegen weicht ihr Ansatz für Babylas = Galli et Volusiani I, 2270 Abr. = 252 nur scheinbar von der richtigen Zeitrechnung ab. Das erste Jahr des Gallus und Volusianus ist nämlich nach der Kaisertabelle vielmehr = 250 u. Z. Es liegt hiernach derselbe Fall vor, wie bei dem für den Tod des Serapion und für die Weihe des Asklepiades angesetzten Datum: das Kaiserjahr ist falsch, aber das dem betreffenden Kaiserjahre in der Tabelle des Eusebius entsprechende Jahr unsrer Zeitrechnung ist richtig. Wenn nun aber die Chronik den Antritt des Babylas in dasselbe Jahr Galli et Volusiani I, richtiger 250 u. Z. setzt, so liegt hier einfach eine Verwechselung des Antrittsjahres mit dem Todesjahre vor, also ein ähnliches Versehen, wie wir es früher schon bei dem Ansatze des römischen Callistus = Elagabali I notirt haben. Eusebius wird, in irgendwelcher Aera ausgedrückt, das Datum vorgefunden haben: „Tod des Babylas, Antritt des Fabius = 250 u. Z." Die Ueberlieferung ist also richtig, nur ihre Eintragung und Verwerthung durch den Chronisten ist irrig. Dagegen können wir in Folge des begangenen Versehens den Tod des Zebinus und die Weihe des Babylas nicht mehr genau chronologisch fixiren. Die römische Gleichzeitigkeit der Chronik Babylas (und Fabius) = 1 Jahr vor Xystus II führt wieder nur in die Irre. Xystus ist nicht Galli et Volusiani II = 2271 Abr. 253 u. Z. (in Wahrheit = 252), sondern erst 256, Gallieni III Bischof geworden, also volle sechs Jahre nach dem Tode des Babylas. Damals verwaltete aber schon Demetrianus die antiochenische Diöcese.

Dagegen stehen wir wieder bei Fabius auf völlig gesichertem Boden. Die Chronik weist ihm zwei Jahre zu, von 2270—2272 Abr., Galli et Volusiani I bis Valeriani et Gallieni I. Dies giebt nach der Kaisertabelle 250 bis 252, genau die richtige Zeit. Der Anfang des Fabius ist durch die decische Verfolgung fixirt; sein Tod erfolgte, als Cornelius, von dem uns ein Brief an Fabius in der novatianischen Streitsache erhalten ist (H. E. VI, 42, 5 ff.),

noch auf dem römischen Stuhle sass. Denn Dionysius von Alexandrien zeigt diesem in einem Briefe das Ableben des antiochenischen Collegen an (VI, 46, 3 f.). Cornelius war Bischof von Anfang März 251 bis Mitte Juni 253 (Chronologie S. 200 ff.). Der Tod des Fabius könnte also spätestens in den Anfang des Jahres 253 fallen. (Vgl. auch Harnack S. 49 ff.) Der Antritt des Demetrianus ist hiermit „zwischen Herbst 252 und Frühling 253" (Harnack S. 51) zu setzen. Wir finden ihn auf einer orientalischen Synode, welche die durch die novatianische Spaltung entstandenen Unruhen beendigte. Auf diese Synode beruft sich Dionysius von Alexandrien in einem Schreiben an Stephan von Rom (254—257) bald nach Ausbruch des neuen Streits über die Ketzertaufe (H. E. VI, 5 vgl. VI, 4). Die Chronik weist dem Demetrianus sechs Jahre zu, 2272—2278 Abr., Valeriani et Gallieni I — Gallieni VII, nach der Kaisertabelle 252—258 u. Z. Die römische Gleichzeitigkeit für den Anfang seines Nachfolgers Paulus von Samosata, Paulus ein Jahr vor Dionysius, stimmt ausnahmsweise überein, wenigstens nach den Jahren der Kaisertabelle, denn Dionysius wurde nach fast einjähriger Sedisvacanz am 22. Juli 259 ordinirt. Die Jahre Abrahams führen wieder irre; sie würden 254—260 für Demetrianus ergeben. Auch nach der Kirchengeschichte soll Paulus ungefähr gleichzeitig mit Dionysius von Rom angetreten sein (VII, 27, 1), freilich im Widerspruche mit der (falschen) Berechnung des Dionysius in der Kirchengeschichte (266—275). Nicht minder geräth Eusebius hierdurch in Widerspruch mit der anderweiten Angabe (VII, 14, 1), das gallienische Toleranzedict sei in der Zeit des Xystus von Rom und des Demetrianus von Antiochien erlassen. Aber auch diese Nachricht ist falsch; das Edict gehört vielmehr ins Jahr 260, wo Demetrianus schon todt war. Auch Xystus II (enthauptet 6. August 258) hat das Edict nicht mehr erlebt. Der Fehler liegt vielleicht darin, dass Eusebius den Demetrianus mit Demetrius, einem der Adressaten des Edictes (VII, 13, 2)

identificirt hat. Doch setzt auch die Chronik das Edict bereits Gallieni III = 2274 Abr., also drei bis vier Jahre zu früh.

Ueber die Zeit des Paul von Samosata wird noch immer gestritten. Die Chronik weist ihm die Jahre 2278—2283 = Gallieni VII—XII, nach der Kaisertabelle 258—263 zu, nach richtiger Kaiserzeit 260—265. Nach dem was oben schon bemerkt ist, starb Dionysius von Alexandrien bald nach einer gegen Paul gehaltenen Synode, bei welcher er wegen Alters und Krankheit nicht mehr erscheinen konnte. Ist diese Synode nun dieselbe, welche die Absetzung des Paulus wegen artemonitischer Irrlehre verfügte und deren Synodalschreiben noch erhalten ist, so ist Paulus wirklich 265 = Gallieni XII, wie die Chronik angiebt, entsetzt worden. Die Nachricht des Eusebius, dass die Absetzung erst unter Aurelianus erfolgt sei, ist zwar als Datum der Synode falsch, aber ganz richtig, wenn man darunter die wirkliche Besitznahme der antiochenischen Kirche durch den an seiner Stelle ordinirten Bischof Domnus versteht. Denn diese erfolgte wie wir gesehen haben, erst nach der Besiegung der Zenobia durch Aurelian (272). Nun hatten wir aber oben ebenfalls schon gesehen, dass die Synode, zu welcher Dionysius eingeladen war, aber nicht mehr persönlich erscheinen konnte (H. E. VII, 27), wahrscheinlich dieselbe ist, deren Synodalschreiben wir noch besitzen (H. E. VII, 30). Die Angabe des Eusebius, dass über die Ketzerei des Paulus auf mehreren aufeinanderfolgenden Synoden verhandelt worden sei (H. E. VII, 28, 2) und des Barhebräus (Harnack S. 64 f.), zwischen der ersten und letzten Synode habe ein Zeitraum von 4 Jahren gelegen, ist hiermit vollkommen vereinbar. Der Ansatz Gallieni XII = 265 u. Z. für die Amtsentsetzung des Paulus wird also vollkommen richtig sein.

Ueber den Amtsantritt des Domnus hinaus hat die Chronik die antiochenische Liste nicht fortgeführt. Wahrscheinlich hörte die benutzte Quelle hier auf. Sie aus Hieronymus zu ergänzen, ist nicht gestattet. Wir gewinnen hiernach für die Antiochener seit Serapion folgende,

soweit wir nachprüfen können, geschichtlich vollkommen beglaubigte Liste.[1])

Serapion 190—210
Asklepiades 210—215
Philetus 215—226 (227)
Zebinus 226[— um 237?]
Babylas † unter Decius 250
Fabius 250—252 (253)
Demetrianus 252 (253)—258
Paulus 258—265 (wirklich entfernt 272)
Domnus 265 (wirklich angetreten 272).

Abgesehen von dem Irrthum, welcher bei Babylas aus Verwechselung des Todesjahrs mit dem Antrittsjahre entstanden ist und den meist falsch eingetragenen Kaisergleichzeitigkeiten lässt sich gegen die Nachrichten der Chronik nirgends ein gegründeter Zweifel erheben. Nur die römischen Gleichzeitigkeiten müssen ausser Betracht bleiben. Sie stimmen nur in einem einzigen Falle (Paul von Samosata 1 Jahr vor Dionysius von Rom) mit der richtigen Chronologie. Wäre also ihr Verhältniss zu den Antiochenern in einer vorgefundenen Quelle schematisch geordnet gewesen, so müssten hier nicht die Antiochener nach den Römern, sondern die Römer nach den Antiochenern arrangirt gewesen sein. Eusebius besass hiernach für die Bischöfe von Antiochien seit Serapion ächte Ueberlieferungen, welche völlig unabhängig von den Listen der Römer und Alexandriner waren. Amtsjahre waren ihm auch für diesen zweiten Theil der antiochenischen Liste nicht bekannt; und er hat auch hier von dem Versuche Umgang genommen, dergleichen auf eigne Hand zu berechnen. Dagegen ist die Eintragung in das spatium historicum, sowie die Beifügung der Kaisergleichzeitigkeiten und der Gleichzeitigkeiten römischer Bischöfe sein eigenes sehr mangelhaft ausgefallenes Werk.

Hieraus ergiebt sich zunächst noch einmal, dass die

1) Vgl. hierzu die Liste bei Harnack S. 62, von welcher die obige mehrfach abweicht.

alte Chronik, welche für den ersten Theil der Liste benutzt ist, nicht über Serapion hinausreichte. Während diese nach Kaisergleichzeitigkeiten arrangirt war, so hat Eusebius für die späteren Bischöfe keine Kaiserjahre vorgefunden, ausser dem Datum Gallieni XII für die Absetzung des Paul von Samosata. Die Amtszeiten der Antiochener seit Asklepiades waren also nach irgend einer Aera berechnet, welche Eusebius selbst mit Hilfe seiner Kaisertabelle in Kaiserjahre übertrug. Damit stimmt die schon früher bemerkte Erscheinung, dass er die späteren Antiochener im spatium historicum nicht mehr regelmässig bei den Kaiserjahren — die er eben nicht vorgefunden hat — sondern öfters bei den Jahren Abrahams anmerkt. Allerdings ist bei den drei ersten Bischöfen der zweiten Reihe, Asklepiades, Philetus und Zebinus, noch die bisher gewohnte Anordnung befolgt; aber schon hier liegt, wie sich bei Asklepiades zeigte, keine direkt in Kaiserjahren ausgedrückte Tradition zu Grunde.[1] Der Antritt von Babylas, Fabius, Demetrianus, Paulus ist nach Jahren Abrahams angesetzt; dagegen gerade nicht die Weihe des Domnus anstatt des entsetzten Paulus, vermuthlich weil hier wirklich ein Kaiserjahr überliefert war.

Für den letzten Theil des eusebianischen Papstverzeichnisses ergiebt sich hieraus das negative Resultat, dass dasselbe mit den entsprechenden Listen der Alexandriner und Antiochener gar nichts gemein hat. Für die beiden letzten Bischofsitze hat er für die Zeit seit 190 n. Chr. neben anderweiten historischen Notizen zwei selbständige Ueberlieferungen vorgefunden: einen nach Amtsjahren und ägyptischen Fastis geordneten alexandrinischen, und einen nach einer andern Aera (nach antiochenischen Jahren?)

1) Ebendarum kann man auch aus jener Anordnung nicht schliessen, dass die Chronik aus der ersten Hälfte des 3. Jahrh., durch deren Vermittlung Eusebius die Liste der alten Chronik von 192 erhielt, nicht blos die Römer bis auf Callistus (218), sondern dem entsprechend auch die Antiochener bis Zebinus (227) fortgesetzt habe. Ueberdies könnte dann die Fortsetzung wenigstens nicht von Julius Africanus herrühren, und die Römer müssten vielmehr bis Urban fortgesetzt sein.

arrangirten antiochenischen Katalog. Mit diesem Ergebnisse fallen alle Versuche, ein die römische Bischofsliste seit Victor mit der einen der zwei andern Listen, oder mit beiden verbindendes künstliches Schema herzustellen, von vornherein zu Boden, wie sie sich denn auch schon in den vorstehenden Untersuchungen nirgends bestätigt haben.

Wir kehren schliesslich zu dem letzten Theile der römischen Bischofsliste zurück. Die Abweichungen der Ziffern von der richtigen Ueberlieferung sind bereits erklärt, für die Chronik sowohl, wie für die Kirchengeschichte. Bleiben die Kaisergleichzeitigkeiten und die durch diese markirten Intervallen.

In der Kirchengeschichte sind von Urbanus an mit einziger Ausnahme des richtig bestimmten Martyriums des Fabianus (unter Decius = 250) keine Kaisergleichzeitigkeiten mehr angegeben, abgesehen von der unbestimmten und noch dazu falschen Nachricht, dass Felix kurze Zeit vor Diocletian dem Dionysius gefolgt sein soll (H. E. VII. 30, 23). Der Kirchenhistoriker hat also für diesen Theil der Liste nur die theilweise verderbten Ziffern, aber keine Kaisergleichzeitigkeiten überliefert gefunden. Er war auch nicht in der Lage, etwa durch Umrechnung aus überlieferten Fasten irgend einer Aera dieselben indirect, wie bei den späteren Alexandrinern und Antiochenern, zu gewinnen. Schon hieraus ergiebt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass die Kaisergleichzeitigkeiten der Chronik sein eigenes Machwerk sind. Halten wir uns an die Ziffern der Kirchengeschichte, so würde eine einfache Berechnung derselben von der Verfolgung unter Decius an zu theilweise ganz verkehrten Ansätzen führen, wie sofort erhellt, wenn man die so berechneten Daten mit der richtigen Chronologie vergleicht.

Eusebius.	Richtige Zeitrechnung.
Fabianus † unter Decius 250	Fabianus Märtyrer unter Decius 20. Jan. 250. Sedisvacanz bis März 251.

Eusebius	Richtige Zeitrechnung.
Cornelius ann. III 250—253	Cornelius März 251 bis Juni 253
Lucius mens. VIII 253 (254)	Lucius 253 † c. März 254
Stephanus ann. II 253 (254) bis 255 (256)	Stephanus 254 † 2. Aug. 257
Xystus ann. XI 255 (256) bis 266 (267)	Xystus Aug. 257 † 6. Aug. 258 Sedisvacanz bis 21. Juli 259
Dionysius ann. IX 266 (267) bis 275 (276)	Dionysius 22. Juli 259 † 27. Dec. 268
Felix ann. V 275 (276) bis 280 (281)	Felix 5. Jan. 269 † 30. Dec. 274
Eutychianus c. m. X (VIII) (280) 281	Eutychianus 275 † 8. Dec. 283
Gajus ann. XV 281—296	Gajus 17. Dec. 283 † 22. April 296

Der Schluss der Rechnung trifft richtig im Jahre 296 u. Z. ein. Aber schon der Antritt des Xystus bleibt zwei bis drei Jahre hinter der richtigen Chronologie zurück. Vollends die 11 Jahre des Xystus machen die Verwirrung fertig. Der Antritt des Dionysius ist daher 7—8 Jahre zu früh. Da aber dem Eutychianus statt 8 Jahre nur 8—10 Monate, dem Gajus dagegen 15 Jahre beigelegt werden, so wird mit dem Tode des Gajus das richtige Jahr wieder erreicht.

Genauer als diese doch immer unsichere Rechnung nach den Amtsjahren gibt die Chronik die Intervallen an. Die Zeit vom Tode des Fabianus bis zum Antritte des Gajus 2264—2296 Abr. = 246—278 u. Z. gibt 32 Jahre, was ziemlich genau mit der Summe der Ziffern in der Chronik = 31 Jahren und mit der Summe der Jahre der Kirchengeschichte 250—281 also ebenfalls = 31 Jahren stimmt. Fabian ist trotz den angegebenen 13 Jahren nur mit 8 Jahren 2256—2264 verrechnet, sein Tod ist also vier Jahre zu früh gestellt. Für die späteren Bischöfe gibt die Chronik folgende Liste:

Cornelius ann. III Philippi III = 2264 Abr. 246 u. Z.
Lucius mens. II (l. VIII) Philippi VII = 2268 Abr. 250 u. Z.
Stephanus ann. II Philippi VII = 2268 Abr. 250 u. Z.
Xystus ann. XI Galli II = 2271 Abr. 253 u. Z.
Dionysius ann. XII (l. IX) Gallieni VIIII = 2279 Abr. 261 u. Z.
Felix ann. XIX (l. V) Aureliani I = 2289 Abr. 271 u. Z.
Eutychianus mens. II (l. VIII) Probi II = 2296 Abr. 278 u. Z.
Gajus ann. XV Probi II = 2296 Abr. 278 u. Z.

Die Intervallen weichen hier fast durchgängig von den Ziffern ab. Cornelius erhält 4 (st. 3) J., Stephanus 3 (st. 2) J., Xystus 8 (st. 11) J., Dionysius 10 (st. 12 oder vielmehr 9) J., Felix 7 (st. 19, vielmehr 5) J. Intervall. Die Summe der Intervallen beträgt, wie bereits bemerkt, 32 Jahre, ein Jahr mehr als die Summe der Ziffern. Rechnet man vom Antritte des Fabianus = Gordiani I. also von dem Zeitpunkte an, wo Kirchengeschichte und Chronik zusammentreffen, so ergiebt dies in der Kirchengeschichte die Zeit von 238—281 = 43 Jahren, und ebensoviel nach den Ziffern, wenn Fabianus mit 13 Jahren ergänzt wird; nach der Chronik die Zeit von 2256—2296 Abr. = 238 bis 278 u. Z., also nur 40 Jahre, dagegen nach den Ziffern 43 Jahre, wie in der Kirchengeschichte, also drei Jahre mehr. Die Differenz kommt daher, dass der Antritt des Gajus drei Jahre früher gesetzt wird als in der Kirchengeschichte.[1])

Jedenfalls haben wir es mit einer künstlich zurechtgemachten Liste zu thun. Die Gesammtsumme der für

1) Ganz abweichend sind die Intervallen bei Hieronymus: Fabianus 14, Cornelius 1, Lucius 0, Stephanus 2, Xystus 10, Dionysius 12, Felix 5, Eutychianus 0 Jahre, zusammen 43 Jahre von 2255—2298 Abr. Die Summe der Ziffern beträgt, wenn man für Xystus 11 Jahre ergänzt und die Monate ausser Anschlag lässt, ebensoviel. Irgend welcher kritische Werth kommt diesen Intervallen, so viel ich sehe, nicht zu.

sämmtliche Bischöfe von Petrus bis Gajus verrechneten Jahre beträgt in der Chronik nach Jahren Abrahams 241 Jahre, von 2055—2296, in Wahrheit aber (wegen der 2208 Abr. unterdrückten zwei Kaiserjahre) nur 239 Jahre von 39—278 n. Chr. Genau eben so viel beträgt die Gesammtsumme der Kirchengeschichte von 42—281 u. Z. Hierdurch klärt sich zunächst der drei Jahre zu frühe Ansatz des Gajus 278 st. 281 u. Z. auf: das Ende der Gesammtrechnung trifft genau um ebensoviele Jahre zu früh ein, als der Anfang bei Petrus hinaufgerückt ist. Für die Zeit von Fabianus bis Gajus bleiben also drei Jahre weniger als die Ziffern besagen, statt 43 Jahren nur 40 Jahre zur Verfügung: folglich mussten die Intervallen um 3 Jahre gekürzt werden. Hiermit erklärt sich aber noch nicht, dass die Intervallen grade so, wie Eusebius gethan hat, vertheilt sind. Fabianus hat 5, Xystus 3 Jahre verloren; Felix dagegen 2 Jahre, Cornelius, Stephan und Dionysius je 1 Jahr gewonnen. Dass wir es hier nicht blos mit ungenauer Eintragung zu thun haben, zeigt die Gesammtsumme, welche genau die erforderten 40 Jahre beträgt und die Höhe der Differenz zwischen Ziffer und Intervall bei Fabianus, Xystus und Felix. Hier muss also ein äusserer Anlass vorliegen, der grade zu dieser Disposition der Amtszeiten geführt hat.

Nun stimmt aber der Ansatz der Chronik — nicht der Kirchengeschichte — bei den Antrittsjahren des Dionysius und Felix mit der richtigen Zeitrechnung überein.[1]) Allerdings nicht nach Jahren Abrahams. Denn der Ansatz für Dionysius = 2279 Abr. gibt 261 u. Z., der Ansatz für Felix 2289 Abr. gibt 271 u. Z. Aber die beigeschriebenen Kaiserjahre sind bei Dionysius Gallieni VIII, bei Felix Aureliani I. Nach der richtigen Chronologie

1) Die Kirchengeschichte lässt dagegen, in Widerspruch mit ihrer eigenen Angabe, dass Dionysius von Rom und Dionysius von Alexandrien noch einige Jahre Collegen waren (H. E. VII, 26), den alexandrinischen Dionysius ein bis zwei Jahre von dem Antritt des römischen sterben. Doch ergibt sich dieses quid pro quo nur aus der Rechnung nach Ziffern, und beruht auf keiner ausdrücklichen Angabe.

ist Gallieni VIII = 261, wie die Reduction der Jahre Abrahams ergibt, Aureliani I = 270. Aber nach der Kaisertabelle ergibt Gallieni VIII das Jahr 259, Aureliani I das Jahr 269, also genau die wirklichen Antrittsjahre beider Bischöfe. Ich vermuthe daher, dass beidemale ein festes, in Jahren irgend einer Aera ausgedrücktes Datum vorlag. Bei der Umrechnung nach der Kaisertabelle ergaben sich die Ansätze Gallieni VIII und Aureliani I, welche im spatium historicum den Jahren 2279 und 2289 Abr. gleichgesetzt sind. Hierdurch ergibt sich für Dionysius 2279—2289 ein Intervall von 10 Jahren, für Felix 2289—2296 Abr. (dem Schlussjahre der Rechnung) ein Intervall von 7 Jahren. Für die Zeit von Fabianus = 2256 Abr. bis Dionysius = 2279 Abr. bleiben also nur 23 Jahre zur Verfügung, statt der durch die Höhe der Ziffern erforderten 29 Jahre, im Ganzen also sechs Jahre zu wenig. Um diese sechs Jahre mussten also die Intervallen von Fabianus bis Dionysius gekürzt werden. Die Kürzung fällt naturgemäss auf die beiden längsten Bischofszeiten des Fabianus und Xystus. Dass nun aber dem Fabianus grade 5, dem Xystus 3, zusammen 8 Jahre, also zwei Jahre zuviel abgezogen und dafür dem Cornelius und Stephanus je ein Jahr, zusammen zwei Jahre wieder zugelegt sind, ist hiermit noch nicht erklärt. Man sollte die Ansätze erwarten: Cornelius 2265, Xystus 2270, statt Cornelius 2264, Xystus 2271 Abr. Aber diese Differenzen erklären sich leicht aus ungenauer Eintragung im spatium historicum. Nehmen wir beidemale ein Abschreiberversehen an, und stellen die erforderten Ansätze ein, so erklären sich sämmtliche Differenzen in den Intervallen vollständig aus der eignen Rechnung des Eusebius. Für Fabian waren 9 (statt 13) Jahre 2256—2265 Abr., für Xystus 9 (statt 11) Jahre 2270—2279 verrechnet, für Cornelius 3 Jahre 2265—2268, für Stephanus 2 Jahre 2268 bis 2270, ebensoviel als die für beide angesetzten Ziffern betragen.

Hiermit ist der Beweis vollendet, dass Eusebius für den letzten Theil der Papstliste nicht etwa verschiedene

nach Synchronismen künstlich arrangirte Quellen willkürlich ausglich und combinirte, sondern dass er von Callistus an ausser einer einfachen Liste von Namen und Amtszeiten nur einige feste Data vorgefunden hat, welche ihn nöthigten, den ihm zu Gebote stehenden, übrigens vielfach verderbten Zifferkatalog grade so und nichts anders im spatium historicum zu disponiren.

Die Spuren der sogenannten Grundschrift des Hexateuchs in den vorexilischen Propheten des Alten Testaments.

Von

Lic. **Karl Marti**,
Pfarrer in Buus (Baselland).

(Schluss.)

6. Die gegen die Opfer sprechenden Prophetenstellen.

Nun werden auf der Linie der literarischen Begründung der Graf'schen Hypothese abermals mit grossem Gewichte die schon für die religions-philosophische Betrachtung wichtigen Stellen der Propheten angeführt, welche das Vorhandensein von Q verbieten sollen, weil in denselben von den Opfern in so absprechender Weise die Rede sein soll, dass die Annahme der Existenz von Q unmöglich sei. Wir haben dieselben daher hier einer genaueren Betrachtung zu unterziehen, trotzdem sie schon oft und viel Gegenstand von Erörterungen gewesen sind, weil keine der gegebenen Erklärungen vollständig befriedigend erscheint. Es sind die ziemlich häufigen Stellen wie 1 Sam. 15, 22. Am. 5, 26. Hos. 6, 6. Jes. 1, 14. ff. Jer. 7, 22 ff. Ps. 40, 7. 50, 8 ff. etc. Die wichtigsten und zugleich scheinbar am deutlichsten wider Q sprechenden unter ihnen sind Am. 5, 26 u. Jer. 7, 22 ff. Die übrigen angeführten Stellen halten sich mehr auf der Höhenlinie des oben ausgeprochenen Verhältnisses der Propheten zu dem Ceremoniengesetz, während die beiden Am. 5 und Jer. 7 über dieselbe hinauszugehen und entweder das

Cultusgesetz ganz zu abrogieren oder geradezu die Existenz eines solchen zu leugnen scheinen.

Die Stellen 1 Sam. 15, 22. Hos. 6, 6. Jes. 1, 14 ff. Ps. 40. 7, 50, 8 ff. etc. lassen sich auch nach Anschauung der Vertreter der Graf'schen Hypothese bei dem Bestande der Verordnungen von Q begreifen, da in ihnen doch nicht eine vollständige Verwerfung der Opfer gegeben ist, sondern bloss die geschichtlichen Umstände zu einer solchen Anschauung des Sprechenden auffordern, weil mit den Opfern nicht die im zweiten Gliede geforderte Gesinnung oder das den Cultushandlungen entsprechende Thun verbunden ist. Saul's Opfer sind Jahve nicht angenehm, wei Saul ungehorsam ist gegen Gottes Gebote; eher würde der Herr den Gehorsam gegen seine Stimme allein ohne die Opfer annehmen, als Opfer ohne Gehorsam. Es tritt hier bloss das Werthverhältniss der Opfer und des Gehorsams auf הַחֵפֶץ לַיהוָה בְּעֹלוֹת וּזְבָחִים כִּשְׁמֹעַ בְּקוֹל יְהוָה הִנֵּה שְׁמֹעַ מִזֶּבַח טוֹב לְהַקְשִׁיב מֵחֵלֶב אֵילִים׃ und es sind damit die Opfer als solche, wenn sie in der richtigen Gesinnung gebracht werden, nicht verworfen; es lässt sich daher hier keine Opposition gegen Q (wenn Q schon damals vorhanden gewesen sein sollte) verspüren.

In ziemlich stärkerer Weise erscheint schon Hos. 6, 6: כִּי חֶסֶד חָפַצְתִּי וְלֹא זָבַח וְדַעַת אֱלֹהִים מֵעֹלוֹת׃, denn hier scheint es ganz bestimmt ausgesprochen: „Ich habe Gefallen an Liebeserweisung und nicht an Opferung.“ Doch schon die zweite Vershälfte macht uns aufmerksam, dass wir dies nicht so leichthin statuiren dürfen, da daselbst an Stelle des וְלֹא das bevorzugende מִן steht. Allerdings ist ja wohl richtig, dass מִן zunächst die Bedeutung „abgeschnitten von“, „weg von“ hat, sodass wir übersetzen können, indem wir diese Bedeutung des Wegstossens, Trennens mit Recht in die Sphäre des Subjectes rücken: „ich habe Gefallen an Gotteserkenntniss, wobei ich Brandopfer unberücksichtigt lasse“; aber wenn wir dann die Bedeutung von מִן objectiver und allgemeiner und den Gedanken richtig ausdrücken wollen, so müssen wir übersetzen: „ich habe Gefallen an Gotteserkenntniss mehr als an

Brandopfern“ und nicht: „ich habe Gefallen an Gotteserkenntniss, aber keinen an Brandopfern.“ Es ist also in diesem zweiten Gliede dasselbe Gradverhältniss vorhanden, wie wir es in 1 Sam. 15, 22 gefunden haben. Dem aber scheint das erste Glied unseres Verses zu widersprechen. Nun haben wir schon bei dem zweiten Gliede gefunden, dass מִן ursprünglich eine separative, exclusive, also negative Bedeutung hat, und erst durch den Gebrauch zu der Bezeichnung des Gradunterschiedes verwendet wurde. Es liegt das in dem Character der orientalischen Auffassungsweise begründet, dieselbe fasst die verschiedenen Entwicklungsstadien als etwas Festes und Unveränderliches für sich allein, ohne sie als in dem Entwicklungsprocesse inbegriffen anzusehen oder über denselben zu reflectiren. Darum fühlte auch die hebräische Sprache nicht das Bedürfniss einer Comparation, sie fasst z. B. bei der Bezeichnung von dem Grössenverhältniss zweier Brüder dieselben nicht in Wechselbeziehung zu einander, sondern isolirt sie gegen einander; der eine von ihnen ist einfach הַקָּטוֹן, der andere הַגָּדוֹל, wofür wir nothwendig „der kleinere“ und „der grössere“ setzen müssen, indem die Bezeichnung „der kleine“ und „der grosse“ für unser Sprachgefühl gezwungen erscheinen müsste oder noch die Nebenbedeutung enthielte, dass der betreffende daneben, dass er der kleinere, resp. grössere sei, auch in der That über Erwarten klein resp. gross sei. Dass man eben diesen negativen Ursprung der Partikel מִן noch wohl fühlte, zeigt der Gebrauch von וְלֹא in einem parallelen Versgliede, und wir dürfen daher, ohne uns einer Ungerechtigkeit gegen den hebräischen Text schuldig zu machen, oder müssen vielmehr, um unserem Sprachgefühl angemessen zu übersetzen, die Stelle folgendermassen wiedergeben: „Ich habe mehr Gefallen an Liebeserweisung als an Opferung und an Gotteserkenntniss als an Brandopfern.“ Ganz derselbe Gebrauch der Negation lässt sich auch im Arabischen nachweisen. Man vergleiche z. B. die Mittheilung arabischer Sprichwörter und Redensarten von Socin (Einladung zur akademischen Feier des Geburtsfestes seiner Majestät

des Königs Karl von Württemberg. Tübingen 1878) No. 68. نقل الحجارة مع شخص حكيم ولا شرب الخمر مع رجل اليم, wo Socin mit Recht ohne weiteres folgendermassen übersetzt: „Lieber Steine tragen mit einem Verständigen als Wein trinken mit einem Schurken" und No. 138. بيضة اليوم ولا فرخة بكرة „Heute ein Ei ist besser, als morgen ein Küchlein." Beide Sprichwörter haben in ihrer Umgebung ganz ähnliche, welche die im Arabischen mögliche Elativform gebrauchen, und welche Socin ganz gleich übersetzt; cf. No. 69. نقل الحجارة خير من كذا تجارة (خير ist allerdings kein Elativ, auch nicht, wie die Kûfenser annehmen, eine Verkürzung aus der Elativform أَخْيَرُ, wie auch شَرٌّ aus أَشْرَرُ sein sollte, sondern ein مصدر (Infinitiv), der adjectivisch gebraucht wird, und zwar so, dass, was „gut" geheissen wird, keine Comparation zulässt, wonach auch bei den Arabern, wenigstens im guten Arabisch, in diesem Falle sich noch die hebräische Comparationslosigkeit vorfindet und auch bei ihnen die oben erwähnte Anschauungsweise sich zeigt,) und No. 137 بيضة اليوم اخير من جيجة غدا mit folgender Uebersetzung: „Besser Steine tragen als einen schlechten Handel treiben" und „Heute ein Ei ist besser als morgen ein Huhn." Sehr bezeichnend für diesen Gebrauch der Negation ist die Anwendung des ولا beim Infinitiv, wo bei Verkennung solchen Gebrauchs ein ganz missverständlicher Sinn herauskäme, in Stellen wie Harîr. Mak. 11 pg. 107 ed. I de Sacy: وَضَحِكْتُمْ عِنْدَ الدَّفْنِ، ولا ضِحْكُكُم سَاعَةَ الزَّفْنِ، وَتَبَخْتَرْتُم خَلْفَ (edit. Bulak: ضحككم) الجَنَائِزِ، ولا تَبَخْتُرُكُم يَوْمَ قَبْضِ الجَوَائِزِ، „und ihr lacht bei der Beerdigung mehr als (euer Lachen ist) ihr lacht in der Stunde des Tanzes, und ihr stolziert einher hinter

den Leichenbahren mehr als ihr stolziert am Tage des Einsammelns von Wohlthaten.“

Dieses sprachliche Resultat in Betreff des Sinnes der Stelle Hos. 6, 6 bestätigt sich durch die in Hosea sonst vertretenen Ansichten über Cultus und Opfer. Man lese Cap. 9, 1 ff. wo der Prophet den Israeliten zuruft, sich nicht zu freuen, da Tage kommen werden, an welchen sie Jahve keine Trankopfer mehr spenden können und ihre Opfer nicht mehr annehmbar seien, weil sie in ein unreines Land und unter ein unreines Volk in Gefangenschaft geführt würden, wo sie die Opfer, die sie Gott bringen wollten, wegen der Unreinheit derselben behalten müssten und ihre Opfer ihnen wären, wie Brot in Trübsal und Trauer.

Jes. 1, 11 ff. zeigt durch das verbindende וְ und das prägnante Suffix in V. 14 חדשיכם, מועדיכם, כפיכם etc. dass nach Jesaja's Anschauung nur in diesem Falle Jahve Opfer nicht wollte, da sie von unwürdigen Händen gebracht seien und ihnen nicht die rechte innere Beschaffenheit des Menschen entspreche. Jahve will nicht און ועצרה Nichtswürdigkeit und Festversammlung. Es ist daher nicht eine Stelle, die zu denen zu rechnen ist, welche die Opfer ganz verwerfen, sondern eine solche, die bloss Opfer von nichtswürdigen Menschen verwirft, die also auch in erster Linie die Gesinnung und die Handlungsweise betont und den Opfern ohne die entsprechende Gesinnung in Handel und Wandel allen Werth abspricht. Eine ausdrückliche Bestätigung für diese Anschauung Jesaia's finden wir Jes. 29, 13, da wir die Opfer mit entfremdetem Herzen in gleiche Linie stellen dürfen mit dem Lippendienst, den Jesaia hier als Characteristicum für sein Volk anführt.

Ebenso ist die Stelle Mich. 6, 6—8 zu verstehen, indem auch sie auf die innerliche Gesinnung des Menschen das Gewicht legt: בַּמָּה אֲקַדֵּם יְהוָה אִכַּף לֵאלֹהֵי מָרוֹם הַאֲקַדְּמֶנּוּ בְעוֹלוֹת בַּעֲגָלִים בְּנֵי שָׁנָה: הֲיִרְצֶה יְהוָה בְּאַלְפֵי אֵילִים בְּרִבְבוֹת נַחֲלֵי־שָׁמֶן הַאֶתֵּן בְּכוֹרִי פִּשְׁעִי פְּרִי בִטְנִי חַטַּאת נַפְשִׁי:

הִגִּיד לְךָ אָדָם מַה־טּוֹב וּמָה־יְהוָה דּוֹרֵשׁ מִמְּךָ כִּי אִם־עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט
וְאַהֲבַת חֶסֶד וְהַצְנֵעַ לֶכֶת עִם־אֱלֹהֶיךָ׃

In diesen Stellen, so dürfen wir also behaupten, findet keine Opposition gegen die Opfer als solche statt; es ist bloss Opposition gegen die von unreinen und gottlosen Menschen oder in unheiliger und unreiner Gesinnung dargebrachten Opfer; denn mochten auch die Opfernden in der That das Verlangen nach Gott wohlgefälligen Handlungen haben, so war eben nach der Anschauung der Propheten die Ausführung dieses Verlangens eine verkehrte, weil sie ohne Rechtthun und Liebeserweisung durch bloss äusseres Darbringen der Opfer Gott wohlgefällig zu werden vermeinten, und eben das schon war eine unheilige und unreine Gesinnung, mag auch von weiterem און und פשׁע nicht in allen Stellen ausdrücklich die Rede sein. Es tritt also hier die bei den Propheten begreifliche Betonung des Thuns und der Gesinnung hervor, was von ihnen mit Grund als der erste Factor in den cultischen Handlungen angesehen wird; sobald dieser eine Factor fehlt, so verlieren dieselben ihren wichtigsten innersten Bestandtheil; daher ist die Conjunction von Nichtswürdigkeit und Opfern ein Greuel für Jahve, bleibt das Gebet gottloser Hände unerhört.

Aus diesen Stellen allein wäre auch nie die Behauptung einer Incompatibilität mit der Quelle Q hervorgegangen. Anders verhält es sich dagegen mit den beiden Stellen Am. 5, 18 ff. und Jer. 7, 21 ff., und gewiss hier ist die Schwierigkeit, wenigstens bei Amos, viel grösser als bei den schon besprochenen Stellen. Die Stelle Am. 5, 18 ff. hat daher auch schon eine Menge von Erklärungen erfahren, ja es ist derselben fast ergangen, dass jeder neue Interpret auch eine neue Auffassung aufgestellt hat. Alle diese Uebersetzungen anzuführen, wäre zu weitläufig und unnöthig, da ja auch schon Smend ausführlich über dieselben referirt hat. Zum Verständniss der Stelle müssen wir mindestens den Context von V. 18 an ins Auge fassen. V. 18 ruft der Prophet denjenigen, die sich den Tag Jahve's יוֹם יְהוָה herbeiwünschen, ein Wehe zu, da

derselbe Finsterniss und nicht Licht sein werde (Joël 4, 15, welches wohl trotz Duhm u. a. unserem Propheten bei dieser Stelle vorschwebte, wie auch Am. 1, 2 u. a. St. eher abgeleitet als ursprünglich zu sein scheinen gegenüber von Joël). An jenem Tage (V. 19) werde es wie es im Sprichwort heisse (vgl. Socin a. a. O. pg. 11 unter Nr. 148: „Er floh vor dem Bären, da fiel er in die Cisterne“), gehen, dass einer, wenn er einem Unglück zu entrinnen suche, dem andern anheimfalle (als Begründung für das Wehe V. 18). V. 20 wiederholt in emphatischer Frage, den Angeredeten selbst die Beantwortung abringend, die Aufstellung von V. 18, dass Unglück über das Volk hereinbrechen werde; und V. 21—25 schneiden jeden Einwand dagegen ab, der sich etwa auf die grosse Zahl von dargebrachten Opfern und gefeierten Festen berufen möchte, indem V. 21 und 22 einfach den Widerwillen Jahve's gegen ihre Opfer und Feste mit nachdrucksvoll an den Anfang gestelltem, doppeltem Ausdrucke שָׂנֵאתִי und מָאַסְתִּי aussprechen, V. 23 u. 24 die directe Aufforderung Jahve's ausdrücken, den Jubel der Feste und den Gesang zu entfernen, und vielmehr wie Wasser Recht und Gerechtigkeit wie einen unversieglichen Bach einherströmen zu lassen, und endlich V. 25 zur Begründung, dass auf letzteres und nicht auf Opfer es ankomme, ein Beispiel aus der Vorzeit beibringt, in welcher keine Opfer gebracht wurden. Und hieran fügen nun V. 26 und 27 die genauere Angabe, dass das Unglück am Tage Jahve's in der Fortführung ihrer Götterbilder und in der Exilirung hinter Damascus bestehen werde.

Der Sinn der Stelle hängt in bedeutendem Masse von der Auffassung des Verses 24 ab. Hitzig hat die beiden Worte משפט und צדקה mit Hinweis auf die Stelle Jes. 10, 22 erklärt als „Gericht und Strafgerechtigkeit“. Allerdings wird משפט vielfach von dem Strafgerichte gebraucht, wie auch צדקה sich in der Bestrafung jemandes erweisen kann. Doch merkwürdig wäre schon der Wunsch, dass Gottes Strafgerechtigkeit wie ein unversieglicher Bach einherströmen soll, während es als Aufforderung an die

Menschen ganz angemessen erscheint, dass von ihnen Gerechtigkeit verlangt wird. Entscheidend für die letztere Erklärung ist die Auffassung, die sich im Jesaja von unserer Stelle findet cf. Jes. 48, 18 לוּא הִקְשַׁבְתָּ לְמִצְוֺתָי וַיְהִי כַנָּהָר שְׁלוֹמֶךָ וְצִדְקָתְךָ כְּגַלֵּי הַיָּם׃. Auch hat diese Anschauung gewiss nichts Befremdliches, besonders nicht in solchem Zusammenhange, dass gegenüber dem Strom und dem Schwalle von Opfern und Gesängen sich ihre Gerechtigkeit wie ein unaufhörlicher Fluss ergiessen möge. Danach hätten wir den Mittelpunkt festgestellt, auf welchem wir als auf der Forderung dessen, warum es sich bei wahrem Gottesdienste zuerst handelt, weiter bauen dürfen. Jahve fordert von den Israeliten in erster Linie Recht und Gerechtigkeit, sie sind der Brennpunkt, ohne welchen das Volk Gott nicht wohlgefällig sein kann trotz seinen Opfern und Festen. Für diese nackt hingestellte Forderung bringt Amos ein historisches Beispiel aus der Zeit der Wüstenwanderung des Volkes Israel. Er erinnert an die Zeit der ersten Hingabe an Jahve, in der die Israeliten Gott wohlgefällig waren, ohne die Opfer darzubringen, um ihnen den Beweis zu liefern, dass Opfer unter Umständen nicht nothwendig sind, also auf dieselben sich zu verlassen unmöglich sei, womit das nach V. 21 und 22 von den Israeliten beanspruchte Vertrauen auf die Opfer und die daraus erwachsene Gottangenehmheit als illusorisch und nichtig erwiesen ist. Es ist demnach hiermit ausgesprochen, dass nach der Anschauung des Propheten Amos die Israeliten auf ihrem Wüstenzuge die vierzig Jahre lang zebach und mincha nicht gebracht haben. Dies ist jedesfalls als sichere Thatsache anzuerkennen, wie es fast von den meisten Interpreten anerkannt wird. Bloss vereinzelt tritt noch die Anschauung auf, dass es in der Hauptsache auf das ו zu Anfang des 26. Verses, auf die Verbindung von Opfern und Idololatrie ankomme, dass also bloss die Verbindung beider verneint sei und dass demnach, da man glaubte, das erstere, nämlich den Opferdienst in der Wüste, nach den pentateuchischen Büchern als gewiss annehmen zu müssen, nur die Idololatrie als

im Wüstenzuge nicht vorhanden zu statuiren sei. Man fand hierzu eine Analogie in dem bei Jes. 1, 13 vorhandenen Ausspruche gegen die Verbindung von און ועצרה. Dass aber dies nicht der Sinn der Stelle sein kann, beweist V. 24, der bei solcher Auffassung ganz undeutlich wäre, weil man dann nicht anders könnte, als zu der gewiss unrichtigen Annahme schreiten, dass unter משפט und צדקה im Gegensatz zu Opfern und Festen, die auch diesen Bildern gebracht und gemacht werden, die rechten, dem Gott Israels gebrachten Opfer gemeint seien, woraus sich ein Sinn ergäbe, der dem ganzen Context ins Gesicht schlüge. Allerdings bleibt dieses ו immer schwierig, es wird darum am einfachsten mit Smend, dem wir auch bis dahin in unserer Auffassung gefolgt sind, als Einleitung der Strafandrohung zu fassen und mit Ewald zu übersetzen sein: Ergo tolletis i. e. cum idolis vestris exulatum abibitis, obschon נשא in solcher Verbindung gewöhnlich den Sinn von „in Procession herumtragen“ bekommt. Möglich ist, dass der Prophet mit einem Wortspiele ihre Wegführung eine „Procession“ ins Exil nennen will. In jedem Fall wird V. 25 in seinem Sinne durch V. 26, der etwas ganz Neues beginnt, und dessen Götzenbilder wir darum auch auf sich beruhen lassen können, durchaus nicht modificirt. V. 25 nun so aufgefasst, dann ist die Antwort Luther's auf die Frage: „Ja wohl“, wie er erklärend ergänzt, jedesfalls ganz unrichtig und das Gegentheil die Wahrheit. Der Vers sagt daher aus: Schlachtopfer und Mincha habt ihr mir in der Wüste vierzig Jahre lang nicht gebracht, Haus Israel. Damit ist aber nicht als das Normale bezeichnet, dass Jahve keine Opfer gebracht werden sollten, auch ist nicht gesagt, dass Amos keine Opfervorschriften kennen konnte. Nur die Thatsache einer immerwährenden Opferung während der vierzig Jahre der Wüstenwanderung wird in Abrede gestellt; denn es darf nicht einmal behauptet werden, dass jegliches Opfer ausgeschlossen sei, da die Benutzung geschichtlicher Vorkommnisse durch die Propheten in paränetischer Rede nicht historisch verwendet werden darf, man vgl. nur die

widersprechenden Urtheile über unsern Wüstenzug, Deut. 9, 7 auf der einen und Jer. 2, 2 f. 3, 4 etc. auf der andern Seite. Dass auch von Am. 5, 25 kein Rückschluss auf die Geschichte darf gemacht werden, zeigt das, wozu unsere Stelle als Beweis gelten soll. Es soll bewiesen werden, dass ein Mangel an Opfern nichts schadet gegen die Gottwohlgefälligkeit, und dies ist schon erwiesen, wenn überhaupt in dem angenommenen Zeitraum von vierzig Jahren unter Umständen nicht nach Vorschrift der zu Amos Zeit gebrachten Opfer gehandelt wurde. Wir sind zu dieser Annahme, die schon im Context begründet liegt, nicht aus apologetischem Interesse gekommen, sondern weil uns schon durch die andern Urkunden ausser Q die Nachricht von Opfern in jenem Zeitraum gegeben ist, cf. den Opferbefehl in Ex. 20, 24 und die Vorschriften über die Opfer z. B. Ex. 23, 18. 34, 25. Oder will man sich hier damit helfen, alle diese Befehle seien bloss eventuell, so will das nichts zu bedeuten haben, wenn wir erwägen, dass gerade JE im Gegensatz zu Q als Grund des Auszuges aus Aegypten den Befehl Jahve's an die Kinder Israel berichtet, ihrem Gotte in der Wüste ein Opfer darzubringen Ex. 5, 1. 3. 8. Uebrigens ist auch zu bemerken, dass von thatsächlichen Opfern in der Quelle Q wenig die Rede ist, dass sie sich meistens nur mit den Vorschriften für dieselben befasst, bei einigen sogar ausdrücklich hinzufügt, dass sie erst zu bringen seien, wenn das Volk in dem verheissenen Lande sich fest niedergelassen habe, cf. Num. 15, 1 ff. Uebrigens dürfen wir auch zur Beurtheilung der Geschichtlichkeit von historischen und cultischen Nachrichten in Q auf die oben gegebene Charakteristik von Q verweisen. Ueber die Gründe, warum wohl in der Wüstenwanderung die Opfergebote nicht eingehalten wurden, lassen sich vielerlei Vermuthungen aufstellen. Smend erinnert mit grosser Wahrscheinlichkeit an den Mangel von Schlachtvieh und Feldfrucht, da ja die Nahrung des Volkes Manna gewesen sei. Wir werden demnach aus dieser Stelle des Amos keinen Beweis entnehmen dürfen für die Nichtexistenz der Quelle Q. Q und Amos 5, 18 ff.

können nebeneinander bestehen und Amos kann so geschrieben haben, auch wenn er Q gekannt und dessen rituelle Opfervorschriften anerkannt hat. Die Opposition ist bei ihm bloss gerichtet gegen die Meinung, dass das Opfer allein für sich ohne die rechte Herzensstellung zu Jahve verdienstlich sei, was aber Q nicht behauptet.

Während Amos sich gegen die Thatsache der Opfer zu wenden scheint, richtet sich nun die Stelle Jer. 7, 21 ff. scheinbar auch gegen die Opfergebote: „Also sprach Jahve Ṣeba'oṭ, der Gott Israels: Eure Brandopfer fügt (nur) zu euren Opfern und esset Fleisch! Denn nicht habe ich mit euren Vätern gesprochen und ihnen nicht befohlen am Tage, da ich sie hinausführte aus dem Lande Aegypten ʿal dibre ʿola vazabach על־דברי עולה וזבח, sondern diesen Befehl habe ich ihnen gegeben: Höret auf meine Stimme und ich werde euch Gott sein, während ihr mir zum Volk seid, und wandelt in allen Wegen, wie ich euch gebiete, auf dass es euch wohlgehe.“ Zuerst handelt es sich bei dieser Stelle darum, ob die Schwierigkeit derselben in der Uebersetzung und Auffassung von על־דברי liege, wie vielfach behauptet wird. Guthe de foederis notione Jeremiana übersetzt ganz mit Recht, wie sich zeigen wird, das על־דברי mit „de“, hat aber Unrecht, wie sich ebenfalls zeigen wird, wenn er daraus den die Graf'sche Hypothese bestätigenden Schluss zieht, Jeremia habe keinesfalls eine auf sinaitische Bundesschliessung sich stützende Opferthora gekannt; Baudissin dagegen findet in seiner Recension von Guthe's Dissertation (cf. Schürer's theol. Literaturzeitung 1877 No. 13 Sp. 347) in dem על־דברי das deutsche „zum Zwecke“ ausgedrückt und glaubt die Rede am Sinai könne sehr wohl von Opfern gehandelt haben, ohne mit Jer. 7, 21 ff. in Widerspruch zu treten. Um den Thatbestand der Fälle, in denen das fragliche על־דברי oder על־דבר vorkommt, zu überschauen, gebe ich eine vollständige Aufzählung derjenigen Stellen, in denen (על־דבר(י im Sinne einer Präposition steht: Gen. 12, 17. 20, 11. 18. 43, 18. Ex. 8, 8. Num. 17, 14. 25, 18 (ter). 31, 16. Dt. 4, 21. 22, 24 (bis). 23, 5. 2 Sam. 13, 22. 18, 5. Ps. 79, 9. Jer. 14, 1.

In allen diesen Fällen giebt עַל־דְּבַר die Grundlage, den Grund an, der vorliegt, nirgends aber den Zweck, und überall wäre es mit lateinischem causa wiederzugeben, und nur Jer. 14, 1 und 2 Sam. 18, 5 liessen ein „de“ zu. Letztere Stelle entspricht auch noch in Betreff des Verbums צַוֹּת genau der Stelle Jer. 7, 22. Wir haben demnach auch an unserer Stelle zu übersetzen „in Sachen (in Betreff, anlangend) des Brandopfers und Schlachtopfers“ de holocaustis et sacrificiis. Ueberall ist das „adesse“ des mit על־דבר Eingeleiteten vorausgesetzt; nun behauptet Baudissin, dass es Ps. 45, 5 sich gewiss auf Herstellung einer Sache, auf etwas zu Erstrebendes und nicht schon Vorliegendes beziehe. Mit dem „gewiss“ ist jedesfalls zu viel behauptet. Die Stelle lautet: וַהֲדָרְךָ צְלַח רְכַב עַל־דְּבַר־אֱמֶת וְעַנְוָה־צֶדֶק וְתוֹרְךָ נוֹרָאוֹת יְמִינֶךָ׃. Mir ist nun 1. weder ausgemacht, dass wir hier es mit dem besprochenen על־דבר zu thun haben, und nicht vielmehr mit dem Worte דבר = Rede im Gegensatz zu דבר שקר cf. Deut. 13, 15. 17, 4. 22, 20. Ps. 15, 2. 119, 160 etc., noch 2. dass es, falls es wirklich = על stehen sollte, in dem Sinne von „zum Zwecke“ müsste gedeutet werden. Warum sollte es dann nicht den Grund, die Ursache abgeben zu dem צלח רכב? Uebrigens hat auch die Vorstellung eines „Reitens auf dem Wort der Wahrheit“ nichts Unsemitisches, wenn man bedenkt, dass sehr oft in ähnlicher Weise רדף gebraucht wird cf. Ps. 34, 15. 38, 21. Deut. 16, 20. Jes. 51, 1. Doch brauchen wir על nicht so direct von רכב abhängig zu machen, sondern fassen es als Ursache der Verbindung צלח רכב, in der naturgemäss der Begriff von צלח im Vordergrund steht.

Sonach ergiebt sich aus den Fällen, in welchen על־דבר vorkommt, dass es niemals den Zweck ausdrückt, sondern sich stets auf etwas vorliegendes als die Veranlassung, als Grund zu der im Verbum gegebenen Thätigkeit bezieht; dies ist nämlich auch der Fall in Jer. 14, 8, wo man allein zweifelhaft sein möchte, denn die Dürre ist der vorliegende Grund dazu, dass das Wort Jahve's zu Jeremia geschah, wie es im Cap. 14 uns mitgetheilt ist.

Ist möglicherweise auch die Dürre noch bevorstehend gedacht, so ist sie doch im Sinne und in den Gedanken Jahve's schon vorhanden, und dann nach Empfang der Worte durch den Propheten auch letzterem bekannt, sodass er ganz gut diese Ueberschrift über unser Capitel 14 setzen konnte. Anders als in all den fünfzehn aufgeführten Stellen verhält es sich mit der Stelle Jer. 7, 22, weil hier das על־דברי in einem negativen Satze steht, und die Negation לא nicht zu dem Verbum צויתים (denn V. 23 sagt ja gerade aus, dass Jahve geboten habe [צויתי]), nicht zu אֶת־אֲבוֹתֵיכֶם oder בְּיוֹם הוֹצִיאִ אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם, (denn dann würde der Sinn zu einer dem Propheten gewiss fern liegenden historischen Berichtigung werden, dass die Opfer keine mosaische Institution seien, und gerade in Widerspruch treten mit der vom Propheten beabsichtigten Aussage, in welcher er die Opfer als solche als minderen Werthes hinstellen will, weil sie nothwendig so zu verstehen wäre, dass der Herr anderen als ihren Vätern also ihnen, den Zeitgenossen des Propheten, selbst, oder zu anderer Zeit als zur Zeit des Auszuges aus Aegypten, also vor oder nach demselben, wirklich Opfer geboten habe,) sondern nur zu עַל־דִּבְרֵי עוֹלָה וָזָבַח gehören kann. Demnach sagt V. 22 aus: „Brandopfer und Schlachtopfer waren nicht Grund zu einem Befehle (oder Gegenstand eines Befehles) Gottes an Israel zur Zeit des Auszuges aus Aegypten.“ Da nun Brandopfer und Schlachtopfer nur als Grund und Object des Gebietens negiert werden, so könnte man daraus schliessen wollen, dass Opfer dennoch vorhanden waren, als die Kinder Israel auszogen; allein es ist zu bedenken, dass Jeremia schreibt und er ganz wohl von etwas zu seiner Zeit Bestehendem, zu Mose's Zeit dagegen noch nicht Vorhandenem sagen konnte, Jahve habe dasselbe nicht zum Gegenstand des Gebietens gemacht, wie wir etwa in ähnlicher Weise sagen möchten: „Jesus Christus hat seinen Jüngern nichts geboten über die Civilehe.“ Demnach ist das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein zu Mose's Zeit unbestimmt gelassen.

Hieraus erhellt, dass durch Erklärung des עַל־דִּבְרֵי

Jer. 7, 22 noch nicht erklärt ist. Wir sind also darauf angewiesen, der Stelle von anderer Seite beizukommen. Denn eine so vollständige Abrogierung der Opfer, nicht bloss als mosaische Institution, wie oben gezeigt ist, sondern überhaupt, wie sie der Vers ausspricht: „ich habe euren Vätern (beim Auszug aus Aegypten und wenn da nichts, überhaupt) nichts über die Opfer geboten“ kann nicht absolut gefasst werden, auch Jeremia’s Anschauung nimmer sein. Abgesehen davon, dass Jeremia selber die Opferinstitution anerkennt cf. Jer 33, 18 וְלַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם לֹא־יִכָּרֵת אִישׁ מִלְּפָנַי מַעֲלֶה עוֹלָה וּמַקְטִיר מִנְחָה וְעֹשֶׂה זֶבַח כָּל־הַיָּמִים׃ (welche Stelle allerdings Duhm mit Hitzig, Movers und Guthe für unjeremianisch hält) und Jer. 17. 26 וּבָאוּ מֵעָרֵי־יְהוּדָה וּמִסְּבִיבוֹת יְרוּשָׁלִַם וּמֵאֶרֶץ בִּנְיָמִין וּמִן־הַשְּׁפֵלָה וּמִן־הָהָר וּמִן־הַנֶּגֶב מְבִיאִים עֹלָה וְזֶבַח וּמִנְחָה וּלְבוֹנָה וּמְבִיאֵי תוֹדָה בֵּית יְהוָה׃ wäre es nicht zu begreifen, dass ein Mann wie Jeremia, dem ja jederzeit ein so grosser Theil an der Reform unter Josia eingeräumt wurde, dem ja selbst nebst anderen die Autorschaft des Deuteronomiums zugetraut wurde, die Opfer in solcher Weise abrogieren sollte. Jedesfalls war ja das Deuteronomium gewissermaassen die Constitution, die zwischen Volk und König geschlossen wurde, die von nun an Rechtskraft haben sollte. Wie sollte Jeremia absolut es bestreiten wollen, dass Jahve Opfer geboten habe, indem er zugleich bemüht war das Deuteronomium zu sanctionieren, welches den Befehl von Opfern beim Auszug aus Aegypten für Israel enthält cf. Deut. 12, 5 ff., wo die Bemerkung אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה an der Thatsache eines Opferbefehls nichts ändert, und welches ja gearbeitet ist nach JE, der Israel ausziehen lässt, damit es Gottes Befehl gemäss ein Fest ihm feiern und ihm Opfer darbringen kann? Im Uebrigen lässt sich auch aus der Stelle Jer. 19, 5 entnehmen, dass den Brandopfern gegenüber, die dem Baal gebracht wurden und nicht geboten waren, es solche gab, die von Jahve geboten waren. Nach alledem werden wir den Vers 22 des 7. Capitels nicht pressen dürfen. Ueberhaupt müssen bei solchen corresponierenden Gliedern eines Satzes wie 7, 22

und 23 die beiden Gedanken zusammengenommen und der eine nach dem andern eingeschränkt werden. Wir müssen die oben über die grammatische Eigenthümlichkeit des ולא cf. pg. 309 ff. gemachten Bemerkungen auf das höhere Gebiet der Rhetorik übertragen, und für solche Gegenüberstellungen würden sich selbst in unseren Reden und in ausseralttestamentlicher Literatur manche Beispiele finden, ohne dass man bloss den einen Theil oder die eine Hälfte aus dem Zusammenhang herausreissen dürfte, mit dem Anspruch, dass diese Worte in ihrer Allgemeinheit die Ansicht des Schriftstellers enthielten. So lässt sich z. B. denken, dass ganz in ähnlicher Weise ein Redner sage: „Nicht hat Jesus Christus zur Zeit seines Erdenlebens uns befohlen gute Werke zu thun, sondern folgendes Gebot hat er uns gegeben: „Glaubet an die durch mich gebrachte Versöhnung“ und so schreibt ganz analog Paulus 1 Cor. 1, 17 *Οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι.* Dies hat auch schon im vorigen Jahrhundert William Lowth erkannt, den Curtiss in the levitical Priests pg. 134 citiert: The simplest, and, as it seems to us, the only correct explanation, is that which has been given by William Lowth (A Commentary upon the Prophecy and Lamentations of Jeremiah, London 1718 pg. 77): „It is a way of speaking usual in Scripture to express the preference, that is due to onething above another, in terms which express the rejecting of that which is less worthy; and thus I conceive we are to understand the text here in correspondence with the parallel place of Hos. 6, 6. „I will have mercy and not sacrifice“ —the words in both places implying that God always laid a greater stress upon sincere obedience than on external observances, and designed the latter as so many mounds and fences to guard and preserve the former.“ Wie wenig überhaupt Jeremia mit seinen Worten einen Beweis für die Nichtexistenz von Q liefern kann, zeigt der Umstand, dass er zum grossen Theil gerade aus der Quelle Q die Forderung entnimmt, welche Jahve an das Volk gestellt habe והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו־לי לעם

cf. unten zu Ex. 6, 7 Q. Dass dieses Resultat mit dem übrigen Befund in Jeremia übereinstimmt, haben wir oben gesehen, und der Sinn unserer Stelle: „Wenn Opfer und Gehorsam einander gegenübergestellt werden, so darf gesagt werden, Jahve habe nichts über die Opfer geboten, sondern nur Gehorsam verlangt,“ zeigt uns, dass auch Jeremia auf dem von den Propheten allgemein eingenommenen Standpunkt steht, und dass auch Q durch dieselbe nicht zum Nochnichtsein verurtheilt wird. Allerdings decken sich die Anschauungen von Jeremia und Q nicht, aber sie schliessen sich auch nicht aus, da auf der einen Seite Jeremia auch in der schärfsten Stelle 7, 22 die Opfer nicht absolut verwerfen will, und auf der andern Q nirgends den höhern Werth des reinen, treuen Gehorsam's zu bestreiten Gelegenheit und Absicht hat, wenn schon bei der Darstellung bloss dieser einen, der cultischen Seite des Gottesdienstes in seinem Werke naturgemäss Einseitigkeit und damit Ueberschätzung des Cultus hervorzutreten scheint.

7. Art und Weise der Aufzählung der Spuren.

Wenn wir nun diejenigen Stellen, auf die wir Beziehungen in den vorexilischen Propheten annehmen zu können glauben, aufzuzählen haben, so steht uns ein doppelter Weg offen: entweder können wir die einzelnen Propheten ihrer chronologischen Folge nach auf die Hinweisungen und Anspielungen, die in ihnen auf Q zu finden sind, untersuchen und auch in dieser Reihenfolge aufführen, oder wir können die nach obiger Tabelle in Kayser'scher Quellenscheidung dargebotene Quelle Q Stück für Stück vornehmen und die auf ersterem Wege gefundenen Beziehungen aufzeichnen. Der erstere Weg ist derjenige, den die Untersuchung hat einschlagen müssen, der zweite ist derjenige, der das Resultat der Untersuchung giebt. Schlagen wir den ersten Weg ein, so werden manche Zurückbeziehungen und Rückweisungen nothwendig sein und vieles Zusammengehörende auseinandergerissen werden.

Daher ziehen wir den zweiten Weg vor, da die Nachtheile, die derselbe mit sich führt, gering sind. Es wird nämlich bei letzteren nicht so leicht ersichtlich, ob schon die ältesten Propheten Q gekannt haben und ob die Bekanntschaft mit Q im Laufe der Zeit wächst oder abnimmt. Doch auch vorausgesetzt, wir fänden bei den ältesten Propheten keine Beziehungen, sondern erst bei den jüngeren, so wäre doch damit die ganze Anschauung und das Gewicht der Graf'schen Hypothese erschüttert, und es müsste dann in vorexilischer Zeit ein Zeitpunkt ausfindig gemacht werden, und da würde sich im Grossen und Ganzen nichts anderes zeigen als die Zeit von Mose bis David, und in diesem weiten Sinne gefasst heisst demnach auch jetzt noch die Frage: Moses oder Esra, Grundlage oder Schlussstein. Allerdings bleibt uns bei diesem Gange der Aufzählung von Spuren einer Bekanntschaft mit Q eine immer mit grosser Emphase in Anspruch genommene Stütze der Graf'schen Hypothese, die Frage des Verhältnisses von Q zu Ezechiel, welchen Curtiss mit Recht als the modern critic's bridge bezeichnet hat, für sich allein unbehandelt und wird nach den einzelnen Abschnitten von Q zertrennt. Doch dürfen wir hier auf die pg. 144 f. gemachten Bemerkungen hinweisen, und ausserdem wird durch die Entscheidung unserer Hauptfrage auch die Nebenfrage erledigt werden, ob die Capp. 40—48 in Ezechiel die Brücke seien, die hinüberleitet in eine Q angemessene Zeit. Endlich ist von Kayser noch eine weitere Eintheilung von Q nach historischen und gesetzlichen Abschnitten gemacht worden, eine Eintheilung, der wir nicht folgen werden, weil es ja schwer ist, in Q eine solche Scheidung vorzunehmen, da es in der Art von Q liegt, dass in ihm die gesetzlichen Theile die Hauptsache sind und die geschichtlichen Notizen dazu nur die Einleitung bilden. Wir halten uns daher einfach an die Reihenfolge der Q zugeschriebenen Stücke, wie wir sie in den Pentateuch eingearbeitet vorfinden, ohne uns darum zu kümmern, ob sie sich hier in der richtigen und ursprünglichen Ordnung befinden.

8. Spuren einer Bekanntschaft der Propheten mit Q.

A. Genesis.

Gen. 1, 1. Auf die Nachricht von dem ברא Gottes finden wir in den Propheten manche Beziehung, doch, da dies eine allgemein verbreitete Anschauung mag gewesen sein, so kann hieraus nicht auf eine Bekanntschaft mit Q geschlossen werden cf. z. B. Jes. 45, 12 f. 18. Dagegen ist Jer. 4, 23 והנה תהו ובהו schwerlich anders anzusehen, als eine Rückbeziehung auf Gen. 1, 2. Zwar finden sich die beiden Worte תהו ובהו in naher Verbindung auch bei Jes. 34, 11, doch auch hier stehen diese Worte wiederum, wenn auch getrennt, in Beziehung auf ארץ. Jesaia sagt nämlich: „Und es wird ihr Land zu brennendem Pech werden, Nacht und Tag wird es nicht verlöschen, ewiglich wird sein Rauch aufsteigen, von Geschlecht zu Geschlecht wird es verwüstet sein, auf immerdar wird niemand durch dasselbe hinziehen, und es werden Pelikan und Igel dasselbe in Besitz nehmen und Reiher und Rabe in ihm wohnen :ונטה עליה קו־תהו ואבני־בֹהו." Mag man auch hier noch zweifeln, so geht doch sicher auf Gen. 1. Jer. 4, 23 ff. zurück, diese Verse sind ganz an Gen. 1. angelehnt, was uns bei Jeremia durchaus nicht wundert, der solche Nachbildungen liebt, man vgl. Jer. 1, 4—10 mit der Berufung Mose's Ex. 4, 10 und ,der Inauguralvision Jes. 6., und Jer. 20, 14 mit der Verfluchung des Geburtstages bei Hiob 3, 3 ff. Jer. 4, 23 ff. bildet ein grossartiges Gegenstück zu dem וירא אלהים כי טוב und והנה טוב מאד Gen. 1, 31 mit seinem mehrfachen · · · והנה ´ · · · · · ראיתי Jer. 4, 23. 24. 25. 26. Zuerst ist es angewandt auf die Erde und hier nun ist sie wieder tohu vabohu רָאִיתִי אֶת־הָאָרֶץ וְהִנֵּה־תֹהוּ וָבֹהוּ Gen. 1, 2, dann auf den Himmel אֶל־הַשָּׁמַיִם וְאֵין אוֹרָם Gen. 1, 3. V. 24 giebt dann eine selbständige poëtische Ausführung dieses Bildes und V. 25 bezieht sich wieder auf Gen. 1, 26. 27 רָאִיתִי וְהִנֵּה אֵין הָאָדָם וְכָל־עוֹף הַשָּׁמַיִם נָדָדוּ׃.

Gen. 1, 22. 28 findet sich das bisher immer als eine dem Q eigenthümliche Verbindung angesehene פרה ורבה, welches auch von 14 Malen, in denen es im A. T. vorkommt, 10 Mal in der Genesis steht und zwar in unbestritten zu Q gehörigen Abschnitten. Ausserdem findet es sich noch Jer. 3, 16. 23, 3. Ez. 36, 11 und Lev. 26, 9. Letztere Stelle, wenn nicht zu Q gehörig, beruht doch unbedingt auf Gen. 17, 20, da Lev. 26, 9 dieser Ausdruck 1. innerhalb der Segensverheissung steht, wie Gen. 17, 20, und weil ebenso Gen. 28, 3. 48, 3 f. ein ausdrückliches בֵּרֵךְ damit verbunden ist und 2. da Lev. 26 fortfährt wie Gen. 17, 21 mit הקים את־הברית Lev. 26, 9. Merkwürdigerweise fährt auch Jer. 23, 3 mit einem והקימותי fort, allerdings in anderer Verbindung. Andererseits beruht dann wieder Ezech. 36, 11 auf Lev. 26, 9, denn der Verbindung der beiden Worte פרה ורבה ist wie in Lev. 26, 9 vorausgestellt ein ופניתי אליכם Ezech. 36, 9, wo der einfache Ausdruck des Leviticus künstlich übertragen ist auf die הרי ישראל, Kayser hat auch mit einem blossen Appell an die Stelle Jer. 7, 22. 23 (a. a. O. pg. 166) diese Aufstellung zurückgewiesen und nicht bedacht, dass mit Leugnung eines Zusammenhangs solchen Sprachgebrauchs jegliche Schlussfolgerung von ähnlichen Phrasen aus auf dieselbe Quelle als dahinfällig erklärt ist. Zudem ist das ורבו ופרו bei Ezechiel ziemlich nichtssagend nach dem vorhergehenden והרביתי עליכם אדם ובהמה, wenn es nicht eine Rückbeziehung auf die Stelle Gen. 1 ist, wodurch es einen volleren Sinn bekommt.

Die archaistische Form חיתו Gen. 1, 24 lässt wohl keinen Schluss zu, obschon man nicht leugnen kann, dass dieselbe sonst nirgends in prosaischem Texte, sondern bloss in poëtischen und prophetischen Büchern vorkommt, wodurch man leicht zu der Annahme eines bewussten Archaismus greifen könnte, der auf Gen. 1, 24 zurückgeht. Diese alte Form findet sich noch Zeph. 2, 14 Jes. 56, 9 (bis) Ps. 50, 10. 79, 2 (hier mit ארץ verbunden) 104, 11. 20.

Dagegen gilt wieder als Q eigenthümlicher Sprachgebrauch die Verbindung von חַיַּת־הָאָרֶץ Gen. 1, 25. 30.

9, 2. 10 (bis), wofür sonst חַיַּת־הַשָּׂדֶה steht. Besonders im zweiten Schöpfungsbericht (und überhaupt viel häufiger) kommt חַיַּת־הַשָּׂדֶה vor. Fast möchte man annehmen, dass es eine genauere Bezeichnung als das חַיַּת־הָאָרֶץ sein sollte, da ja unter letzteren auch im weiteren Sinne בְּהֵמָה u. עוֹף הַשָּׁמַיִם verstanden werden könnte. Doch in Q findet es sich immer im Gegensatze zu עוֹף הַשָּׁמַיִם und zeigt dadurch unzweifelhaft, dass Q in besonderem Sinne an die wilden Thiere des Feldes denkt und in diesem Sinne ist es gewiss auch an den übrigen Stellen des A. T's. gebraucht, wo es für sich allein steht cf. Ez. 34, 28. Ijob. 5, 22 oder wo es in derselben Gegenüberstellung zu עוֹף הַשָּׁמַיִם vorkommt 1 Sam. 17, 46. Ez. 29, 5. 32, 4 und Ps. 79, 2. Eine weitere Bedeutung scheint es bloss zu haben in dem zweiten חַיַּת־הָאָרֶץ Gen. 9, 10 (Q), wo auch עוֹף, בְּהֵמָה und חַיַּת־הָאָרֶץ im engeren Sinn darunter gefasst werden. An eine Beeinflussung des Sprachgebrauchs einer späteren Zeit durch denjenigen von Q lässt sich am ehesten bei Ezechiel denken, der oftmals in Verbindung mit עוֹף und רֶמֶשׂ (neben dem auch bei ihm vorkommenden חַיַּת·אֶרֶץ) diesen in Q befindlichen Ausdruck doch in seinem Sprachgebrauch mit חַיַּת הַשָּׂדֶה wiedergiebt cf. z. B. Ez. 38, 20. 39, 4. 17. Zudem gehören 1 Sam. 17, 46. Ijob 5, 22 und wahrscheinlich auch Ps. 79, der zu den sogen. elohistischen Psalmen gerechnet wird, doch einer ältern Zeit an. Es ist also hier ein Wandel des Sprachgebrauchs anzunehmen, der ausgehend von dem älteren unbestimmteren חַיַּת־הָאָרֶץ sich in das bestimmtere חַיַּת הַשָּׂדֶה verwandelt hat. Bei der Annahme der Abhängigkeit des Ezechiel von Q erklärt sich auch das vereinzelte Auftreten von חַיַּת־הָאָרֶץ bei Ezechiel. חַיַּת הַשָּׂדֶה findet sich fast durch alle Bücher hindurch im Ganzen 30 Mal im A. T., nirgends in Q übereinstimmend zugeschriebenen Abschnitten, aber doch in Lev. 26, 22.

Auch רֶמֶשׂ, von dem Gen. 1, 28 gesagt wird הָרֹמֶשֶׂת עַל־הָאָרֶץ, findet sich vorzüglich in Stücken von Q Gen. 1, 24. 25. 26. 30. 6, 20. 7, 14. 8, 17. 19. 9, 3, daneben bei JE nur in Gen. 6, 7. 7, 23, wo wir blosses רֶמֶשׂ fin-

den, ferner Gen. 7, 8, das dem Redactor zugeschrieben wird, in der Umbildung כָּל־אֲשֶׁר רֹמֵשׂ עַל־הָאֲדָמָה, und bei Lev. 11, 44. 46. 20, 25, welche Stellen dem Ezechiel zugeschrieben werden, und endlich noch Deut. 4, 18 mit אדמה, auf welcher Stelle Ez. 8, 10 beruht. Ganz wie in Q findet es sich in Hos. 2, 20 (רמש האדמה Gen. 1, 25) und Ez. 38, 20 (cf. Gen. 1, 26 und 25) mit der Beifügung רמש על־ האדמה (bei Q על־הארץ, doch ist diese Aenderung ohne Bedeutung weil bei Q sonst gewöhnlich auch vorkommt רמש האדמה), sodass an diesen beiden Stellen an eine Reminiscenz aus Q gedacht werden muss. Deut. 4, 18 kann ja doch nicht die Grundstelle sein, weil Hosea nach unserer Annahme vor dem Deuteronomiker gelebt hat. Uebrigens ist Deut. 4, 16. 17 und 18 so durchsetzt mit Ausdrücken, die sonst nur in Q vorkommen, dass eine Abhängigkeit dieser Verse von Q oder umgekehrt des Q von diesen Versen nicht geleugnet werden kann. Man vergleiche das Q angehörige זכר ונקבה [denn dass dieser Ausdruck auch einmal JE Gen. 7, 3 vorkommt, kann wohl dagegen nicht aufkommen, sondern vielleicht eher beweisen, dass JE auch die Quelle Q nicht unbekannt war. Dagegen hätte diese Stelle Gen. 7, 3, die auch nach Wellhausen zu JE gehört (Wellhausen a. a. O. I, 312), diesen abhalten können von der voreiligen Statuirung aramäischen Ursprungs dieses זכר und נקבה, wenn er dieselbe nicht übersehen hätte, weil hier trotz dem in anderen Stellen angewendeten Mittel einer Aenderung in זָכוּר die Schwierigkeit von נקבה nicht gehoben ist (cf. Wellhausen a. a. O. I. 401 f. und gegen ihn und seine aramäischen Wörter überhaupt Ryssel de elohistae pentateuchici sermone pg. 72 ff.)]; ferner כל צפור כָּל־כָּנָף Gen. 7, 14 mit כָּל־צִפּוֹר כָּנָף Deut. 4, 17 und תַּבְנִית Ex. 25, 9 (bis) und 25, 40 mit Deut. 4, 18. Nun ist gewiss der einfachste Weg, diese Verwandtschaft zu erklären, die Annahme, dass nicht der Sprachgebrauch eines grossen Werkes (Q) nach einer Stelle von drei Versen sich gebildet habe, sondern dass diese Verse sich aus Erinnerung an Q so bei einem späteren Schriftsteller gestalteten. Diese Annahme ist meines

Erachtens auch noch einfacher als die, dass Q einer Sphäre des Sprachgebrauchs angehöre, dessen Hauptreste vom Deuteronomium an vorliegen.

Eine wenn auch nicht genau unter unsere Aufschrift gehörige, doch nahe verwandte Frage findet am Schlusse unseres Berichts über die Schöpfung Veranlassung zu ihrer Erörterung; es ist die Frage, ob Gen. 2, 1—3 die Grundlage oder erst der Ausläufer der Motivirung des Sabbathgebotes Ex. 20, 9—11 sei, eine Frage, die deswegen im eigentlichen Sinne nicht in den Rahmen unserer Aufgabe gehört, weil wir uns nur auf die Propheten zu beschränken haben, die wir aber dennoch im Vorbeigehen berühren müssen. Der Dekalog Ex. 20, früher noch Q beigezählt, wird nun mit grosser Uebereinstimmung der Kritiker dem früher sogenannten zweiten Elohisten beigelegt, den wir nun mit Wellhausen einfach E nennen. Sein Werk haben wir erhalten in der Verbindung mit demjenigen des J als JE, das schon in alter Zeit als bekannt nachweisbar ist. Nun lässt sich nicht leugnen, dass, wenn das Sabbathgebot seine Begründung erhält durch den Hinweis auf den Ruhetag Gottes nach der in sechs Tagen vollendeten Schöpfung, diese Anschauung unter Israël allgemein muss geherrscht haben, und wir würden dies unbedingt mit Recht aus Ex. 20, 9—11 schliessen, auch wenn wir nicht ausdrücklich dieselbe in dem Schöpfungsberichte von Q bestätigt fänden. Dass aber Ex. 20, 11 auch im Ausdrucke כִּי שֵׁשֶׁת־יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ אֶת־הַיָּם וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל־כֵּן בֵּרַךְ יְהוָה אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ׃ den Schöpfungsbericht von Q, speciell Gen. 2, 1—3 voraussetzt, ist einleuchtend. Dies haben auch die Anhänger der Graf'schen Hypothese gefühlt und sich diesem Argumente gegen dieselbe nur dadurch zu entziehen gewusst, dass sie diese Begründung des Sabbathgebotes für später eingeschoben erklärten. Diese Annahme glaubten sie stützen zu können, durch den Hinweis auf die anders geartete Sabbathsbegründung im Deuteronomium cp. 5, 14 f. . . . . לֹא תַעֲשֶׂה כָל־מְלָאכָה לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ כָּמוֹךָ׃ וְזָכַרְתָּ כִּי־עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ

מִצְרַיִם וַיֹּצִאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה עַל־כֵּן
צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת׃ Dagegen aber ist geltend zu machen, dass die deuteronomische Begründung ganz mit dem Inhalte des Deuteronomiums als eines humanen Volksgesetzes, das besonders auch auf die Dienstboten, Fremdlinge und Waisen Rücksicht nimmt, conform ist cf. Deut. 10, 19. 15, 15. 16, 12. 24, 18. 22 und dass sie nicht sowohl eine Begründung des Sabbathgebotes als solchen, deren es als von allen anerkannt durch den Deuteronomiker weniger mehr bedurfte (darum auch שָׁמוֹר, während Ex. 20, 9 זָכוֹר hat), sondern eine Einschärfung der Forderung einer allgemeinen Sabbathsruhe ist, von der auch Knechte und Fremdlinge nicht auszuschliessen seien, indem das Gebot die Kinder Israel an die eigene Knecht- und Fremdlingschaft in Aegypten erinnert und eben die Ruhe als den eigentlichen Zweck des Gebotes hinstellt. Um diese Milde und Rücksicht auf Knechte und Fremdlinge einzuschärfen genügte dem Deuteronomiker natürlich die Verweisung auf Gottes Ruhe nicht, darum setzte er an die Stelle der schon vorhandenen Begründung in Ex. 20. den dem ganzen Charakter seines Werkes angemessenen Hinweis auf den schweren Dienst in Aegypten, was ja, auch viele Jahrhunderte nachher dennoch seine Wirkung haben konnte. Von einer erst am Ende des Wüstenzuges vorgenommenen Einrichtung des Sabbathes, was man aus עַל־כֵּן צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת geschlossen und dann als mit der Voraussetzung von Q und somit auch von der Begründung des Sabbathgebots in Ex. 20 unvereinbar angesehen hat, sodass also letztere erst später in den ersten Dekalog müsse eingeschoben sein, ist Deut. 5, 12—15 keine Rede. Im Gegentheil ist ja das עֲשׂוֹת des Sabbaths ausdrücklich durch das צִוְּךָ V. 15 in eine frühere, vergangene Zeit verlegt, was noch bestätigt wird durch das שָׁמוֹר am Anfang des Gebotes und das Dt. eigenthümliche, in Ex. 20 nicht vorhandene כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ in V. 12.

Ueberhaupt hat die Annahme von Interpolationen zur Ermöglichung der Aufrechterhaltung einer Hypothese

jederzeit etwas Missliches, und doch ist dies hier in unserer Frage nicht der einzige Fall dieser Art; denn in gleicher Weise sind die Anhänger von Graf gezwungen, Auslassungen des Redactors in der Quelle JE anzunehmen, um nicht zu der Erklärung greifen zu müssen, dass in Dt. sich Reminiscenzen aus Q aufweisen lassen. Man vergleiche:

1. Die Zahl der 70 Seelen, die nach Aegypten auswanderten. Diese Zahl hat ausser Deut. 10, 22 (vgl. 26, 5. מתי מעט) nur Q Gen. 46, 27 (und Ex. 1, 5, welchen Vers Kayser a. a. O. pg. 36 dem Sammler zuschreibt). Nach Kayser muss bei Gen. 46, 27 eine Bearbeitung durch den Sammler angenommen werden (a. a. O. pg. 31 f.), und nach Wellhausen (Jahrb. f. d. Th. 1877. pg. 472) hat wohl der Redactor Gen. 46, 8—27 eine ältere einfache Angabe von JE verdrängt.

2. Die Zwölfzahl der Kundschafter Deut. 1, 23 vgl. mit Num. 13, 3 ff. Wellhausen nimmt an, dass uns in Num. 13 der Anfang des Berichtes von JE nicht erhalten ist, wo diese Zahl auch soll angegeben gewesen sein (a. a. O. pg. 470).

3. Der Befehl zur Bereitung einer Bundeslade Deut. 10, 1. 2 cf. Ex. 25, 10. 16. Zwar ist wohl Deut. 10, 1. 2 eine Wiederholung des jehovistischen Ex. 34, 1.

Wie aus einer Vergleichung der beiden Stellen erhellt, fehlt bei JE die in Dt. eingeschobene Bundeslade. Dazu kommt aber, dass die Bundeslade in JE überhaupt sehr selten erwähnt ist cf. Num. 10, 33. 35. 14, 44 (und Gen. 50, 26, an welcher Stelle ארון die Lade bezeichnet, in die Josephs Leiche in Aegypten gelegt wurde.) Von dem Befehl einer Bereitung der Bundeslade ist jedesfalls in JE nirgends eine Spur, auch hat man bei der äusserst geringen Aufmerksamkeit, die JE diesem alten Heiligthum schenkt, keinen Grund zur Annahme, dieser Befehl habe ursprünglich in JE gestanden und die Stelle von der Bundeslade sei durch den Redactor ausgelassen worden. Aber dennoch müssen die Anhänger der Graf'schen

Hypothese auch dies annehmen, nur damit das Dt. nicht etwa die Bundeslade auf Grund von Q erwähne.

Das nächste Q angehörige Stück tritt uns in den תולדת אדם cap. 5 (ausgenommen V. 29 b) entgegen; dass keine Beziehungen auf dasselbe vorliegen können, ist von vornherein begreiflich. Anders dagegen verhält es sich mit den תולדת נח cap. 6, 9—22. Zwar ist die צדקה, welche Ezechiel 14, 14. 20 an נֹחַ, gleichwie an דָּנִאֵל und אִיּוֹב rühmt: בְצִדְקָתָם יְנַצְּלוּ (יַצִּילוּ) נַפְשָׁם, nicht bloss Q, sondern auch JE bekannt cf. Gen. 7, 1 כִּי־אֹתְךָ רָאִיתִי צַדִּיק לְפָנַי בַּדּוֹר הַזֶּה׃ (JE) und Gen. 6, 9 נֹחַ אִישׁ צַדִּיק תָּמִים הָיָה בְּדֹרֹתָיו׃ (Q). („Welcher der beiden parallelen Ausdrücke der ursprüngliche sei, צדיק בדור הזה JE Gen. 7, 1 oder צדיק בדרתיו Q 6. 9, darüber kann in der That kein Urtheilsfähiger im Zweifel sein“, meint Wellhausen (Gesch. Isr. I. 403), während doch die beiden Ausdrücke בדור הזה und בדרתיו ganz Verschiedenes bezeichnen sollen und also nicht das eine die spätere Ausdrucksweise für das andere sein will. JE will sagen: „unter diesem Geschlecht“, das als gottlos durch die Fluth umkommen soll und Q rühmt seine Gerechtigkeit in allgemeinerem umfassenderem Sinn: „unter seinen Zeitgenossen überhaupt“.) Dagegen wird man eine Erinnerung an Gen. 6, 11 und 13 תִּמָּלֵא הָאָרֶץ חָמָס und מָלְאָה הָאָרֶץ חָמָס sehen dürfen in Mich. 6, 12 אֲשֶׁר עֲשִׁירֶיהָ מָלְאוּ חָמָס und in Ez. 7, 23 und 8, 17 הָעִיר מָלְאָה חָמָס und מָלְאוּ אֶת־הָאָרֶץ חָמָס. In gleicher Weise erinnert an die Sintfluth, und insbesondere an ihre Ankündigung Gen. 6, 13 קֵץ כָּל־בָּשָׂר בָּא לְפָנַי Jer. 51, 13 שֹׁכַנְתְּי עַל־מַיִם רַבִּים רַבַּת אוֹצָרֹת בָּא קִצֵּךְ אַמַּת בִּצְעֵךְ׃, was noch erhärtet wird durch V. 42, wo deutlich ausgesprochen ist, dass an eine Verwüstung durch Wasser gedacht wird: עָלָה עַל־בָּבֶל הַיָּם בַּהֲמוֹן גַּלָּיו נִכְסָתָה׃

Der in dem folgenden Q angehörigen Abschnitte auffallende Ausdruck Gen. 7, 11 תְּהוֹם רַבָּה findet sich noch dreimal im A. T. aus Q entlehnt, nämlich Am. 7, 4. Jes. 51, 10 und Ps. 36, 7, wozu auch noch zu zählen sein wird Ps. 78, 15 תְּהֹמוֹת רַבָּה. Ferner ist zu bemerken, dass das Wort תהום, wo es im Pentateuch vorkommt, mit Aus-

nahme von Deut. 8, 7 עֲיָנֹת וּתְהֹמֹת „Quellen und rauschende Wasser,“ entweder Q angehört wie Gen. 1, 2. 8, 2 oder solchen Stücken, die zu den ältesten Bestandtheilen des Pentateuchs gezählt werden vgl. Gen. 49, 25, welches Capitel nach Kuenen „in de Richterenperiode of onder David“ verfasst ist, und abhängig davon Deut. 33, 13, dessen Dichter „vermoedelijk een tijdgenot van Jerobeam II. c. 800 v. Chr.“ ist (Kuenen a. a. O. I bl. 101), ferner Ex. 15, 5 und 8, welches Stück alt, aber doch in Kanaan gedichtet ist (Kuenen a. a. O. I. bl. 130). Kayser (a. a. O. pg. 161) glaubt jede Beziehung verneinen zu müssen, weil an allen drei Stellen Am. 7, 4. Jes. 51, 10 und Ps. 36, 7 nicht an die Sintfluth gedacht sei, aber trotzdem scheint es uns erklärlicher, wenn Poëten und Propheten ein notorisch altes Wort sich aneignen, als wenn ein trockener Schematiker mehrmals ein dichterisches Wort anwenden sollte.

Der Q eigenthümliche Ausdruck בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה Gen. 7, 13. 17, 23. 26. Ex. 12, 17. 41. 51. Lev. 23, 21. 28. 29. 30. Deut. 32, 48. Jos. 5, 11 (Q) findet sich jedesfalls aus Q entlehnt (Jos. 10, 27) Ez. 2, 3. 24, 2 (bis) 40, 1 und dem ezechielischen Lev. 23, 14. Ebenso findet sich die Verbindung כֹּל צִפּוֹר כָּל־כָּנָף Gen. 7, 14 wieder Ez. 17, 23 und ähnlich 39, 4.

Die im noachitischen Bundesschlusse Gen. 9, 1—17 28 f. (Q) enthaltenen Gebote finden sich öfters erwähnt. Das erste ist das Verbot des Blutgenusses אַךְ בָּשָׂר בְּנַפְשׁוֹ דָמוֹ לֹא תֹאכֵלוּ׃, welches sich wiederfindet Lev. 17, 10—14 (Q) Lev. 3, 17. 7, 26 f. (Q) Lev. 19, 26 (in dem dem Ezechiel zugeschriebenen Abschnitte) לֹא־תֹאכְלוּ עַל־הַדָּם. Fast in denselben Worten wie Lev. 17, 13 steht das Verbot Deut. 12, 16. 15, 23 mit derselben Begründung, dass das Blut der Sitz der Seele sei Dt. 12, 23. 24 cf. Lev. 17, 11 und in ähnlicher Bezeichnung treffen wir eine Ausführung dieses Verbotes durch Saul an dem dasselbe missachtenden Volke 1 Sam. 14, 32—34, wo das עַל V. 34 mit אֶל־ wechselt. Zweitens ist das Blutvergiessen an Menschen verboten, mit Androhung der Strafe, dass der Herr das Leben des Todtschlägers auch fordern werde. Für diese

Anschauung, die ja auch durch JE Gen. 42, 22 als alt bewiesen ist, vergleiche man Jer. 22, 17 und 26, 15, wo der Prophet seinen Bedrängern diese Strafe in Erinnerung ruft, Ez. 16, 38, wo an diese Strafe als ein מִשְׁפָּט erinnert ist, Ez. 33, 6 und 8 f. Ez. 3, 18. 20. Ist nun auch in JE Gen. 42, 22 dieselbe Anschauung, die natürlich sehr alt ist, ausgesprochen, so beweisen doch die Verwandtschaften im Ausdruck die Grundlage eines vorhandenen Gebotes, das nirgends anders als in Q zu finden ist.

Ferner lässt sich nicht bestreiten, dass Ez. 16, 60, mag er nun mit seinem „בְּרִית עוֹלָם“ an den Bundesschluss am Sinai denken, oder auch die frühere Zeit mit umfassen, sich im Ausdruck ganz an Q anschliesst cf. 1. זָכַרְתִּי אֶת־בְּרִיתִי cf. Gen. 9, 15. 2. בְּרִית עוֹלָם, welcher Ausdruck im Hexateuche nur in Q vorkommt cf. Gen. 9, 16. 17, 13. Ex. 31, 16. Lev. 24, 8. Num. 18, 19., wozu man noch zu vergleichen hat Jes. 24, 5. Jer. 32, 40. 50, 5. Ez. 16, 60. 37, 26. Jes. 55, 3. 61, 8 und 3. הֲקִימוֹתִי אֶת־בְּרִית cf. Gen. 9, 9. 11. 17.

Auch zu Q Gen. 17, 2 ist die für ברית עולם angeführte Stelle Ez. 37, 26 zu vergleichen, wo zudem noch dieselbe Verbindung von נתן und הִרְבָּה sich findet. Ebenso vergleiche man zu Gen. 17, 2 für den Ausdruck בִּמְאֹד מְאֹד (der nur in Q vorkommt Gen. 17, 6. 20. Ex. 1, 7 und ohne בְּ Gen 7, 19. Num. 14, 7) Ez. 9, 9. 16, 13.

Die Beschneidung, die Q schon Gen. 17, 10 ff. cf. Gen. 21, 4. Ex. 12, 44 als Bundeszeichen fordert, soll nach Wellhausen (Gesch. Isr. I. pg. 364 f.) die Bedeutung eines Abzeichens der Zugehörigkeit zum Bunde Abrahams erst im babylonischen Exil erlangt haben. Zwar sollen die Israeliten die Beschneidung im Lande Kanaan nach dem Einzug in dasselbe angenommen haben, wie aus JE hervorgehe, wenn man aus Jos. 5, 2—9 den ursprünglichen Bericht herausnehme, der enthalten sei in V. 2 (ohne שֵׁנִית und mit Lesung שֵׁב statt שׁוּב), in V. 3. 8 und 9. Der Bericht Jos. 5, 2—9 habe, wie er jetzt dastehe den Zweck, den Widerspruch mit Gen. 17 zu beseitigen. Mit Q stimmt nun aber Gen. 34, 15 (JE), wel-

ches Capitel, die Sage von Dina enthaltend, von H. Oort, de Sage van Dina (Godg. Bijdr. 1866 bl. 983—998) in die Richterzeit, von Kuenen (a. a. O. I bl. 405—407) aber etwas später angesetzt wird, darum ist es bloss „die gegenwärtige Hauptversion von Gen. 34“ (Wellhausen Gesch. Isr. I. pg. 365), während der ursprüngliche Bericht wohl mit JE muss gestimmt haben. Auch wie Ex. 4, 25 (J) im Einklang mit JE steht, (cf. Wellhausen Gesch. Isr. I. pg. 365), ist mir nicht ersichtlich, da mir diese Stelle die Beschneidung des Sohnes der Zippora zu bestätigen scheint. Mögen nun auch diese Aufstellungen von Wellhausen über Jos. 5. Ex. 4 u. Gen. 34 berechtigt sein, so zeigt sich doch die viel höhere, auch religiöse Bedeutung der Beschneidung schon bei den Propheten z. B. Jer. 9, 25, wo die Heiden ausdrücklich als die עֲרֵלִים, das ganze Haus Israel dagegen als עַרְלֵי לֵב bezeichnet ist. Ebenso ist das ערלים bei Ezechiel 32, 19. 21. 24 ff. etc. der stehende Ausdruck geworden für ausserisraelitische Völker. Mit diesem Befunde stimmt also überein der Beschneidungsbefehl in Q und nur in Q, da wir Lev. 12. 3, wo er sich noch befindet, als ezechielisch ausser Acht lassen müssen. Eine weitere Erwägung aber führt uns darauf, dem Gesetze Q auch hierin vor den andern Quellen die Priorität einzuräumen. In übertragener Bedeutung nämlich findet sich die Beschneidung niemals in Q, welche Anwendung erst mit Jeremia und Deuteronomium beginnt cf. für מול Deut. 10, 16. 30, 6. Jer. 4, 4. 9, 24. 25, ערלה Jer. 6, 10. 9, 25. Jes. 52, 1. Ez. 44, 7. 9 (und Lev. 26, 41). An allen diesen Stellen ist das ערל ganz in die Bedeutung von טמא „unrein“ übergegangen. Wäre eine solche Bedeutung schon zur Zeit von Q vorhanden gewesen, so wäre ein Ausdruck wie Ex. 6, 12 (Q) missverständlich, daher ungebräuchlich gewesen, wo von unbeschnittenen Lippen = unserem „ungelöster Zunge“ die Rede ist. (Ex. 6, 30 rührt vom Sammler her.) Es drängt uns also dieser Sprachgebrauch zum Schlusse auf eine vordeuteronomische Existenz von Q, womit auch wohl trotz Wellhausen die frühe religiöse Bedeutung der Beschneidung stimmt.

Mit Gen. 19, 29 treten wir an eine Stelle, die von jeher als einer der Hauptbelege für Bekanntschaft des Q unter den Propheten galt. Dagegen behauptete nun Kayser (a. a. O. pg. 161), dass Amos, welcher hier in Betracht kommt, den Jehovisten und nicht Q im Sinne habe, indem Am. 4, 11 an Gen. 19, 24. 25 JE denke. Nun lässt sich allerdings aus dem blossen Vorkommen von הָפַךְ nichts entscheiden, weil doch beide Quellen Q und JE dieses Verbum gebrauchen. Dagegen ist es aber merkwürdig, dass Amos אלהים und nicht יהוה gebraucht, besonders wenn man bedenkt, dass ein blosses אלהים in notorisch alten Propheten selten ist (cf. Lagarde, Gött. gel. Anz. 1870 pg. 1557), dass Q für den Gott Israels nur אלהים ohne Artikel gebraucht, ausgenommen nach Präpositionen incl. לפני Gen. 6, 11, wo stets האלהים steht (Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des A. T. 1869 pg. 4), und dass ganz in derselben Verbindung אלהים sich wieder allein findet in Beziehung auf dieselbe Thatsache in Jes. 13, 19. כְּמַהְפֵּכַת אֱלֹהִים אֶת־סְדֹם וְאֶת־עֲמֹרָה cf. auch Deut. 29, 22.

Auf eine Bekanntschaft des in Q berichteten Zuges Jakobs zu Laban Gen. 28, 1 ff. muss man des Ausdruckes שְׂדֵה אֲרָם, der offenbar Umbildung von dem elohistischen פַּדַּן אֲרָם ist, in Hos. 12, 13 schliessen, um so mehr, da sich Hosea in demselben Capitel 12, 5 nur auf Q Gen. 35, 9—15 beziehen kann wegen der Nennung des Namens בֵּית־אֵל, an welchem Orte Gott mit Jakob geredet habe, wie es in Q Gen. 35, 15 erzählt wird, דבר אתו שם אלהים, was bei Hosea שָׁם יְדַבֵּר עִמָּנוּ lautet. Dass sich der übrige Theil des hoseanischen Verses auf JE Gen. 32, 29 bezieht, ist nicht zu leugnen, aber die Versetzung des Redens Gottes mit Jakob in Bethel hinter den Ringkampf und die Aehnlichkeit des Ausdrucks nöthigen uns bei Hos. 12, 5b an Q zu denken.

Der elohistische Ausdruck אֶרֶץ מְגוּרִים Gen. 37, 1 cf. Gen. 17, 8. 28, 4. 36, 7. Ex. 6, 4 (vom Lande Kanaan gebraucht) findet sich nachgebildet in Ez. 20, 38.

b. Exodus.

Ex. 1, 7. 14 und 2, 23 ff. (Q) ist die Grundstelle zu Deut. 26, 5 f., beide reden in gleichen Ausdrücken und gleicher Reihenfolge von der Bedrückung des Volkes Israel in Aegypten. Man vergleiche Deut. 26, 5. וַיְהִי־שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוּם וָרָב׃ (wo schon die im ersten Gliede erwähnte kleine Zahl von nach Aegypten Ausgewanderten an Q erinnert, vgl. oben) mit Ex. 1, 7 וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׁרְצוּ וַיִּרְבּוּ וַיַּעַצְמוּ בִּמְאֹד מְאֹד׃; Deut. 26, 6 וַיָּרֵעוּ אֹתָנוּ הַמִּצְרִים וַיְעַנּוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבֹדָה קָשָׁה׃ mit Exod. 1, 13. 14 וַיַּעֲבִדוּ מִצְרַיִם אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּפָרֶךְ׃ וַיְמָרְרוּ אֶת־חַיֵּיהֶם בַּעֲבֹדָה קָשָׁה׃ Deut. 26. 7 וַנִּצְעַק אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֶת־קֹלֵנוּ וַיַּרְא אֶת־עָנְיֵנוּ וְאֶת־עֲמָלֵנוּ וְאֶת־לַחֲצֵנוּ׃ mit Exod. 2, 23 f. וַיֵּאָנְחוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל מִן־הָעֲבֹדָה וַיִּזְעָקוּ וַתַּעַל שַׁוְעָתָם אֶל־הָאֱלֹהִים מִן־הָעֲבֹדָה׃ וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת־נַאֲקָתָם וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־בְּרִיתוֹ אֶת־אַבְרָהָם אֶת־יִצְחָק וְאֶת־יַעֲקֹב׃ וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֵּדַע אֱלֹהִים׃ Fast scheint der Deuteronomiker das einfache וירא in Ex. V. 25 durch die Beifügung von עני, עמל und לחץ zu erklären.

In Ex. 6, 2—12 berichtet Q den Bundesschluss mit Mose resp. dem Volke Israel, dem Gott nun seinen Namen יהוה offenbart. Auf diesen Bericht im Ganzen finden sich Beziehungen in Ez. 20, 5 und 6 cf. נשא יד Ez. 20, 5. 6 mit נשאתי את־ידי Ex. 6, 8., אודע להם Ez. 20, 5 mit לא נודעתי להם Ex. 6, 3, אני יהוה אלהיכם Ez. 20, 5 mit Ex. 6, 7. Für den Ausdruck von Ex. 6, 8 cf. Num. 14, 30, (welcher Vers nach Kuenen: Theol. Tijdschr. 1877 bl. 556 auch zu Q gehört) und Ez. 20, 42 (cf. V. 28) 15. 23. 20, 6. 47, 14.

Der Name Gottes אֵל שַׁדַּי, den nur Q für die vormosaische Zeit kennt und auch so gebraucht, Gen. 17, 1. 28, 3. 35, 11. 43, 14. 48, 3. Ex. 6, 3 vgl. auch die elohistischen Namen צוּרִישַׁדַּי Num. 1, 6. 2, 12 und עַמִּישַׁדַּי Num. 1, 12. 2, 25 (wozu vielleicht auch שְׁדֵיאוּר Num. 1, 5 zu zählen ist) findet sich nur noch in dem alten Segen

Jakobs Gen. 49, 25, wo doch wohl statt אֵת שַׁדַּי zu lesen sein wird אֵל שַׁדַּי, und ohne אֵל in der Geschichte Bileam's Num. 24, 4. 16, deren Bericht 22, 2—24, 25 augenscheinlich alt ist (Kayser a. a. O. pg. 92), dazu in Jjob, wo er sehr häufig ist, in Ezech. 1, 24. 10. 5, in derselben Paronomasie in Jes. 13, 6 und Joel 1, 15 und endlich in einigen Psalmen. Auch hier ist es wahrscheinlicher, dass Ezechiel diesen Gottesnamen aus Q entlehnt habe, als dass Q sich nach jenen wenigen Stellen die Anschauung von einer vorjahvistischen Periode mit ël Šaddaj gebildet habe.

Ex. 6, 7 וְלָקַחְתִּי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים. Der zweite Theil dieser Aussage findet sich schon früher in der Gen. 17, 7 f. (Q), während begreiflicherweise der erste Theil erst hier stehen kann, da Israel zu einem Volke herangewachsen ist, cf. auch Ex. 29, 45 f. In JE ist dieser Ausdruck nicht zu finden, dagegen in den bestrittenen Capiteln von Lev. 11, 45. 22, 33. 25, 38 und ganz ähnlich Lev. 26, 12. (45) und Num. 15, 41, „von welchem Capitel jedenfalls nichts zur Jehovaurkunde (JE) gehört" (Kayser a. a. O. pg. 85), sowie in Deut. 26, 17. 29, 12. In den Propheten findet sich die fragliche Verbindung nur in Jeremia und Ezechiel Jer. 7, 23. 11, 4. 24, 7. 30, 22. 31, 1. 33. 32, 38. Ez. 11, 20. 14, 11. 34, 24. 36, 28. 37, 23. 27, sodass also an eine Entstehung derselben durch den Deuteronomiker zu denken wäre, wenn nicht gerade in dem geschichtlichen Hinweis auf diesen Bundesschluss beim Auszug aus Aegypten, der an einigen Stellen sich ausdrücklich findet, schon die Erwartung begründet läge, dass hierüber in den hexateuchischen Quellen sich eine Notiz finden sollte.

Wir könnten also ohne weiteres Zeugniss mit grösster Wahrscheinlichkeit unsere elohistische Stelle Ex. 6, 7 (Q) für die Grundlage ansehen. Dass wir hinter das Deuteronomium zurückgehen müssen, zeigt uns aber bestimmt Hos. 1, 9 וַיֹּאמֶר קְרָא שְׁמוֹ לֹא עַמִּי כִּי אַתֶּם לֹא עַמִּי וְאָנֹכִי לֹא־אֶהְיֶה לָכֶם׃, das den Namen des Volkes Gottes verkehrt und in seinem Schlusse einer Ergänzung durch לֵאלֹהִים bedarf, wie auch der Schlussvers des zweiten Capitels Hos. 2, 25 zeigt

וְאָמַרְתִּי לְלֹא־עַמִּי עַמִּי־אַתָּה וְהוּא יֹאמַר אֱלֹהָי׃. Da nun Hosea früher ist als Deuteronomium, so kann nur Ex. 6, 7 die Grundstelle sein, an welche Hosea sich anlehnt.

Ex. 7, 4. בִּשְׁפָטִים גְּדֹלִים cf. 6, 6 (12, 12 letzteres nach Kayser JE), wofür der Deuteronomiker בְּמוֹרָאִים גְּדֹלִים geschrieben hat, findet sich öfters bei Ezechiel, wenn auch ohne das beigefügte גְּדֹלִים, und besonders unserer Stelle Ex 7, 4 ähnlich mit וידעו כי אני יהוה Ez. 30, 19. Dass letzterer Ausdruck elohistisch ist zeigt Ex. 14, 4. 18.

Der Ausdruck Ex. 12, 6 בֵּין הָעַרְבָּיִם ist im Deut. 16, 6 erklärt durch בָּעֶרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ. Zu Exod 12, 8. 14 ff. vgl. das JE angehörige Ex. 23, 15 und 18, endlich zu der Bestimmung des Pesachfestes Ex. 12, 18 vgl. Ez. 45, 21.

Die 430 Jahre des Wohnens in Aegypten, die Ex. 12 40 (Q) angeführt werden, sind nach dem masorethischen Texte Ez. 4, 5 und 9 dem Ezechiel bekannt. Doch hier kommen der Graf'schen Hypothese die LXX (und Joseph. Arch. II. 15, 2) zu Hilfe, die eine andere Zahl bieten, welche Duhm demgemäss für die richtige und ursprüngliche hält (Duhm, Theolog. der Propheten pg. 255); somit kann Ezechiel Q nicht gekannt haben, aber dann hat Ezechiel auch JE nicht gekannt, der Gen. 15, 13 die Zahl rund auf 400 Jahre angiebt, oder auch dort ist die Zahl später eingeschoben. Warum ist Duhm hier doch nicht in gleicher Weise verfahren mit Ez. 4, 5 wie mit Ez. 4, 6, wo der masorethische Text unangetastet bleibt und nur Q in Num. 14, 34 eine Nachahmung von Ezechiel zuzuschreiben ist? Für Unbefangene lässt sich hier eine Entlehnung Ezechiels aus Q nicht ableugnen.

Auf den Bericht vom Durchzug durch das rothe Meer finden sich die meisten Beziehungen in den Propheten; es ist die Grossthat Jahve's, des Gottes Israels, an welche immer wieder erinnert wird, um dem Volke das verlorene Vertrauen auf Gottes Kraft wieder zu erwecken, die Grossthat, die als Vorbild der künftigen Errettung in der Endzeit der Tage bei den Propheten und Dichtern besungen wird. An den Bericht von Q, der in seiner Darstellung dieses Ereignisses von JE differirt, finden sich deutliche

Anlehnungen: Jes. 10, 24. 26. 11, 15 und Jes. 63, 12, wo von einem בקע „theilen" des Meeres die Rede ist, wie es sich nur in Q findet (Jos. 24, 6. 7. JE bringt mit dem jehovistischen Berichte schon den elohistischen (Q) in Einklang, indem es die Finsterniss zwischen beiden Lagern als Grund des Untergangs im Meere beibringt). Eine Bestätigung dafür, dass wir bei Jes. 11, 15 an eine Anlehnung an den Bericht über den Untergang im יַם־סוּף nach Q denken müssen, giebt auch das 12. Cap. des Jesaja, das den Lobgesang der Erretteten wie Ex. 15, 1—19 nachahmt, ja sogar das erste Hemistich von Ex. 15, 2 in Jes. 12, 2 wörtlich wiederholt. Diese Uebereinstimmung darf einestheils angesehen werden als Beweis für die schon zu Jesaia's Zeit bestehende gleiche Reihenfolge und Ineinanderarbeitung von Q und JE, wie sie uns jetzt vorliegt in unserm Kanon, und anderntheils als Beweis für die Zusammengehörigkeit von Cap. 12 in Jesaia mit dem vorhergehenden 11. Capitel.

Der Befehl zum Bau der Stiftshütte Ex. 25—31, 17 hat schon zu allerlei Vermuthungen und Untersuchungen Anlass gegeben. Man hat theils wegen äusserer Gründe, theils wegen Widerspruchs mit den übrigen Quellen das Vorhandensein eines solchen Zeltes bezweifelt, oder man hat doch den Bericht der Ausführung als eine spätere Einfügung angesehen sowohl aus sprachlichen Gründen, wie auch auf Grundlage der verschiedenen Reihenfolge in Befehl und Ausführung. Wir haben uns mit dieser Frage nicht zu beschäftigen, da sie, allein genommen, für die übrigen Stücke des Q keine Regel abgeben kann. Wir begnügen uns daher auf die Bekanntschaft mit einigen Bestandtheilen und Ausdrücken in dem Bericht über die Hütte aufmerksam zu machen. Schon oben ist erwähnt worden, dass der Befehl zur Bereitung einer Bundeslade Ex. 25, 10 Q sich in JE nicht findet, dass aber das Deuteronomium (10, 1) denselben wiederholt mit derselben näheren Bezeichnung, dass sie von Holz sei אֲרוֹן עֵץ Dt. cf. אֲרוֹן עֲצֵי שִׁטִּים Q. Auch Jer. 3, 16 der von einer Zeit spricht, da man der Bundeslade nicht mehr gedenken

werde, deutet damit an, dass zu seiner Zeit eine solche noch gekannt und als Heiligthum betrachtet war.

Popper (der biblische Bericht über die Stiftshütte 1862 Leipzig) will aus der Verschiedenheit des Sprachgebrauchs in Befehl und Ausführung desselben die spätere Hinzufügung von Ex. 35—40 erweisen. Schon Nöldeke (Untersuchungen zur Kritik des A. T.) hat sich mit Recht dagegen gewehrt. Als ersten zu seinem Resultate führenden Ausdruck führt Popper an das Ex. 26, 3. 5. 6. 17 vorkommende אִשָּׁה אֶל־אֲחֹתָהּ, das in Ex. 36, 10. 12. 13. 22 אַחַת אֶל־אַחַת lautet, welches auf eine viel spätere Zeit der Diaskeuasten hinweisen soll, denen das אִשָּׁה, von einer יְרִיעָה etc. gebraucht, nicht mehr passend schien. Derselbe Ausdruck אשה אל־אחותה aber findet sich auch Ez. 1, 9. 23. 3, 13. Ob nun Popper Recht hat oder nicht, trägt zu unserer Frage nichts bei, für uns ist bloss wichtig, dass in Ezechiel dieselbe Verbindung wiederkehrt und zwar an der ersten Stelle mit dem auch in Ex. 26, 3 cf. V. 6 vorgefundenen חֹבְרוֹת, was doch schwerlich auf blossem Zufall beruhen, daher nur als Entlehnung aus Q angesehen werden kann.

Die Exodus 28, 17 ff. (cf. 39, 10 ff.) aufgeführten Edelsteine kehren bei Ezechiel wieder Ez. 28, 13 ff. mit Ausnahme der Namen der dritten Reihe לֶשֶׁם שְׁבוֹ וְאַחְלָמָה und zwar in etwas veränderter Reihenfolge. Exodus hat I. 1. אֹדֶם 2. פִּטְדָה 3. בָּרֶקֶת II. 4. נֹפֶךְ 5. סַפִּיר 6. יַהֲלֹם III. 7. לֶשֶׁם 8. שְׁבוֹ 9. אַחְלָמָה. IV. 10. תַּרְשִׁישׁ 11. שֹׁהַם 12. יָשְׁפֵה, Ezechiel, 1. אֹדֶם 2. פִּטְדָה 3. יַהֲלֹם 4. תַּרְשִׁישׁ 5. שֹׁהַם 6. יָשְׁפֵה 7. סַפִּיר 8. נֹפֶךְ 9. בָּרֶקֶת und als 10. זָהָב Die vierte Reihe des Exodus hat sich bei Ezechiel genau erhalten als No. 4—6 und das letzte Glied der ersten Reihe des Exodus ist bei Ezechiel vertauscht mit dem letzten in der zweiten des Exodus. „Dass die Uebereinstimmung nicht zufällig ist, zeigt der Umstand, dass die Gedankenassociation den Ezechiel sofort auf ein anderes Heiligthum führt כְּרוּב סוֹכֵךְ Ez. 28, 14 cf. Ex. 25, 20. 37, 9. Dadurch erledigt sich auch die Bemerkung Graf's (a. a. O. pg. 64), dass die Aufzählung der Edelsteine eben bei Ezechiel ur-

sprünglich, im Exod. eine Nachahmung sein könnte." (Nöldeke a. a. O. pg. 69). Zudem ist es schon von vornherein wahrscheinlicher, dass Ezechiel ausgelassen habe, weil er aus dem Gedächtniss und der Erinnerung niedergeschrieben habe, als dass Q die in Ezechiel vorhandenen Namen vermehrt und künstlich in jene vier Reihen geordnet habe. תַּרְשִׁישׁ als Edelstein findet sich schon Cantic. 5, 14.

Ex. 28, 38 heisst es ······ וְעָשִׂיתָ צִּיץ זָהָב טָהוֹר ... וְהָיָה עַל־מִצְחוֹ תָּמִיד לְרָצוֹן לָהֶם לִפְנֵי יְהוָה׃. Dieses לְרָצוֹן cf. Lev. 1, 3. 22, 19 ff. bes. 20 findet sich wieder Jer. 6. 20. Durch die Stelle Ex. 28, 38 wird uns gezeigt, dass wir Jer. 6, 20 nicht zu ergänzen haben mit לִי, sondern mit לָכֶם, und dass also der Sinn heisst: „Eure Brandopfer sind nicht zum Wohlgefälligsein, sind nicht, dass ihr wohlgefällig seid, machen euch nicht wohlgefällig." Es heisst רָצוֹן in erster Linie nicht „das Wohlgefallen an etwas," sondern „das Wohlgefällig sein." So erklärt sich auch leichter die Bedeutung des Pi'el Ijob 20, 10 „intensiv wohlgefällig, liebreich sein," also „versöhnen und befriedigen" בניו ירצו דלים. Zudem muss auch die von uns statuirte Bedeutung bei רצון öfters angenommen werden cf. Lev. 22, 20. 21. 19. 29. Ps. 5, 13. Prov. 10, 32. 14. 9. 35. 19, 12. Mal. 2, 13. Zu jener Stelle Jer. 6, 20 sind in den Propheten noch zu vergleichen ausser Mal. 2, 13, wo das parallele מנחה deutlich zeigt, dass unter רצון ein Opfer gemeint ist, das wohlgefällig ist, Jes. 56, 7 und 60, 7, wo am einfachsten zu lesen wäre יַעֲלוּ לְרָצוֹן עַל־מִזְבְּחִי.

Der Befehl Ex. 28, 42 Q beruht auf derselben Anschauung wie Ex. 20, 26 JE.

Die Einweihung des Opferaltars Ex. 29, 10 ff. ist das Vorbild für die Einweihung des neuen Altars bei Ezech. 43, 19 ff. An beiden Stellen wird ein פר החטאת verwendet cf. Ex. 29, 11 und Ez. 43, 19. Auch ist bei Ezechiel פר החטאת so bekannt und gebräuchlich, dass es als ein (Begriff und ein) Wort angesehen wurde und daher das פר selbst einen Artikel annehmen konnte. Ganz ähnlich ist wohl Jud. 16, 14, wenn wir an der Richtigkeit

des Textes festhalten müssen, zu erklären als der bestimmte, vorher genannte Pflock des Gewebes. So glauben wir diesen auffälligen Artikel vor dem Stat. constr. erklären zu dürfen, wenn wir nicht mit Philippi (Stat. constr. pg. 95) nach der Punctation das zweite Wort als Apposition zum ersten fassen wollen, „der Farren, welcher das bestimmte Sündopfer ist.“ In fast denselben Worten berichten Q und Ezechiel die Ceremonie. Man vergleiche

Ex. 29.	mit Ez. 43.
12. וְלָקַחְתָּ מִדַּם הַפָּר וְנָתַתָּה עַל־קַרְנֹת הַמִּזְבֵּחַ בְּאֶצְבָּעֶךָ	20. וְלָקַחְתָּ מִדָּמוֹ וְנָתַתָּה עַל־ אַרְבַּע קַרְנֹתָיו
14. וְאֶת־בְּשַׂר הַפָּר · · · תִּשְׂרֹף מִחוּץ לַמַּחֲנֶה חַטָּאת הוּא׃	21. וְלָקַחְתָּ אֵת־הַפָּר הַחַטָּאת וּשְׂרָפוֹ בְּמִפְקַד הַבַּיִת מִחוּץ לַמִּקְדָּשׁ׃

Auch die Zeit von sieben Tagen, sowie der איל ist an beiden Orten übereinstimmend angegeben Ex. 29, 37 und Ez. 43, 25. 26.

Ex. 29, 45 שכנתי בתוך בני ישראל ist das Wohnen Jahve's mitten in Israel erwähnt, wie öfters in Q zuerst Ex. 25, 8 dann auch Num. 5, 3. 35, 34. Dieselbe Vorstellung mit denselben Worten ausgedrückt findet sich Jes. 8. 18. Ez. 43, 9 (Zach. 2, 14. 8, 3). Daneben ist hauptsächlich noch Joël zu nennen vornehmlich Joël 4, 17, 21 und 2, 27 (wo auch das elohistische בְּקֶרֶב sich findet); doch wird ja Joël ausdrücklich wegen seiner Verwandtschaft mit Q von Duhm u. a. von der Führerstellung unter den schriftlich erhaltenen Propheten abgesetzt und bis c 500 hinabgerückt. Die Verwandtschaft seiner Anschauungen mit Q besteht namentlich darin, dass Joël keine andere Cultusstätte als Jerusalem bekannt ist, dass er ein grosses Gewicht auf die Opfer legt, indem er es als eine Calamität ansieht, wenn dieselben fehlen 1, 9. 13. 2, 14, und dass das Volk mit dem elohistischen קָהָל „Gemeinde“ bezeichnet werde. Wer aber nicht um der Hypothese willen Joël hinabsetzen will und trotz Kuenen (a. a. O. I. bl. 93) Joël 4, 16 für ursprünglicher ansehen

muss als Am. 1, 2, wird immerhin noch in Joël einen Hauptzeugen für das Alter von Q erblicken.

Die Zugehörigkeit von Ex. 31, 12—17 zu Q, welches Stück von Kayser (a. a. O. pg. 182) einem Sammler, der mit ezechielischer Grundlage arbeitete, zugeschrieben wird. ist oben pg. 154 f. behandelt worden. Sind wir, wie ich überzeugt bin, nach den dort angeführten Gründen nicht berechtigt Ex. 31, 12—17 Q abzusprechen, so tritt uns in Ez. 20, 12 und 20 ein förmliches Citat aus Q Ex. 31. 13 und 17 entgegen, denn man vergleiche Ez. 20, 12 וְגַם אֶת־שַׁבְּתוֹתַי נָתַתִּי לָהֶם לִהְיוֹת לְאוֹת בֵּינִי וּבֵינֵיהֶם לָדַעַת כִּי אֲנִי יְהוָה מְקַדְּשָׁם mit der hierzu erforderlichen Grundstelle, die solch ein Gebot den Israeliten giebt Ex. 31. 13 אַךְ אֶת־שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ כִּי אוֹת הִוא בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם לָדַעַת כִּי אֲנִי יְהוָה מְקַדִּשְׁכֶם׃

Ex. 38, 8 steht das auffallende בְּמַרְאֹת הַצֹּבְאֹת אֲשֶׁר צָבְאוּ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד, das I. Sam. 2, 22 wiederkehrt, wo es nach Graf (de templo Silonensi pg. 7) eingeschoben ist. wie es auch in Ex. 38, 8 nach Popper (a. a. O. pg. 102) ein haggadisches Element sein soll. צבא צָבָא kommt auch Num. 4, 23 (und 8, 24) Q vom Dienst am Zelte vor. Es ist dieser Zusatz hier jedesfalls merkwürdig, weil sonst von Frauen, die am Heiligthum dienen, keine Rede ist; am wenigsten aber, soviel ist für uns wichtig, erklärte sich solch ein Dienst in der spätjüdischen Zeit.

Der Schluss des Exodus 40, 34—38 bildet das Vorbild für die Visionen des Jesaja und Ezechiel Jes. 6, 4 und Ez. 10, 3 f. und für die Verheissung des Jesaja Jes. 4, 5. An den beiden ersten Stellen erfüllt, wie im Exodus das Zelt, der כבוד יהוה den Tempel oder einen Theil desselben und nach Jes. 4, 5 wird in später Zukunft wie beim Wüstenzug eine Wolke des Tages (עָנָן יוֹמָם) und des Nachts ein Feuer (אֵשׁ לָיְלָה) über dem Wohnort Jahve's sein, wie es auch Num. 9, 15 f. genauer bestimmt ist. Wohl findet sich in JE Ex. 13, 21 f. die Notiz, dass Jahve am Tage in einer Wolkensäule und des Nachts in einer Feuersäule dem Volke voranziehen werde, allein mit dieser Notiz stimmen Jesaja und Ezechiel nicht überein, während

sie mit Q dieselbe Auffassung theilen. Es ist daher gewiss bei Jesaja an eine Vorbildlichkeit des Wüstenzuges nach dem Bericht von Q zu denken, da ohne diese Beziehung nicht bloss für uns, sondern auch für Israeliten solch ein Bild (Jes. 4, 5) hätte unverständlich bleiben müssen.

c. Leviticus.

Das Gebot Lev. 2, 3. 6, 11. 10, 12 f., dass Aaron und seine Söhne von den אשי יהוה essen sollten, kennt auch Deut. 18, 1 für die כהנים הלוים. אשה ist ein Wort, das ausser 1 Sam. 2, 28 nur im Hexateuch vorkommt Ex. 29, 18. 25. 41. 30, 20. Lev. 1, 9. 13. 17. 2, 2. 3. 9. 10. 11. 16. 3, 3. 9. 11. 14. 16. 4, 35. 5, 12. 6, 10. 11. 7, 5. 25. 30. 35. 8, 21. 28. 10, 12. 13. 15. 21, (6) 21. 22, 22. 27. 23, 8 (13. 18.) 25. 27. 36 bis. 37. 24, 7. 9. Num. 15, 3. 10. 13. 14. 25. 18, 17. 28, 2. 3. 6. 8. 13. 19. 24. 29, 6. 13. 36. (Deut. 18, 1) (Jos. 13, 14). Von all diesen Stellen werden nur drei im Leviticus und je eine im Deuteronomium und Josua nicht zu Q gezählt, während die übrigen 58mal das Wort nur in Q vorkommt. Merkwürdigerweise kommt es sonst nirgends vor, nicht einmal im Ezechiel, dem doch jene mittellevitischen Capitel gewöhnlich zugeschrieben werden. Sollen wir hier nun annehmen, dass Deut. 18, 1 und Jos. 13, 14 zuerst diesen Gebrauch von אשה aufgebracht haben? ich denke, das Wahrscheinlichere ist doch, dass diese Bezeichnung einer älteren Zeit angehört und darum weder in Ezechiel, noch in der Chronik wiederkehrt. Diese Annahme wird dadurch unterstützt, dass der fragliche Ausdruck beim Deuteronomisten und bei Josua Deut. 18, 1 und Jos. 13, 14, welche Stellen übrigens einander fast völlig gleichlauten, sich nur da findet, wo ein Gebot von Q, nämlich Num. 18, 20 wiedergegeben wird, sodass am ehesten das Unterlaufen eines elohistischen und veralteten Ausdrucks zu begreifen ist.

Die Entsündigungsopfer für unabsichtliche Vergehen (בשגגה) Lev. 4, 2 ff. cf. Lev. 8, 15 irgend eines Menschen

finden sich mit ähnlichen Ceremonien für Entsündigung des Heiligthums Ez. 45, 18 ff. Das Opferthier ist an beiden Orten פַּר בֶּן־ בָּקָר תָּמִים, ferner wird an beiden Stellen Blut genommen vom Opferthiere und theilweise an die Hörner oder Ecken des Altars gestrichen.

Der Ausdruck Lev. 4, 2 עָשָׂה מֵאַחַת מֵהֵנָּה hat Ezechiel nachgebildet מֵאַחַד מֵאֵלֶּה (lies אַךְ) עָשָׂה אָח Ez. 18, 10 cf. Lev. 5, 13. חטא מֵאַחַת מֵאֵלֶּה.

An den Gebrauch „Blut auf die Hörner des Altars zu sprengen" beim Sündopfer Lev. 4, 7. 8, 15 erinnert Jer. 17, 1: חַטַּאת יְהוּדָה כְּתוּבָה בְּעֵט בַּרְזֶל בְּצִפֹּרֶן שָׁמִיר חֲרוּשָׁה עַל־לוּחַ לִבָּם וּלְקַרְנוֹת מִזְבְּחוֹתֵיכֶם: indem hier an die doppelte Bedeutung von חַטָּאת als „Sünde" und „Sündopfer" angespielt wird.

Die einzige Stelle in Q, die mehr auf die sittliche Rechtbeschaffenheit Bezug nimmt und hierüber Verordnungen giebt, Lev. 5, 23 ist dem Ezechiel bekannt. Auch Jes. 3, 14 steht das sonst nur noch in Ezechiel vorkommende Wort גְּזֵלָה. Deutlich zeigt aber Ezechiel die Kenntniss von Q durch dieselbe Zusammenstellung von גזל und עשק 18, 18. 22, 29.

Wie Lev. 6, 6 befohlen ist, dass immerwährend auf dem Altar ein Feuer brennen soll, אֵשׁ תָּמִיד תּוּקַד עַל־ הַמִּזְבֵּחַ לֹא תִכְבֶּה, sieht auch Jes. 6, 7 in seiner Inauguralvision den Seraph eine Glühkohle vom Altare im visionären Tempel wegnehmen. Ist jedoch, was wahrscheinlicher ist, unter dem Altar der Rauchopferaltar gemeint, so hat Wellhausen mit seiner Aufstellung von einer Verfeinerung des Opfermaterials, speciell mit seiner Behauptung, Weihrauchopfer seien erst von Jeremia's Zeit an Jahve gebracht worden (cf. seine Gesch. Israels I pg. 67 ff.), und ein Rauchopferaltar finde sich erst in der allerspätesten Zeit, jedesfalls Unrecht.

Die Vorschriften über זֶבַח הַשְּׁלָמִים Lev. 7, 11—20 Q finden sich verkürzt auch in dem ezechielischen (?) 19. Cap. V. 5—8. Diese Verkürzung scheint doch darauf zu beruhen, dass die ausführlichere Regel schon vorlag. So fasst das לִרְצֹנְכֶם תִּזְבָּחֻהוּ zusammen, was V. 12—16 noch

specificirt ist. Die Erlaubniss auch am folgenden Tage vom זֶבַח הַשְּׁלָמִים zu essen findet sich Lev. 7, 16 und 19, 6 a. An letzterer Stelle ist die ungewöhnliche Stellung von וּמִמָּחֳרָת erst hinter dem Verbum, während sie doch der Regel nach neben בְּיוֹם זִבְחֲכֶם stehen sollte, hervorgerufen durch die seltenere Construction von Lev. 7, 16, wo das וממחרת mit Recht von den Masorethen zum zweiten Gliede gezogen ist, und wo das zweite יֵאָכֵל sein Prädicat und das zweite וְ vor הַנּוֹתָר = arab. فَ ist, dem וממחרת als ein Bedingungssatz, vorhergeht. Wir haben nämlich Lev. 7, 16 zu übersetzen: „Und was den morgenden Tag betrifft (= وامّا), so soll dann das davon übrig gebliebene gegessen werden.“ Ganz ähnlich muss ja das häufig vorkommende וְ nach einer Zeitbestimmung gefasst werden cf. z. B. Jes. 6, 1, wo wir gewöhnlich והיה ergänzen. Ebenso muss „und was betrifft“ ergänzt werden Gen. 22, 24. וּפִילַגְשׁוֹ וַתֵּלֶד גַּם הִוא. Ein sehr instructives Doppelbeispiel liefert Ex. 16, 6 f. (Q) עֶרֶב וִידַעְתֶּם כִּי יְהוָה הוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּבֹקֶר וּרְאִיתֶם אֶת־כְּבוֹד יְהוָה. Dass eine Bedingung resp. auch Zeitbestimmung, darin liegt, wenn auf diese Weise ein Wort vorangestellt wird, zeigt deutlich Ex. 17, 4 עוֹד מְעַט וּסְקָלֻנִי. Natürlich tritt durch eine derartige Construction ein grosser Nachdruck auf das an die Spitze gestellte Wort, was in unserm Falle sich rechtfertigt durch die Gegenüberstellung zu V. 15, wo nicht erlaubt ist, etwas vom Opfer auf den folgenden Tag aufzusparen.

Auch alle übrigen Bestimmungen sind gleich vgl. Lev. 7, 17 mit 19, 6 b; 7, 18 mit 19, 7. 8. Besonders aber zeigt 19, 6 a, dass dem Verfasser von Cap. 19 Lev. 7 muss vorgelegen haben, in seiner Verkürzung von בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת־זִבְחוֹ zu בְּיוֹם זִבְחֲכֶם. Zudem findet sich das Wort פִּגּוּל nur an diesen beiden Stellen des Pentateuchs und ausserhalb derselben nur Ez. 4, 14. Jes. 65 4. Ez. 4, 14 denkt jedesfalls an dieses Opferfleisch, das auf den dritten Tag überblieb, und gleicherweise

wohl auch Jes. 65, 4 mit seinem undefinirbaren Gerichte פְּרַק פִּגֻּלִים.

Von den אוּרִים und תֻּמִּים Lev. 8, 8. Ex. 28, 30 weiss der Segen Mose's Deut. 33, 8 (c. 800 v. Chr.); daher sind doch dieselben wohl eine vorexilische Einrichtung.

Wie Lev. 9, 3 wird Ez. 43, 22 ein שְׂעִיר־עִזִּים zum חַטָּאת genommen und Mich. 6, 6 kennt die Vorschrift dass zur עֹלָה einjährige Opferthiere gebracht werden.

Zu Lev. 10, 8—11 vgl. oben pg. 155. Kayser hält den Abschnitt für ezechielische Ueberschrift zu den Cpp. 11 ff. die ezechielisch sein sollen. Jedesfalls wäre es eine sonderbare Ueberschrift; mir scheint es viel eher bloss das Gebot der Enthaltsamkeit vom Weingenuss zu enthalten V. 8, 9 und in den folgenden Versen 10 und 11 eine Begründung hiezu zu geben. Wir vermögen um so weniger wegen des Umstands, dass Ezechiel 44, 21. 23 diese Worte fast wörtlich zu lesen sind cf. 22, 26 und 42, 20, ezechielischen Ursprung anzunehmen, als schon in vorezechielischer Zeit sich dieser Befehl als bestehend nachweisen lässt, zuerst in Deut. 33, 9. 10, wo ganz deutlich das לְהוֹרֹת wiederklingt, und dann in Mich. 3, 11 und Jes. 28, 8, an welcher Stelle die Priester wegen Nichtbeachtung dieses Gebotes getadelt werden. Die deuteronomische Stelle Deut. 17, 11, die dasselbe Gebot enthält, kann nicht Grundstelle sein, weil Micha und Jesaja früher sind als das Deuteronomium.

Die Bestimmung von der Vollkommenheit der Opferthiere Lev. 22, 21 ff. Q findet sich auch Deut. 15. 21. 17, 1 in kürzerer Form, von den Propheten ist sie ausdrücklich erst von Mal. 1, 8 erwähnt.

Lev. 22, 27 verbietet die Opferung der Jungen sammt den Alten an demselben Tage, dieselbe Verordnung ist auch Ex. 34, 26 JE kurz angedeutet.

Lev. 23, 5 ff. bringt die Bestimmung für das Pesachfest, die Ez. 45, 21 (lies שִׁבְעַת) ganz gleich sich wiederfindet cf. auch Ex. 12, 6. 18. Auch Jes. 30, 29 kann mit dem חג nur das Pesachfest gemeint sein.

Das Fest der Hütten חַג הַסֻּכּוֹת Lev. 23, 34 ff. ist auch

dem Deuteronomium 16, 13. 16. 31, 10 bekannt. Die Notizen hierüber im Deut. stammen um so eher aus Q, als in JE Ex. 23 und 34 das Fest חַג הָאָסִף heisst und als der Ausdruck עֲצֶרֶת wohl auch aus Lev. 23, 36. Num. 29, 35 stammt, da die siebentägige Feier in Ex. 23 und 34 nicht erwähnt ist. Auch Hosea 12, 10 kennt das Fest; nun wird aber diese Stelle als Grundlage für die Stelle Lev. 23, 42 angesehen; doch deutet Hosea mit dem Ausdruck כִּימֵי מוֹעֵד mindestens an, dass zu seiner Zeit dieses Fest gefeiert wurde, und ein Grund zur Behauptung, dass Hos. 12, 10 die Grundlage zu Lev. 23, 34 ff. bilde, liegt nicht in der Stelle selbst, sondern ist bloss aus dem Urtheil, das schon über Q gefällt ist, hergenommen.

Das Jobeljahr, an dem ein דְּרוֹר ausgerufen werden soll, Lev. 25, 10. 40, heisst in Q noch יוֹבֵל, während Ezechiel 46, 17 es שְׁנַת הַדְּרוֹר nennt. Kuenen (a. a. O. II. bl. 96) hält dafür, dass Ez. 46, 16—24 zwei spätere Anhängsel sind, und dass דְּרוֹר, das „jaar der vrijlating" nicht eben das Jobeljahr sein muss. Doch lässt sich nach den gegebenen Nachrichten des A. T's. unter dem שְׁנַת הַדְּרוֹר nichts anders als das Jobeljahr verstehen. Dasselbe gilt auch von Jer. 34, 8, wo die Freilassung des Knechtes deutlich zeigt, dass an das Jobeljahr und nicht an das Sabbathjahr gedacht ist, und Jer. 32, 7 f., wo sogar der Ausdruck in גאלה deutlich an Lev. 25, 23 ff. erinnert, von Ez. 7, 12 f., wo das מִמְכָּר zu vergleichen ist, und endlich von Jes. 61, 1 f., wo das Jobeljahr das Vorbild zu der Gnadenzeit der messianischen Erlösung abgab. Kuenen glaubt zwar auch bei der angenommenen Bedeutung als Jobeljahr in Ezech. 46, 16 ff. den Gebrauch von Lev. 25 durch den Propheten nicht bewiesen, indem er sich auf die Möglichkeit des Bestehens solcher Institutionen im Priesterkreise (cf. I. bl. 504) zurückzieht. Doch wenn diese Institution selbst schon dort muss im Dunkel der Priesterkreise bestehend angenommen werden, was will es dann weiter für Gründe geben, die gegen den Bestand von Q in vorexilischer Zeit sprechen? Warum soll diese rettende Priestertradition erst im Exile niedergeschrieben

worden sein? kann dies nicht schon vorher geschehen sein? Zudem ist ja mit jener Annahme eines Bestehens im Priesterkreise die ganze Position von selbst aufgegeben.

d. Numeri.

Num. 6 finden sich die Bestimmungen über das Nasiräat, einer gewiss alten Institution in Israel, wie aus Gen. 49, 26. Dt. 33, 16 erhellt. Dass sich nun nirgends ausser in Q eine Verordnung über diese Einrichtung findet, ist befremdend, wenn Q der jüngste Bestandtheil des Hexateuches sein soll. Denn ausser jenen beiden Stellen findet sich noch mancherorts ein Beweis für solche Nasiräer. Schon Lev. 25, 5. 11 in ezechielisch-pentateuchischem Abschnitt bedeutet נָזִיר den unbeschnitten gelassenen Weinstock des Sabbath- und Jobeljahres, gewiss ein Tropus hergenommen von den unbeschnittenen Haaren der Nasiräer (נֵזֶר, Kranz, ist gewiss von זרר und nicht von נזר abzuleiten, wie das gleichbedeutende זֵר zeigt), und dieser Tropus weist auf die Nasiräer und die Bestimmungen über diese Gebräuche hin. Auch zeigt Hos. 9, 10 וַיִּנָּזְרוּ לַבֹּשֶׁת das Vorhandensein von Nasiräern, da es klar die Verkehrung der Sitte sich ליהוה zu weihen andeutet. Ferner beweist Am. 2, 11 f., dass den Nasiräern geboten war, des Weines sich zu enthalten (wie es ausdrücklich Num. 6, 3 erwähnt ist). Denn Am. 2, 12 wird es als eine Verkehrtheit gerügt, dass man die Nasiräer Weintrinken macht וַתַּשְׁקוּ אֶת־הַנְּזִרִים יָיִן. Endlich wird uns noch von Jeremia c. 35 berichtet, wie die Familie des Rekab בְּנֵי־רֵכָב nach dem Gebote Jonadab's ein fortwährendes Nasiräergelübde hielt und neben der Enthaltsamkeit vom Weine noch andere Gebote sich auferlegte, nämlich 1. בַּיִת לֹא־תִבְנוּ 2. זֶרַע לֹא־תִזְרָעוּ und 3. כֶּרֶם לֹא־תִטָּעוּ. Ausserdem, dass diese geschichtlichen Zeugnisse in den Propheten (vgl. auch die Simsonserzählung) ein Gebot über das Nasiräat erfordern, welches wir in Num. 6 zu finden haben, spricht noch für das Alter der Nasiräatsgebote von Q, dass Q noch nichts von einem immerwährenden Nasi-

räate weiss, welches doch schon Amos und Jeremia bekannt ist. Denn sollte Q später als diese Propheten sein, so wäre ein Schweigen in Q über diese Institution sehr auffallend.

Num. 13, 4 ff. zählt die 12 Kundschafter auf, deren Zahl auch Deut. 1, 23 kennt, vgl. darüber oben pg. 331.

Num 13, 32 ist das Land Kanaan אֹכֶלֶת יוֹשְׁבֶיהָ genannt, und Ezechiel nennt gewiss nicht unabhängig davon dasselbe Land אֹכֶלֶת אָדָם Ez. 36, 13.

An die Strafe Num. 14, 32 ff., dass die aus Aegypten Geführten nicht nach Kanaan gelangen werden, erinnert Ez. 20, 36 und legt den Ausdruck Num. 14, 32 מִדְבָּר aus als מִדְבַּר הָעַמִּים. Um so sicherer kennt Ezechiel den Q angehörigen Bericht über die Auskundschaftung von Kanaan, als er Ez. 4, 6 deutlich Num. 14, 34 vor Augen oder mindestens im Gedächtniss hat; denn Num. 14, 34 heisst es בְּמִסְפַּר הַיָּמִים. אֲשֶׁר־תַּרְתֶּם אֶת־הָאָרֶץ אַרְבָּעִים יוֹם יוֹם לַשָּׁנָה יוֹם לַשָּׁנָה תִּשְׂאוּ אֶת־עֲוֺנֹתֵיכֶם אַרְבָּעִים שָׁנָה וִידַעְתֶּם אֶת־תְּנוּאָתִי׃ und Ez. 4, 6 וְשָׁכַבְתָּ עַל־צִדְּךָ הַיְמָנִי שֵׁנִית וְנָשָׂאתָ אֶת־עֲוֺן בֵּית־יְהוּדָה אַרְבָּעִים יוֹם יוֹם לַשָּׁנָה יוֹם לַשָּׁנָה נְתַתִּיו לָךְ׃ was eigentlich ein förmliches Citat genannt werden darf.

In Num. 14, 35 glaubt selbst Graf die Grundstelle zu finden für Deut. 2, 16, weil der deuteronomische Ausdruck תַּמּוּ לָמוּת erst verständlich sei aus dem elohistischen יִתַּמּוּ וְשָׁם יָמֻתוּ.

Num. 16, 8 f. שִׁמְעוּ־נָא בְּנֵי לֵוִי הַמְעַט מִכֶּם ist offenbar die Stelle Jes. 7, 13 nachgebildet שִׁמְעוּ־נָא בֵּית דָּוִד הַמְעַט מִכֶּם הַלְאוֹת.

Der zweimal in Q Num. 16, 22 und 27, 16 vorkommende Ausdruck אֱלֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל־בָּשָׂר findet sich ähnlich Jer. 32, 27 אֱלֹהֵי כָּל־בָּשָׂר.

Num. 17, 25 heissen die Kinder Israel בְּנֵי־מֶרִי, ein Ausdruck, der von Ezechiel aufgenommen ist, בֵּית־מְרִי Ez. 2, 5. 6. 3, 9. 26. 27. 12, 2. 3 oder bloss מְרִי 2, 7 oder בֵּית־הַמֶּרִי 2, 8. 12, 2. 9. 17, 12. 24, 3 und schon bei Jesaja ähnlich verwendet wurde Jes. 30, 9 עַם־מְרִי.

Mit Num. 18, 9. 10. 14 ist nach Inhalt und Form Ez. 44, 29 zu vergleichen. Uebrigens beruht eine Reihe von

Versen des 44. Capitels auf Num. 18 vergl. z. B. Num. 18, 14 כָּל־חֵרֶם בְּיִשְׂרָאֵל לְךָ יִהְיֶה mit Ez. 44, 29 כָּל־חֵרֶם בְּיִשְׂרָאֵל לָהֶם יִהְיֶה, Num. 18, 20 enthält die Bestimmung, dass Aaron kein Erbe in Israel bekommen soll בְּאַרְצָם לֹא תִנְחָל וְחֵלֶק לֹא־יִהְיֶה לְךָ בְּתוֹכָם אֲנִי חֶלְקְךָ וְנַחֲלָתְךָ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. Dieselbe Verordnung findet sich für Levi Deut. 10, 9. 18, 2 mit Beifügung כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לוֹ, das auf Num. 18 zurückzuweisen scheint, und Ez. 44, 28 וְהָיְתָה לָהֶם לְנַחֲלָה אֲנִי נַחֲלָתָם וַאֲחֻזָּה לֹא־תִתְּנוּ לָהֶם בְּיִשְׂרָאֵל אֲנִי אֲחֻזָּתָם׃. Auch Wellhausen (a. a. O. pg. 452) giebt zu, dass an gegenseitige Unabhängigkeit dieser Stellen Num. 18 und Ez. 44 nicht gedacht werden könne. Haben wir mit jener Deutung von Deut. 10, 9 Recht, so wird auch die Priorität von Num. 18 vor Ez. 44 feststehen.

Mit der Weihung Josua's zum Nachfolger Mose's Num. 27, 12—23 ist zu vergleichen der Bericht über dieselbe Begebenheit Deut. 3, 23—29.

Das Opfer des Sabbaths kennt auch Ez. 45, 17 und 46, 4 ff. cf. Num. 28, 9, und Hos. 2, 13 kennt die Feste am Anfang des Monats cf. Num. 28, 11.

Die Verordnungen über die Giltigkeit der Gelübde von Frauen Num. 30, 4 ff. sind schon zu Jeremias Zeit als bekannt nachweisbar, Jer. 44, 19 ff. nämlich berufen sich die Frauen Jeremia gegenüber, auch wo sie fremden Gottheiten Gelübde thun, dennoch auf die Bestimmung des Gesetzes Q, dass Gelübde von Frauen nur unter Beistimmung der Männer ihre bindende Kraft besitzen.

Die Vertheilung des Landes Num. 34 ist Ez. 47, 13 ff. nachgebildet, wie schon der verwandte Sprachgebrauch erweist vgl. Num. 34, 2 זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּפֹּל לָכֶם בְּנַחֲלָה mit Ez. 47, 14 נָפְלָה הָאָרֶץ הַזֹּאת לָכֶם בְּנַחֲלָה.

Die Verunreinigung des Landes durch Blutvergiessen wird Num. 35, 33 verboten, die auf diesem Verbot ruhende Anschauung findet sich Mich. 4, 11 und Ez. 36, 17 ausgesprochen, da an letzterer Stelle unter die עֲלִילוֹת auch Blutthaten zu rechnen sind.

9. Schluss.

Die Q angehörigen Abschnitte in Dt. sind so klein, dass für dieselben keine Bekanntschaft unter den Propheten nachzuweisen ist, und diejenigen in Josua so unsicher begrenzt, dass wir dieselben mit allem Rechte unbeachtet lassen. Zudem kam es bei unserer Untersuchung nicht auf den Nachweis jeder einzelnen Stelle ohne Ausnahme als von den Propheten da oder dort gebraucht oder vorausgesetzt an. Haben wir nur ein einziges Beispiel geliefert, — und das mindestens glauben wir geleistet zu haben —, nach welchem erhellt, dass eine Stelle aus Q den Propheten bekannt war, somit die Grundstelle zu der betreffenden Anschauung und der Darstellung dieser Anschauung bei den Propheten bildet, so ist damit die ganze Quelle Q als vorhanden bewiesen. Haben wir uns in der Aufzählung der Spuren nun dennoch nicht begnügt mit einer ganz geringen Anzahl, so geschah dies nicht, um durch mehrere halbe Beweise einen ganzen zu ersetzen, sondern um einigermassen einen Ueberblick zu geben über die Mannigfaltigkeit der Berührungen. Wir bitten daher bei der Beurtheilung des Werthes von den angeführten Spuren nicht diejenigen Stellen herauszugreifen, die wir aufgeführt haben, ohne ihnen eine überzeugende Beweiskraft beizumessen, sondern sich an die Hauptstellen zu halten, die für uns eine Bekanntschaft der vorexilischen Propheten mit Q beweisen. Wird dann dieses Resultat, dass Q älter sei als die Propheten, als richtig erfunden, so werden noch viele Beziehungen aufgezählt werden dürfen, die von uns mussten übergangen werden, weil sie für sich allein keinen Beweis liefern können, die aber dann nach anderweitig festgestelltem Resultate in Betracht kommen.

Aus unserer Untersuchung hat sich demnach ergeben, dass die literarische Seite der Frage nach dem Alter von Q für das vorexilische Bestehen dieser Quelle Q spricht, und dass die von anderer Seite hergenommenen Gründe, die von uns als zur Entscheidung der Frage unzulänglich

sind erkannt worden, von dem literarischen Befunde definitiv als scheinbar erwiesen werden. Wenn Wellhausen über die literarische Frage mit den leichten Worten hinweggeht (Gesch. Isr. I. pg. 11): „Stellen aus Amos und Hosea wurden vorgebracht, welche Bekanntschaft mit dem Priestercodex verrathen sollten; wer aber diesen für jünger hielt als jene, auf den konnten sie keinen Eindruck machen," so sehen wir darin nichts anderes als eine petitio principii, und mag bei unserer Anschauung von der Geschichte des israelitischen Gottesdienstes nicht alles so klar und einfach sich gestalten, wie bei der Wellhausen'schen Construction, so hat doch die Untersuchung gezeigt, dass es noch Gründe genug giebt, die gegen die Annahme der Graf-Wellhausen'schen Hypothese sprechen, oder die derselben mindestens solche mannigfaltige Modificationen auferlegen, dass damit ihre Spitze abgebrochen wird.

Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern.

Von

Dr. Aug. Wünsche.

Der nachbiblische Glaube an Himmel und Hölle als den beiden Zuständen der Seele nach dem Tode steht in innigem Zusammenhange mit dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele überhaupt. Desshalb fordert die Erörterung unseres Themas nothwendig auch ein Eingehen auf diesen Glauben. Das alte Testament enthält nur die Keime dieses Glaubens, jedoch lassen die einzelnen Zeugnisse in den verschiedenen Büchern deutlich einen Fortschritt erkennen. In den dem Mose zugeschriebenen Schriften finden sich nur Andeutungen und Ahnungen von einem Fortleben nach dem Tode, und selbst bei den Propheten liegt die Lehre noch unentwickelt vor. Da diese Gottesmänner weniger den einzelnen Menschen als das ganze Volk ins Auge fassten, da ihr Hauptstreben dahin ging, das im Niedergange begriffene Staatsleben zu heben und den Nationalsinn zu wecken, so bot sich ihnen wenig Gelegenheit, über das Leben nach dem Tode Betrachtungen anzustellen. Anders steht es mit den sogenannten Lehrschriften. In ihnen schärfen die Verfasser, da sie mehr den einzelnen Menschen in seinem Verhältnisse zu Gott betrachten, die Lehre von der Unsterblichkeit schon mit grossem Nachdruck ein.

Wenden wir uns zu der apokryphischen Literatur während des zweiten jüdischen Staatslebens, so kennzeichnet sie gegenüber den alttestamentlichen Schriften schon inso-

fern ein bedeutsamer Fortschritt, als in ihr die Fortdauer nach dem Tode nicht blos als subjective Zuversicht, als heisse Sehnsucht des im Gebete zu Gott ringenden Gemüthes, sondern als objective Wahrheit und feste Lehre entgegentritt. Es hatte sich während des Exils und nach demselben ein gewaltiger Umschwung der Ideen vollzogen. Vor allem hatte gerade der Verkehr mit Babylon und Persien die Idee der Fortdauer nach dem Tode hoffnungsreicher gestaltet. Uebrigens lässt die Art, wie dieselbe schon in den apokryphischen Büchern zur Geltung kommt und in der Folgezeit noch deutlicher hervortritt, schon die bereits damals auftauchenden Zweifel an die Unsterblichkeit erkennen.

Der Verfasser des Buches der Weisheit lehrt in den Worten:[1]) „Ich war ein gutgeartetes Kind und hatte eine gute Seele bekommen; da ich noch weiter gut war, so ging ich auch ein in einen unbefleckten Körper,“ nicht nur die Präexistenz der Einzelseele, sondern er erweist auch ihre Unsterblichkeit als eine Folge der sittlichen Vollendung. Es lebt in dem Menschen das Bewusstsein von einem obersten Gesetzgeber und Richter, welches tief in seine Brust eingegraben ist. Gott kann den Menschen nicht der Vernichtung preisgeben, er muss ihm sein Dasein über das Grab hinaus verlängern. Der Verf. entwickelt sogar eine scharfe Polemik gegen die Läugner des Fortlebens nach dem Tode. Es sind materialistische Menschen, die da sprechen[2]): Kurz und mühselig ist unser Leben, denn Dunst ist der Hauch unserer Nase und der Geist ein Fünklein, das in unserem Herzen glüht. Wenn dasselbe erlischt, so zerfällt unser Leib zu Staub gleich der Loderasche und der Geist zerfliesst wie dünne Luft; es ist keine Rückkehr nach unserem Tode; versiegelt ist das Leben und niemand kommt zurück. So sprechen diese Bethörten, aber sie irren; sie erkennen nicht die Geheimnisse Gottes, hoffen keinen Lohn für Frömmigkeit und achten für nichts die makellosen Seelen; denn Gott hat den Menschen zur

---

1) C. 1, 20. — 2) Vergl. C. 2, 1. 3. 5.

Unvergänglichkeit erschaffen und ihn nach dem Bilde seines eigenen Wesens gemacht. Die Frevler werden aber für ihre Thorheit büssen müssen; obgleich sie lange leben, werden sie doch für nichts geachtet und ehrlos ist ihr Alter, wenn sie jedoch zeitig sterben, so werden sie keine Hoffnung haben und am Tage des Gerichts keinen Trost.[1]) Ein ganz anderes Loos erwartet dagegen den Frommen. Der Herr belohnt ihn und sorgt für ihn.[2]) Sollte er auch zeitig sterben, so befindet er sich doch in seliger Ruhe, seine Seele ist in Gottes Hand, sie kennt keine Qualen.[3]) Wenn demnach auch während des Erdenlebens der Frevler triumphirt und der Fromme unterliegt, so gleicht sich doch nach dem Tode dieses Missverhältniss aus, da dieser, zu der Zahl der Söhne Gottes gehörend, sein Antheil unter den Heiligen haben, jener aber, von grausem Schreck erschüttert, sich über seine unerwartete Rettung entsetzen wird.[4]) Besonders hervorzuheben ist, dass der Lohn der Frommen und die Strafen der Bösen nach dem Buche der Weisheit als Folge einer richterlichen Untersuchung seitens Gottes vorgestellt wird. Es ist daher von einer ἡμερᾳ διαγνωσεως,[5]) einem καιρῳ ἐπισκοπης,[6]) einem συλλογισμῳ ἁμαρτηματων[7]) und einer ἐπισκοπη ψυχων[8]) die Rede. Dieser Zeitpunkt fällt aber mit dem Zustande nach dem Tode zusammen. Nach C. 3, 1 sind die Seelen der getödteten Frommen sogleich nach ihrem Tode in der Hand Gottes, allein den Lohn ihrer Tugend empfangen sie erst ἐν καιρῳ ἐπισκοπης.[9]) An verschiedenen Stellen wird der Zustand, in welchen nach der Verkündigung des Endurtheils die Frommen und Lasterhaften versetzt werden, näher geschildert. Schon zur Zeit der Vergeltung werden sie strahlen wie die Flamme, die am Stroh dahinläuft[10]) und ihre Tugend wird prangen, ewig bekränzt, als Siegerin im Kampfe um unbefleckten Lohn.[11]) Ewig werden sie leben, denn beim Herrn ist ihr Lohn und die Sorge für sie beim Höchsten; das Diadem der Schön-

1) C. 3, 17. 18. — 2) C. 5, 15. — 3) C. 3, 1; 7. 14. — 4) C. 5, 1 ff. — 5) C. 3, 18. — 6) Das. V. 7. — 7) C. 4, 20. — 8) C. 3, 13. — 9) Das. V. 7, vergl. C. 4, 18 ff. — 10) C. 3, 7. — 11) C. 4, 2.

heit, ein herrliches Königthum empfangen sie aus der Hand des Herrn, er wird sie mit seiner Rechten beschirmen und mit seinem Arme beschützen.[1]) Die Frevler dagegen kommen zum Zusammenrechnen ihrer Sünden zaghaft herbei, fürchtend die Züchtigung ihrer Uebertretungen.[2]) Wenn sie die Gerechten in voller Offenheit vor sich stehen sehen, sprechen sie unter einander voll Reue und seufzen aus der Beklemmung des Herzens: das ist der, welchen wir mit Gelächter und mit schmählicher Gleichnissrede behandelten.[3]) Nach der richterlichen Untersuchung verbreitet sich über sie in ihrem Aufenthaltsort düstere Nacht, und sie selbst sind sich beschwerlicher als die Finsterniss.[4])

Nicht minder bestimmte Aussprüche über das Fortleben des Menschen nach dem Tode enthält das zweite Buch der Makkabäer. Dasselbe betont namentlich an verschiedenen Stellen die Wiederbelebung der entschlafenen Körper. Der ganze Mensch steht auf und in die abgestorbenen Glieder kehrt durch unmittelbare Wirkung Gottes neue Lebenskraft (*ζωη καὶ πνευμα*, נשמת חיים) zurück. Als der hochbetagte Eleasar von der syrischen Regierung gezwungen werden sollte, die väterlichen Satzungen zu verlassen und Schweinefleisch zu essen, rief er aus, eingedenk dessen, dass das Leben mit dem Tode nicht abgeschlossen sei: Wenn ich auch jetzt von der menschlichen Strafe befreit werde, so kann ich doch den Händen des Allmächtigen weder im Leben noch im Tode entrinnen.[5]) Noch deutlicher spricht die Hoffnung auf Unsterblichkeit der erste der sieben Brüder[6]) aus. Du Missethäter, ruft er, nimmst uns zwar das gegenwärtige Leben, aber der König der Welt wird uns, die wir für seine Gesetze sterben, zur ewigen Wiederbelebung erwecken. Ganz ähnlich äussert sich der vierte der Brüder.[7]) Es ist schön die Hoffnung zu hegen, sagt er zu seinem Peiniger, wenn man durch Menschen stirbt, von Gott selbst wieder erweckt zu werden; dir aber wird die Auferstehung nicht zu Theil. Der dritte Bruder

---

1) C. 5, 16. 17. — 2) C. 4, 20. — 3) C. 3, 1. 3. — 4) C. 17, 20. — 5) C. 6, 26. — 6) C. 7, 9. — 7) Das. V. 14.

hofft die Körpertheile, welche ihm der Peiniger abforderte, bei der Auferstehung wieder zu erhalten.[1]) Ja die Familienglieder finden sich nach dem Tode zu neuer ewiger Vereinigung zusammen.[2]) Judas Makkabäus betet für die in seinem Heere in der Schlacht Gefallenen, welche sich von der Sünde des Götzendienstes nicht rein gehalten haben und sendet zu ihrer Sühne eine Kopfsteuer nach Jerusalem, weil ihn nach der Ansicht des Verfassers der Gedanke an die Auferstehung erfüllte. Wenn er nicht erwartet hätte,[3]) die Gefallenen würden auferstehen, so wäre es unnütz und thöricht gewesen, für die Todten zu beten. Er dachte aber, dass den in Frömmigkeit Gestorbenen ein schöner Lohn bevorstehe. Um nicht in die Hände des gottlosen Nikanors zu fallen, stürzt sich Razis[4]) selbst in sein Schwert und giebt sich den Tod, in der Hoffnung, der Herr des Lebens und des Geistes werde ihm beides wiedergeben. Nach dem Buche Tobit[5]) kehrt der Geist nach dem Tode zu Gott zurück, wogegen der Körper wieder zu Erde wird. Befiehl, klagt der alte Tobit im Gebete zu Gott, dass mein Geist mir genommen werde; denn es ist besser für mich zu sterben als zu leben, da ich lügenhafte Schmähungen gehört und viele Trauer in mir ist. Befiehl, dass ich erlöst werde aus diesem Drucke und gehe in den ewigen Ort (*τοπος αἰωνιος*); wende dein Antlitz nicht ab von mir.

Nur der Siracide, das erste und dritte Buch der Makkabäer, das Buch Judith, Esther und die übrigen kleinen Schriften verhalten sich gleichgiltig gegen die Lehre von der Unsterblichkeit, Auferstehung und Vergeltung. Gerade beim Siraciden ist das völlige Stillschweigen besonders auffällig. Hätte ihn eine hoffnungsreichere Vorstellung als die ältere vom Todtenreiche, aus dem keine Rückkehr möglich ist und in welchem die kraftlosen Schatten ein stummes und ödes Dasein führen, belebt, so würde er sie sicherlich zur Begründung seiner sittlichen Vorschriften benutzt haben. So aber bleibt nach deutlichen Aeusserungen des Verfassers

1) Das. V. 11. — 2) Das. V. 29. — 3) C. 12, 44. 45. — 4) C. 14, 37 ff. — 5) C. 3, 6.

nichts vom Menschen übrig als sein Ruf. „Gieb und nimm,[1]) sorge für deine Seele, denn in der Unterwelt hast du keinen Genuss zu suchen.“ Noch deutlicher ist die Aeusserung:[2]) „Denn der Mensch kann ja nicht alles, da nicht unsterblich ist des Menschen Sohn.“ Auf ein Leugnen des Fortlebens nach dem Tode geradezu deuten die Worte:[3]) „Wer preiset Gott im Todtenreich ausser den Lebendigen, ja denen die leben und ihn lobpreisen? Von dem Leichnam, von dem, der nicht mehr ist, kommt keine Lobpreisung, der Lebende, der Genesende preist Gott.“[4])

Ein ferneres Entwickelungsmoment in der Lehre von der Fortdauer des Menschen nach dem Tode und ihrer Beschaffenheit bilden Flavius Josephus und Philo. Nach Josephus ist die Seele ein Theil Gottes, welche nach ihrer Trennung vom Leibe zu Gott zurückkehrt. De bello jud. III, 8, 5 heisst es: „Unsere Leiber zwar sind sterblich und aus vergänglichem Stoffe gebildet, aber ein Theil der Gottheit, eine unsterbliche Seele wohnt im sterblichen Körper.“ Weiter unten spricht Josephus sich über den Zustand der Abgeschiedenen dahin aus: „Die Frommen wohnen nach dem Tode in dem heiligsten Raum des Himmels.“ Als Feldherr im jüdischen Kriege ermahnt er seine Soldaten, sich lieber den Römern zu ergeben, als zu Selbstmördern zu werden.

Bei Philo von Alexandrien[5]) erscheint die Auferstehungslehre in grosser Reinheit, da sie die grobsinnlichen Vorstellungen abgestreift hat. Der platonisch-pythagoreische Einfluss lässt sich in seinen Anschauungen nicht verkennen. Der Mensch, das ist in Kürze ungefähr das Ergebniss der Philonischen Lehre, besteht aus einem stofflichen und aus einem geistigen Theile. Der erstere ist der Körper, der letztere die Seele. Doch diese besteht wieder aus zwei Theilen, aus einem vernünftigen (*το λογικον*), welcher un-

1) C. 14, 16. — 2) C. 17, 26. — 3) Das. V. 23 u. 24.

4) Vergl. noch die Aussprüche C. 18, 9—12; 4, 4—14; 46, 12. —

5) Vergl. Flügge, Geschichte des Glaubens an die Unsterblichkeit. I. S. 248 und Dähne, Jüd. Alexandrin. Religionsphilosophie Abth. I. S. 427.

sterblich ist, und aus einem unvernünftigen, welcher in Begierden und Leidenschaften aller Art besteht. Die vernünftige Seele ist ein Erzeugniss des Logos und durch ihn hat sie Theil an Gott.[1]) Der unsterbliche Theil des Menschen existirte schon vor der Schöpfung des irdischen und sterblichen Theils.[2]) Somit ist das Göttliche dem Menschen immanent, er gehört mit seinem Geistesleben dem Himmel an und ist mit Gott auf's Innigste verbunden. Durch die Verbindung des unvernünftigen Theiles der Seele aber mit dem vernünftigen und beider wieder mit dem Körper befindet sich die Seele gleichsam in einem Gefängnisse, dessen Wächter die Lüste und Begierden sind,[3]) oder in einem Sarge (σορος) oder einer Grube (θυμβος).[4]) Wenn der Mensch sich von der Sinnlichkeit losmacht, die Begierde und Wollust flieht,[5]) den Körper als ein Gefängniss betrachtet, in das er sich nur aus Wissbegierde hat einschliessen lassen, so erhebt sich seine Seele schnell zum Aether und wohnt da in Ewigkeit;[6]) ist das aber nicht der Fall, bemächtigt sich vielmehr seiner die Leidenschaft, liegt er an der Sünde wie an einer unheilbaren Krankheit darnieder, so wird er verstossen an den unseligen Ort der Gottlosen, ein hartes, unaufhörliches Unglück zu leiden.[7])

Eines besonderen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele bedurfte es für Philo nicht. Da sie göttlichen Ursprungs ist, so kann sie gar nicht anders als unvergänglich gedacht werden.

Wir kommen nun zur Betrachtung der Auferstehungslehre im talmudischen Zeitalter, welches einen Zeitraum von mehr als 600 Jahren umspannt. Es ist keine leichte

1) Vergl. de opif. p. 33 f.;*) de vita Mos. II. p. 633 m; de Abrah. p. 355.
2) De Abr. p. 385; de somn. I. p. 592.
3) De migr. p. 389 o; de allegoriis p. 68; de ebriet. p. 255.
4) De migr. p. 390; quod deus im. sit p. 315.
5) De migr. p. 388, 89.
6) De somn. p. 586 f.; de decal. p. 754 r; de migr. p. 407; vergl. Matth. 5, 8.
7) De Cher. p. 168 b; de praem. et poen. p. 921.

*) Nach der Mangay'schen Ausgabe.

Aufgabe bei der grossen Verschiedenheit und Mannigfalt der Aussprüche ein einheitliches Bild über die rabbinische Auferstehungslehre herauszustellen.

Im Allgemeinen erkannten die Rabbinen in der Seele zwar auch ein göttliches Princip, aber nicht im Sinne Philos, wonach sie ein Theil der Gottheit selbst ist und von Ewigkeit her präexistirt, sie ist vielmehr gleich anderen Wesen ein göttliches Gebilde, Gott hat sie erschaffen. Da sie aber als Geist einer höheren unvergänglichen Welt entstammt, von Gott gleich den Engeln aus himmlischem Stoff gebildet worden ist, so trägt sie die Keime der Unsterblichkeit in sich und kann nicht wie der menschliche Leib zerstört werden. Je nach dem Grade ihrer sittlichen Vollendung auf Erden kehrt sie zum ewigen Leben, in die Welt der Geister zurück. „Von den Oberen und Unteren,“ wird gelehrt,[1]) wurde der Mensch geschaffen, wäre er nur von ersteren müsste er ewig leben, wäre er nur von letzteren, hätte er den Tod zu erwarten. Alle Seelen sind am ersten Schöpfungstage in's Dasein gerufen worden. Nach einer Stelle[2]) hält Gott einen Rath mit den Seelen der Frommen, ob er die Welt erschaffen solle. Die Seelen präexistiren somit schon, bevor sie noch mit dem Körper in Verbindung treten. Unter Guf (גּוּף eig. Körper)[3]) ist das Himmelsbehältniss zu verstehen, in welchem die zu incorporirenden Seelen aufbewahrt sind.[4]) Wo derselbe zu suchen sei, darüber herrschen verschiedene Ansichten. Nach manchen Rabbinen[5]) ist er im siebenten oder höchsten Himmel (עֲרָבוֹת), Raschi dagegen denkt dabei an einen zwischen der Schechina und dem Wohnort der Engel befindlichen Raum. Nach anderen Aeusserungen befinden sich die Seelen unmittelbar unter dem Throne Gottes. Die Seele

1) S. Midrasch Bereschith r. Par. 8 und 14.

2) Das. Par. 8.

3) Vergl. Aboda sara Fol. 5a. Nidda 13b, Jebam. 62a u. 63b.

4) So erscheint z. B. der Messias nicht eher, als bis alle Seelen aus dem Guf herausgegangen sein werden. S. die Glosse zu Aboda sara Fol. 5a.

5) S. Chagiga Fol. 12b.

verbindet sich mit dem Kinde im Mutterleibe und belebt es. Nach den einen erfolgt die Einigung schon bei der Empfängniss,[1]) nach den anderen erst vierzig Tage später,[2]) noch andere lassen sie erst mit der Geburt sich vollziehen.[3]) Damit das Kind nicht die Erinnerung an sein früheres Dasein mit auf die Welt bringe, so kommt ein Engel und schlägt es bei der Geburt auf den Mund. Dadurch vergisst es alles, was es früher gesehen, gelernt und durchlebt hat. Charakteristisch dafür ist folgende Stelle.[4]) „R. Simlai sagte: Ein Licht brennt über dem Haupte des Fötus und er schaut von einem Ende der Welt bis zum anderen. Wundere dich nicht darüber, denn so schläft ein Mensch hierorts und sieht einen Traum in Apamäa. Zu keiner Zeit lebt der Mensch glücklicher, als in diesen Tagen, man lehrt ihm auch die ganze Thora, aber sobald das Kind das Licht der Welt erblickt, schlägt ein Engel es auf den Mund und lässt es alles frühere vergessen.“ Da die Seele aber als ein göttliches Princip einer höheren Welt entstammt, so hat sie auch die Bestimmung, in diese wieder zurückzukehren. Das Leben auf der Erde hat daher für sie nur die Bedeutung einer Vorbereitungsstätte. Daher die Lehre:[5]) „Diese Welt gleicht einer Vorhalle, bereite dich in derselben vor, um in den Palast eingehen zu können;“ oder:[6]) Diese Welt ist deine Herberge auf der Reise, jene Welt ist das eigentliche Wohnhaus.“ R. Jochanan ben

1) S. Sanh. Fol. 91b.

2) S. Menach. Fol. 99a.

3) Sanhedrin Fol. 91b berichtet von einem Gespräche, welches zwischen R. Jehuda Hannasi und dem Kaiser Antoninus über die beregte Frage stattgefunden haben soll. Der Kaiser widerlegt die Ansicht des Rabbi, nach welcher erst mit der Geburt die Beseelung des Kindes erfolge, aus der Erfahrung. Wie ein Stück Fleisch sich nicht drei Tage hält, ohne in Fäulniss überzugehen, ebenso könne auch der Embryo im Mutterleibe sich nicht halten, wenn er nicht belebt wäre. Dieser Einwand des Antoninus war für den Rabbi so überzeugend, dass er seine Ansicht aufgab und sich der des Kaisers zuwandte.

4) S. Tr. Nidda Fol. 30b.

5) S. Aboth IV, 21.

6) S. Moed katan Fol. 9b.

Saccai vergleicht[1]) das diesseitige Leben mit der Vorbereitung zu einem königlichen Gastmahl, zu welchem sich die Einsichtsvollen schmücken und sich in der Vorhalle des königlichen Palastes, in der Voraussetzung, bald gerufen zu werden, harrend verhalten; die geladenen Thoren aber glauben, die Zubereitung des königlichen Mahles erfordere viel Zeit, daher gehen sie unsauber gekleidet an ihre Arbeit und hängen eitlem Gewinne und Vergnügen nach. Plötzlich erfolgt der Ruf der Einladung. Die Einsichtsvollen erscheinen anständig gekleidet, eingedenk des Spruches (Koh. 9, 8): „Zu jeder Zeit seien deine Kleider sauber und weiss“ und es freuet sich der König mit ihnen und lässt sie theilnehmen an dem Mahle, über die Thoren und ihre vernachlässigte Kleidung hingegen äussert er sich missbillig, und lässt sie seinen Zorn darüber insofern fühlen, als sie müssige und traurige Zuschauer sein müssen, oder wie ein anderer Rabbi meint, als sie hungernd und verschmachtend an der Tafel sitzen und zusehen, wie die Vorbereiteten essen, trinken und fröhlich sind. Will daher der Mensch des zukünftigen seligen Lebens theilhaftig werden, so muss er durch fleissiges Erforschen des Gesetzes und durch gewissenhaftes Befolgen der göttlichen Vorschriften seine Seelenkräfte läutern und reinigen. Dadurch steigt er auf der Stufenleiter der sittlichen Vollendung immer höher und kommt der Gottähnlichkeit immer näher. R. Pinchas ben Jair gibt[2]) den Stufengang der allmählichen Vervollkommnung und sittlichen Läuterungen mit folgenden Worten an: Die Thora führt zur religiösen Vorsicht, diese zum Eifer, diese zur Hurtigkeit, diese zur Unschuld, diese zur Contemplation, diese zur levitischen Reinheit, diese zur Demuth, diese zur Sündenscheu, diese zur Heiligkeit, diese zum Besitz des heiligen Geistes und dieser endlich zur Unsterblichkeit.[3]) Die Rabbinen fanden die Lehre von der Fortdauer des Menschen nach dem Tode aber

1) S. Schabb. Fol. 152.
2) S. Aboda sara Fol. 20b.
3) Vergl. Buch der Weisheit C. 6, 18 ff.

bereits in den Schriften des Alten Testaments ausgesprochen. Sowohl die Bücher Moses, wie die Propheten und Hagiographen boten ihnen durch allerhand exegetische und hermeneutische Kunstgriffe zahlreiche Belege dafür. Doch die von ihnen als Beweise angezogenen Stellen sind alle der Art, dass vom Standpunkte der heutigen historisch-grammatischen Interpretationsmethode in keiner Weise die Auferstehung sich folgern lässt. Wir greifen aus der grossen Zahl der von den Rabbinen herbeigebrachten Beweisstellen nur einige heraus. So wird[1]) aus Deut. 22, 7: „Damit es dir gut gehe und du lange lebest," da man beide Sätze für einen Pleonasmus hielt, der erste Satz auf jene, der zweite auf diese Welt bezogen. Andere Stellen sind Deut. 31,16: „Der Ewige sprach zu Mose: Wenn du liegest bei deinen Vorfahren, so wird dies Volk sich erheben";[2]) Deut. 32, 39: „Ich tödte und mache lebendig";[3]) Ex. 4, 6: „Auch habe ich meinen Bund mit ihnen — nämlich mit Abraham, Isaak und Jakob — errichtet, ihnen das Land Kanaan zu geben", wo nicht gesagt ist: euch, d. i. den Lebenden, sondern ihnen, d. i. den Längstverstorbenen;[4]) Jes. 26, 19: „Deine Todten werden wieder aufleben, unsere Leichname auferstehn";[5]) Deut. 33, 6: „Es lebe Reuben und sterbe nicht";[6]) Dan. 12, 2. 13: „Und viele der im Staube Schlafenden erwachen u. s. w."[7])

Doch die Auferstehung erstreckt sich nach den Rabbinen nicht nur auf den Geist, sondern auch auf den Leib. Der Geist besteht nur eine Zeit ohne seine körperliche Hülle, er vereinigt sich wieder mit ihr. Obwohl dieselbe in Verwesung übergegangen, so geht sie dadurch doch nicht verloren, das Grab gibt die verweste Materie wieder zurück. Die in Staub verwandelte Hülle ersteht in neuer Kraft zu ewiger Unvergänglichkeit.

---

1) S. Kidduschin Fol. 39[b].
2) S. Sanhedr. Fol. 90[b].
3) S. Pesachim Fol. 68[a].
4) S. Sanhedr. Fol. 90[b]. — 5) S. das.
6) S. Das. Fol. 92[a].
7) S. Das. Fol. 92[a]. Vergl. Jahn, Bibl. Archäologie 1805. S. 178.

Durch mancherlei Vernunftgründe bemühten sich die Rabbinen ihre Ansicht zu rechtfertigen. Sie suchten nach Analogien und fanden solche bald in der Natur, bald in der Vernunft selbst. Werkwürdigerweise aber wird dabei äusserst selten auf solche Stellen des Alten Testaments Bezug genommen, welche dem Wortlaute nach am meisten das Wiederaufleben der Todtengebeine zu befürworten scheinen. So wird z. B. die bekannte Vision des Ezechiel C. 37 meist als ein Gleichniss für die Rückkehr aus dem Exil gefasst.[1]) Alle im Talmud und Midrasch aufgestellten Beweise, denen sich ein gewisser Grad logischer Schärfe nicht absprechen lässt, können auf folgende drei zurückgeführt werden: auf den ontologischen, den moralischen und analogischen. Der ontologische Beweis schliesst von der Entstehung alles Lebens aus Nichts auf die Entstehung neuen Lebens aus schon vorhandenem Leben. Wenn schon Gott aus dem Nichts das Leben in's Dasein gerufen hat, um wieviel mehr sollte er nicht Leben aus Leben erwecken können! Dieser Beweis tritt uns in mehreren Beispielen entgegen.[2])

1) Der Kaiser fragte einst den Rabban Gamliel: Kann der Staub wieder lebendig werden? Die Antwort darauf übernahm seine Tochter. Nimm einmal an, sprach sie, wir hätten in unserer Stadt zwei Töpfer, der eine machte Töpfe aus Thon, der andere aus Wasser, wem gebührte wohl der Vorzug? Doch sicherlich demjenigen, welcher Töpfe aus Wasser macht. Nun denn, wenn Gott die Geschöpfe aus Wasser (eine Anspielung auf die Befruchtung) emporsteigen liess, sollte er nicht durch den Tod zu Staub gewordene Menschen wieder beleben können? 2) ein Sadducäer sagte zu R. Ami: Ihr behauptet, dass die Todten wieder belebt werden, sie werden ja zu Staub und kann denn dieser wieder lebendig werden? Er erhielt darauf zur Antwort: Wenn Gott den Menschen schon aus nichts Wesentlichem machen konnte und er lebte, so kann doch wohl durch seinen Machtspruch der Staub desselben wieder belebt werden. 3) Wenn das durch den Odem des Menschen

1) S. Sanhedr. Fol. 92ᵇ. — 2) S. das. Fol. 91ᵃ.

gefertigte Glas, falls es zerbrochen und zerstossen wird, durch den Schmelzofen wieder zu seiner früheren Beschaffenheit umgeformt werden kann, so wird doch wohl der durch den Odem Gottes gebildete Mensch wieder das werden können, was er früher war. 4) Ein Sadducäer sprach zu Gebiha ben Pesisa: „Wehe euch Gottlosen! dass ihr sagen dürft, die Todten werden wieder aufleben, müssen doch alle Lebendigen sterben, wie sollten die Todten wieder aufleben?" Er sprach zu ihm: „Wehe euch Gottlosen! dass ihr bezweifelt, die Todten könnten nicht wieder aufleben, sind wir doch, die wir zuvor nicht geboren waren, geboren worden, um wievielmehr können diejenigen, welche zuvor geboren waren, wieder belebt werden.

Der moralische Beweis schliesst von dem hier stattfindenden Missverständnisse zwischen Tugend und Glück auf eine Ausgleichung durch künftige Vergeltung. Gäbe es nach dem Tode keine Fortdauer, so hätte der gute Mensch keine Aussicht auf Belohnung und der Böse hätte nicht vor der Strafe zu zittern. Der Frevler könnte also denken, was brauche ich mich vor Gott zu fürchten, ich habe doch von meinen Handlungen keine Rechenschaft abzulegen, denn wenn ich sterbe, so ist es mit mir aus. Klar spricht diesen Beweis R. Eleasar Hakkappar[1]) in folgenden Worten aus: Die Geborenen müssen sterben, die Gestorbenen erwachen zum Leben, die Lebenden werden gerichtet werden, und so erfahre, erkenne und wisse, dass Gott der Schöpfer allwissender Richter und Zeuge ist. Ja er ist Zeuge und Anwalt und wird einst nach dem strengsten Recht richten. Vor seinem Angesicht kann weder Unrecht, noch Vergessen, weder Ansehen noch Bestechen stattfinden. Wisse, dass alles in Rechnung gebracht wird. Traue deiner Begierde nicht, als wäre das Grab dir ein Rettungsort. Wider deinen Willen wurdest du erschaffen, wider deinen Willen wurdest du geboren, wider deinen Willen musst du sterben und wider deinen Willen musst du Rechenschaft ablegen vor dem König aller Könige, dem Heiligen, gebenedeiet sei er!

---

1) S. Aboth IV, 29.

Der analogische Beweis endlich schliesst von gewissen Naturvorgängen und Erscheinungen des kosmischen Lebens auf das Fortbestehen des Menschen nach dem Tode. 1) Warum, fragt R. Tabi im Namen des R. Josia,[1]) stellt Salomo Prov. 30, 15. 16 das Grab (Scheol) und die Gebärmutter zusammen? Weil wie die Gebärmutter in sich aufnimmt und wieder von sich gibt, auch das Grab in sich aufnimmt und wieder von sich gibt. Die Gebärmutter nimmt in der Stille auf und gibt mit grossem Geschrei wieder von sich, in das Grab dagegen legt man mit grossem Geschrei, sollte es mit solchem (zur Zeit der Auferstehung durch den allgemeinen Posaunenschall bei der Ankunft des Messias) nicht wieder von sich geben? 2) Die Königin Cleopatra fragte den R. Meïr und sprach: Ich glaube wohl an eine Auferstehung, denn es steht geschrieben (Ps. 72, 16): „Und sie werden blühen aus der Stadt wie das Kraut auf Erden," allein ich möchte wissen, wie sie aufstehen, ob sie nackend oder mit ihren Kleidern aus ihren Gräbern hervorgehen werden? Er sprach zu ihr: Wir lernen das durch den Schluss a minori ad majus[2]) vom Weizenkorn. Wie nämlich dasselbe nackt begraben wird und wieder mit verschiedenen Kleidern (Hüllen) hervorsprosst, um wie viel mehr sollten nicht die Gerechten, die mit ihren Kleidern begraben werden, mit denselben wieder hervorgehen?[3])

3) Ferner wird auf wunderbare Phänomene, das eine Mal auf eine in Aegypten, besonders um Thebais, existirende Mäusegattung hingewiesen, welche heute halb Fleisch und Erde, morgen dagegen schon ganz Fleisch ist, das andere Mal auf eine auf Bergen lebende Schneckenart, welche nach Regengüssen in so grosser Anzahl aus der Erde hervorkriecht, dass alles von ihnen bedeckt wird.[4])

4) Auch der Morgen dient als Bild für die Auferstehung. Wie Gott am Morgen die Geschöpfe, heisst es[5]), gleichsam zu neuem Leben hervorgehen lässt, so werden

1) S. Sanhedr. Fol. 92a, vergl. Berachoth Fol. 15b.
2) Diese Schlussfolge heisst bei den Rabbinen קל וחומר.
3) S. das. Fol. 90b. Vergl. 1. Cor. 15, 35—50. — 4) S. das.
5) S. Midrasch Bereschith r. Par. 18.

auch die Entschlafenen aus ihrem Grabe wieder zu neuem Leben erwachen.

Der Glaube an die Auferstehung befestigte sich bald dermassen bei den Juden, dass spätere Lehrer sagen durften: es gibt kein Gebot, welches nicht die Auferstehung und den Tag des Gerichts andeutet, damit wir wissen, weshalb es dem Frevler gut und dem Gerechten schlecht ergeht.[1]) Unter Androhung des Verlustes der Seligkeit wurde das Dogma von der Auferstehung eingeschärft. Dennoch fehlte es nicht an Gegnern, die dasselbe bekämpften. Als das Griechenthum mit seinen Anschauungen durch Alexander den Grossen auf den Boden Palästinas verpflanzt wurde, entspannen sich bald lebhafte Debatten wegen des Dogmas. So soll Elisa ben Abuja, der Lehrer des R. Meïr (2. Jahrh.) die Auferstehung geläugnet haben. Als Beweggrund wird folgender Vorfall erzählt. Er sah einst einen Mann auf einen Baum nach einem Vogelneste steigen, um nach der mosaischen Vorschrift die Jungen aus demselben zu nehmen und die Mutter fliegen zu lassen, allein er stürzte herab und blieb todt liegen; dagegen holte sich ein anderer gegen die Vorschrift die Mutter mit den Jungeu von einem Baume und kam glücklich herunter. Bei diesem Vorfall soll der genannte Rabbi ausgerufen haben: Wo bleibt die Verheissung des langen Lebens für den Beobachter des Gesetzes und woher kommt das Glück des Uebertreters? Besonders waren es die Sadducäer und Boethusäer, gestiftet von Zadok und Boethus, welche sich wider das Auferstehungsdogma auflehnten und durch verschiedene Argumente seine Unhaltbarkeit darzuthun sich bemühten.[2]) Nach ihrer Ansicht dauert die Seele nicht länger als der Körper, mit dem Tode gehen beide zu Grunde. Josephus bemerkt ausdrücklich:[3]) Die Sadducäer läugnen die Dauer (*ὑπομονήν*) der Seele, ebenso:[4]) Die Seelen verschwinden oder vergehen

---

1) S. Kidduschin Fol. 39^b; Chulin Fol.142^a und Chagiga Fol. 14^a.

2) Vergl. über die Sadducäer Aboth de R. Nathan Abschnitt V und Grätz, Geschichte der Juden Bd. III. S. 93.

3) De bello jud. II, 12.

4) Antiqq. XVIII, 1, 4.

mit dem Leibe. Selbstverständlich konnten die Sadducäer, wenn die Existenz der Seele im Tode aufgelöst wird, auch kein Gericht annehmen, welches eine Belohnung oder Bestrafung nach diesem Leben über den Menschen verhängt[1]. Auch die Essäer bestritten die Lehre von der leiblichen Auferstehung.

Doch kehren wir wieder zur Auferstehungslehre der Rabbinen zurück. Die Trennung der Seele vom Körper wurde bald als ein sehr leichter, bald als ein sehr schwerer Vorgang gedacht. Das Scheiden des Gerechten geht sanft und ruhig vor sich, dagegen das Scheiden des Frevlers hart und schwer. Das eine wie das andere suchte man unter verschiedenen Bildern dem Verständniss nahe zu bringen. Der Tod der Frommen, heisst es,[2]) geschieht so leicht als man ein Haar aus der Milch zieht (כמשחל בינתא מחלבא)[3]; trennt sich dagegen die Seele des Frevlers vom Körper, so ist das nach der Meinung des R. Chanina so schwer wie das Durchziehen des Schifftaues durch das Loch des Mastbaums, oder wie das Durchdringen eines Steines durch das Loch der Speiseröhre, oder endlich wie das Heraus-

1) Es ist aber die Frage, ob die Sadducäer die menschliche Fortdauer schlechthin läugneten, oder ob sie nicht vielmehr nur die grobsinnliche Auferstehungsanschauung der Pharisäer bezweifelten. Der im N. T. mit Jesu über die Auferstehung von ihnen geführte Streit steht damit nicht im Widerspruche, im Gegentheil deutet das von ihnen vorgetragene Märchen von der Frau, welche nach den Bestimmungen der Leviratsehe nach einander sieben Männer gehabt, vielmehr nur auf einen entschiedenen Antagonismus gegen die leibliche Auferstehung wie sie die Pharisäer vertraten.

2) Moed katan Fol. 28ᵇ und 29ᵃ; vergl. Berachoth Fol. 8ᵃ und Midrasch Tanchuma zu מקץ S. 66. Stettiner Ausg.

3) Die Todesart des Frommen; der sein ganzes Leben hindurch mit göttlichen Dingen sich beschäftigt und darnach gestrebt hat, mit seinem Schöpfer bald aufs Innigste verbunden zu werden, wird im Talmud נשיקה Kuss, Hauch, Berührung Gottes genannt. Eines solchen Todes starben nach rabbinischer Deutung des Ausdruckes Num. 33, 38; Deut. 34, 5 על פי יהוה durch den Mund des Ewigen in: auf (am) dem Munde des Ewigen, Mose, Aaron und Mirjam. Vergl. Kidduschin Fol. 38ᵃ; Sota Fol. 13ᵇ; Baba batra Fol. 15ᵃ und 17ᵃ; Menachoth Fol. 30ᵃ.

ziehen eines in Wolle verwickelten Dornes. In demselben Sinne lesen wir:[1]) Die Stimme der Seele, wenn sie vom Körper scheidet, durchdringt die Welt von einem Ende bis zum anderen. Zuweilen trifft es sich jedoch, dass Gott den Frommen die Furcht vor dieser Trennung benimmt, indem er ihnen hienieden schon einen Vorgeschmack der unbeschreiblichen jenseitigen Glückseligkeit zu Theil werden lässt und gesättigt von diesem Anblicke vollzieht sich die Trennung ihrer Seele vom Körper. So heisst es:[2]) Alle Belohnungen der Frommen, welche ihnen für die Zukunft bereitet sind, lässt Gott sie schon in dieser Welt sehen, sie erquicken sich daran und schlummern ein. Gleich einem Gastmahle, sagte R. Eleasar, welches ein König veranstaltet und Gäste dazu einladet. Er zeigt ihnen alle kostbaren Speisen und Getränke, sie laben sich daran und schlafen dabei ein. Ebenso zeigt Gott den Frommen, wenn sie noch in dieser Welt sind, bereits den Lohn, der ihnen dereinst zu Theil werden wird und sie schlummern dabei ein.[3]) Desgleichen:[4]) Du findest, dass Gott denen die das Gesetz halten, in der Scheidestunde ihre dereinstige Belohnung erblicken lässt. Als R. Abuhu aus der Welt schied, zeigte ihm Gott 13 Balsamströme. Da sprach er zu seinen Schülern: Heil euch, ihr Pfleger des Gesetzes! Was hast du gesehen? fragten ihn dieselben. Er antwortete: Gott hat mich 13 Balsamströme sehen lassen.

Nach der Trennung von Körper und Seele hört alle Beziehung zwischen ihnen auf. Am Todestage trennen sich zwei Welten, diese hört auf und jene tritt ein.[5]) Der Körper ist dann unempfindlich gegen jeden Schmerz. Nach manchen Rabbinen[6]) fühlt der Todte nicht einmal einen Sensenhieb. Andere Rabbinen dagegen sprechen ihm, da die Seele noch immer in einer gewissen Beziehung zu dem

1) S. Joma Fol. 20b.
2) S. Midrasch Bereschith r. Par. 62.
3) Vergl. Midrasch Bamidbar r. Par. 14.
4) S. Midrasch Tachuma zu Bereschith S. 7. (Stettiner Ausg.).
5) S. Jerusch. Jebam. 14, 2.
6) S. Schabb. Fol. 13b.

Körper bleibt, nicht alle Gefühllosigkeit ab. Nach R. Jizchak z. B. schmerzt den Todten der Wurm wie die Nadel im Fleische des Lebendigen.[1]) Die Seele hört alles, was von ihr gesprochen wird.[2]) In diesem Sinne bittet Rab den R. Samuel ben Schila, er möge die Leichenrede auf ihn mit Wärme halten, denn seine Seele werde dabei anwesend sein. Es regen sich sogar die Lippen des Schriftgelehrten im Grabe, wenn ein Lehrsatz in seinem Namen vorgetragen wird.[3]) Wie lange die Beziehung zwischen Seele und Körper nach dem Tode fortdauert, darüber lauten die Ansichten der Rabbinen verschieden. Die einen erachten dieselbe nur solange andauernd, als die Gesichtszüge des Menschen noch nicht verfallen sind, weil da noch die Möglichkeit für die Seele vorhanden sei, in den Körper zurückzukehren. Ist der Verfall der Gesichtszüge eingetreten und der Mensch dadurch unkenntlich geworden, so verlässt die Seele den Körper. Nach anderen wieder dauert die Beziehung 12 Monate. So fragt der Talmud:[4]) Wie konnte die Pythonisse von Endor die Seele des Propheten Samuel heraufbeschwören? Die Antwort lautet: Es waren noch nicht zwölf Monate seit seinem Tode verstrichen. Als Grund wird angegeben, weil der Körper in den ersten zwölf Monaten nach dem Ableben noch nicht in Verwesung übergegangen ist und in Folge dessen die Seele auf- und abwärts steigt. Nach Verlauf von zwölf Monaten ist der Körper der Verwesung verfallen, die Seele steigt deshalb aufwärts zum göttlichen Throne und kehrt nicht wieder zurück. Noch andere meinen, dass die Seele unmittelbar nach ihrer Trennung vom Leibe vom Todesengel in Empfang genommen und dem Engel Duma (דוּמָה)[5]) übergeben werde. So sagt

---

1) S. Berachoth Fol. 18b.

2) Nach Schabb. Fol. 152b.

3) S. Sanhedr. Fol. 90b.

4) Diese Stelle kann aber auch bildlich verstanden werden. — S. Schabb. Fol. 152b.

5) דומה bedeutet eigentlich Todtenreich, jedoch in übertragener Bedeutung wird darunter der über das Todtenreich gesetzte Engel verstanden.

R. Samuel:[1]) Sowohl die Seelen der Frommen wie die Seelen der Frevler werden dem Duma überliefert, jene finden Ruhe, diese nicht.[2]) Duma führt die Seelen unter den Thron Gottes, wo sie aufbewahrt bleiben bis zum Gericht Die Ankunft jeder Seele ist für die Engel ein Ereigniss, sie melden ihre Ankunft dem Allerhöchsten und gehen ihr im göttlichen Auftrage entgegen, um sie zu empfangen. R. Jose bar Schaul sagt:[3]) Wenn der Fromme das Zeitliche segnet: so sprechen die Engel vor Gott: Herr der Welt! Der und der Fromme kommt heran, worauf Gott erwidert: Die Seelen der Frommen mögen ihm entgegen gehen und zu ihm sprechen: er komme in Frieden und ruhe auf seinem Lager (Jes. 57, 2). R. Eleasar sagte: Drei Engelschaaren gehen ihm entgegen, die eine Schaar spricht: „er gehe ein in Frieden"; die zweite: „er der gerade wandelt"; die dritte: „er komme in Frieden und ruhe auf seinem Lager." Verlässt dagegen der Ruchlose die Welt, so gehen ihm drei Engelschaaren des Verderbens entgegen, die eine spricht: „Kein Friede dem Ruchlosen, spricht Gott" (Jes. 48, 22), die zweite: „trauernd liegt er da" (das. 50, 11), und die dritte: „fahre hinab und liege unter den Verstockten" (Ezech. 32, 19)!

Die Fortexistenz der Seele nach dem Tode ist aber nicht identisch mit der Auferstehung. Durch diese werden Leib und Seele wieder mit einander zur Personalunion vereinigt. Die Auferstehung ist ein Wunder und wird von Gott selbst bewirkt.[4]) Drei Schlüssel, bemerkt R. Jochanan,[5])

---

1) S. Schabb. Fol. 152b.

2) Vergl. Sanhedr. Fol. 94a.

3) S. Kethub. Fol. 104a.

4) Die Auferstehung ist nach den Rabbinen ebenso wie die Schwangerschaft einer Unfruchtbaren oder wie die Fruchtregen, der nicht in Folge der angehäuften Dünste in der Luft entsteht, sondern als Lohn für die Frommen erfolgt, ein Wunder, das von Gottes Grösse Zeugniss ablegt. Wer daher die Auferstehung läugnet, oder sagt, sie sei in der Thora nicht zugesichert, geht des Jenseits verlustig, denn der Heilige straft Mass für Mass. Vergl. Sanhedr. Fol. 90.

5) S. Taanith Fol. 1a; vergl. Sanhedr. Fol. 113a; Midrasch Bereschith r. Par. 73; Midrasch Thehillim zu Ps. 78.

sind in der Hand des Allerhöchsten, die keinem Boten bisher anvertraut sind, nämlich der Schlüssel zum Regen, zur Gebärmutter und zur Todtenbelebung[1]). Die Zeit der Auferstehung ist dem Menschen verborgen. Sie liegt über die Messiaszeit hinaus, doch kann sie jeden Tag, ja morgen schon erfolgen.[2])

Wer an der Auferstehung Theil hat, kommt nicht zur völligen Klarheit. Manche Rabbinen meinen, dass nur die Gerechten auferstehen, während die Frevler zu Grunde gehen,[3]) nach anderen dagegen werden alle Menschen erweckt.

Auch über den Zustand der Auferstandenen sind die Ansichten sehr verschieden. Je mehr die Ueberzeugung einer körperlichen Auferstehung in den Vordergrund trat, desto mehr lag die Frage nahe, in welcher Beschaffenheit der Körper aus dem Grabe hervorgehe. Nach manchen Rabbinen[4]) geht derselbe mit denselben Gebrechen hervor, mit denen er in's Grab gelegt wird, es erfolgt aber bald ihre Heilung. Ebenso stritt man darüber, ob der Körper nackt oder bekleidet aus dem Grabe hervorgehe. Manche waren der Meinung, dass der Todte in denselben Gewändern auferstehe, in welchen er in's Grab gelegt worden sei. Rabbi sagte: Nicht wie ein Mensch dahin geht, kommt er wieder, die Rabbinen dagegen behaupten: Wie der Mensch

---

1) Nach dem Targum Jerusch. zu Gen. 30, 22 sind die Schlüssel in der Hand des Herrn der Welt, welche Niemandem anvertraut sind, weder einem Engel, noch einem Seraph; es sind der Schlüssel zum Regen, zur Ernährung, zur Todtenerweckung und zur Unfruchtbarkeit.

2) Vergl. Taanith Fol. 2a. Auch nach der Lehrentwickelung des N. T. steht die Erweckung der abgeschiedenen Seelen mit der Wiederkunft Christi in Zusammenhang. Vergl. Zeller, die Lehre des N. T. vom Zustande nach dem Tode, Theol. Jahrb. 1847. S. 390 f.

3) S. Sanhedr. Fol. 92a: צדיקים שעתיד הקב"ה להחיותן אינן חוזרים לעפרן vergl. Luc. 14, 4: *ἐν τῇ ἀχαστάσει τῶν δικαίων.**)

4) S. Sanhedr. Fol. 91b.

---

*) Damit stimmt auch das, was Josephus Antiqq. XVIII, 1, 3 über die Anschauungen der Pharisäer schreibt. Sie glauben, heisst es daselbst, dass den Seelen eine unsterbliche Kraft inne wohne, nach dem Tode erwartet ihrer die Vergeltung, die Frommen kehren wieder in's Leben zurück, während die Lasterhaften mit ewigen Banden festgehalten werden.

dahin geht kommt er wieder.[1]) Daher trafen manche Rabbinnen vor ihrem Tode Bestimmungen über die Gewänder, in welchen man sie begraben sollte. Als R. Janai seine Sterbestunde nahen fühlte, sprach er: Meine Söhne begrabt mich nicht in weissen und auch nicht in schwarzen Kleidern; in weissen nicht, denn vielleicht werde ich nicht für würdig befunden, und ich würde dann sein wie ein Bräutigam unter Trauernden; auch in schwarzen nicht, denn vielleicht werde ich für würdig befunden und ich würde dann sein wie ein Trauernder unter Bräutigamen, begrabet mich vielmehr in schimmernden Kleidern.[2]) R. Jeremja befahl: Zieht mir weisse Kleider mit Unterärmeln und Socken an und gebt mir einen Stock in meine Hand und zieht mir Schuhe an meine Füsse und legt mich an den Weg, damit ich (zur Zeit der Auferstehung) reisefertig dastehe.[3]) Als Auferstehungsort wurde im allgemeinen das heilige Land betrachtet. Von denjenigen, welche ausserhalb des heiligen Landes sterben, glaubte man, dass sie sich am Tage der Auferstehung in unterirdischen Gängen oder Kanälen dahin wälzen würden. Daraus erklärt sich der Wunsch, in Palästina zu sterben und daselbst begraben zu werden. Fromme im Auslande lebende Rabbinen kehrten deshalb, wenn sie ihr Ende nahe glaubten, nach Palästina zurück. Ausserhalb des heiligen Landes zu sterben, galt für beklagenswerth. Nach dem Urtheile des R. Abuhu von Cäsarea (270) besitzt Palästina eine solche magische Kraft, dass selbst eine da wohnende kanaanitische Sclavin des zukünftigen Lebens theilhaftig wird.[4]) Mit den Zurückgelassenen auf Erden bleiben die Seelen der Verstorbenen immer in einem gewissen Verkehre, sie haben von ihren Begegnissen Kunde und nehmen an ihren Schicksalen Antheil. Hinter dem vom göttlichen Rathe sie trennenden Vorhange (פרגוד) hören die verstorbenen Seelen die göttlichen

---

1) S. Midrasch Bereschith r. Par. 100.
2) S. Schabb. Fol. 114a und Nidda 20a.
3) S. Midrasch Bereschith r. Par. 100.
4) S. Kethub. Fol. 111b und Aboth de R. Nathan C. 35 Anfg.

Beschlüsse für die Zukunft. R. Chija und R. Jonathan[1]) besuchten einst einen Friedhof und die Schaufäden des letzteren berührten die Gräber. Da sagte R. Chija: Berühre nicht die Gräber mit deinen Schaufäden, denn die hier Ruhenden werden sprechen: Morgen gehen sie ein in unser Reich und heute spotten sie unser (da wir zu keinem Gebote mehr verpflichtet sind). Wissen sie denn, was hier auf Erden geschieht? fragte R. Jonathan, heisst es nicht Koh. 9, 5: Die Todten wissen von nichts? „Die gewöhnlichen Menschen sterben nur hin, gab R. Chija zur Antwort, aber für die Frommen gibt es keinen wirklichen Tod, da sie selbst in ihrem Verstorbensein Lebende genannt werden, vergl. 2. Sam. 23, 22. Die Frevler hingegen werden selbst bei ihrem Leben schon Todte genannt, da sie nichts wissen und kein Streben nach Wissen haben. R. Jizchak ist der Ansicht, dass wenn der Verstorbene im Grabe auch das Nagen der Würmer wie ein Lebendiger den Nadelstich spürt, er doch nichts von dem Kummer weiss, den die Seinigen auf Erden über irgend welchen Verlust empfinden. Hierauf wird Folgendes als Gegenbeweis des oben Behaupteten erzählt: Ein Frommer[2]) gab einmal einem Armen am Vorabende des Neujahrs in einem Jahr der Hungersnoth einen Denar. Da seine Frau darüber zürnte, ging er fort und übernachtete auf dem Begräbnissplatze (בבית הקברות), da hörte er die Unterhaltung zweier Geister. Der eine sagte zum anderen: Komm mit mir, wir wollen in der Welt umherstreifen und hinter dem Vorhange (Gottes, welcher am Neujahr alles bestimmt, was geschehen soll) hören, welches Leid über die Welt kommen wird. Der andere erwiderte: Ich kann nicht, denn ich bin unter einer Decke von Rohr begraben, gehe aber du, und was du hörst, erzähle mir, wenn du wiederkommst. Er ging und streifte umher und kam zurück. Da sprach der Zurückgebliebene: Nun was hast du gehört hinter dem

1) S. Berachoth Fol. 18^b.

2) Nach den einen soll es R. Jehuda bar Baba, nach den anderen Jehuda bar Ilai gewesen sein.

Vorhange. Er antwortete: Ich habe gehört, dass alles, was man vor dem ersten Frühregen (d. i. vor dem 17. des Monats Marcheschwan) säen wird, vom Hagel zerschlagen werden soll. Der Fromme ging und säte vor dem zweiten Frühregen (welcher vom 23. des Monats Marcheschwan bis zum 1. des Monats Kislev dauert). Die Saat der ganzen Welt wurde zerschlagen, die seinige aber nicht. Im anderen Jahre übernachtete er wieder auf dem Begräbnissplatze und hörte dieselben zwei Geister sich erzählen: Komm mit mir, sprach der eine, wir wollen in der Welt umherstreifen und hinter dem Vorhange hören, welches Leid über die Welt kommen wird. Der andere sagte: Ich habe dir bereits gesagt, dass es mir unmöglich ist, denn ich bin unter einer Decke von Rohr begraben, gehe aber du allein und was du hörst, erzähle mir, wenn du zurückkehrst. Er ging, streifte umher und erzählte bei seiner Rückkehr: Ich habe gehört, dass alles, was man vor dem zweiten Frühregen säen wird, der Brand vernichten soll. Der Fromme ging und säte vor dem ersten Frühregen. Die Saat von der ganzen Welt wurde vom Brande vernichtet, die seinige dagegen blieb verschont. Als ihn seine Frau über die merkwürdigen Vorgänge befragte, erzählte er ihr, was sich mit ihm zugetragen. Der Talmud fügt noch hinzu: Also haben die Todten von allem, was auf Erden geschieht, Kenntniss.[1]) Auch die Gebete um Regen wurden auf dem Gottesacker abgehalten, damit die Verstorbenen ihre Gebete mit denen der Lebenden vereinigen möchten.[2]) Zuweilen erscheinen die Abgeschiedenen den Menschen und zwar in der Gestalt,

1) R. Jonathan kam später von seiner Ansicht, dass die Todten von dem, was auf Erden vorgeht, nichts wissen, zurück, denn R. Samuel bar Nachmani stellte die Fage auf: Was beweist, dass die Todten von dem, was auf Erden vorgeht, unterrichtet sind? Antwort: Deut. 34, 4. Gott der Heilige sprach nämlich zu Mose: Sage Abraham, Jizchak und Jacob, den Eid, den ich ihnen geleistet, habe ich erfüllt. Wozu brauchte es ihnen Mose erst zu sagen, da sie es doch ohnehin wissen? Es geschah deshalb, um Mose einen ehrenvollen Auftrag zu ertheilen, wofür ihm die Väter gewiss den innigsten Dank zollen werden, s. Berachoth Fol. 18b.

2) S. Taanith Fol. 16a.

welche sie im Erdenleben hatten. So erschien R. Jehuda Hannasi nach seinem Tode jeden Freitag Abend in seiner Wohnung und segnete den Sabbath ein.[1]) R. Acha erschien dem R. Nachman in leiblicher Gestalt.[2]) R. Samuel sah seinen Vater auf dem Gottesacker und befragte ihn über eine wichtige Angelegenheit.

Nach der Auferstehung folgt das Gericht. Wie die Lehre der Auferstehung in dem Glauben an die Unsterblichkeit wurzelt, so die Annahme eines allgemeinen Gerichts wieder in dem Glauben an die göttliche Vergeltung.[3]) Gott wird einst alle Menschen vor Gericht ziehen und für ihr irdisches Thun und Treiben zur Verantwortung ziehen. Die Lebenden (welche durch den Tod zum Leben eingegangen sind), sagt R. Eleasar Hakkappar,[4]) sind bestimmt, gerichtet zu werden. Der Gegenstand des Gerichts sind die irdischen Handlungen des Menschen. Das diesseitige Leben ist daher eine Schule, in welcher sich der Mensch für die künftige Welt vorbereiten soll. Hat er hier seine Zeit in Busse und guten Werken zugebracht, so empfängt er dort herrlichen Lohn, ist dagegen sein irdisches Leben in Ruchlosigkeit und Abfall von Gott verstrichen, so erwartet ihn dereinst ewige Pein, und er hat keine Gelegenheit mehr, durch sittliche Besserung im Jenseits seinen Zustand zu ändern. Es begleiten den Menschen sowohl die guten wie die schlechten Handlungen in das Jenseits, jene werden seine Fürsprecher, diese seine Ankläger.[5]) Wer ein Gebot übt, lautet ein Ausspruch des R. Elieser ben Jacob,[6]) erwirbt sich einen Fürsprecher, wer eine Sünde begeht, erwirbt sich einen Ankläger. Entweder legt die Seele, wie der Tannaite R. Chidka[7]) will, selbst Zeugniss für und gegen sich ab, oder, wie andere annehmen,

1) S. Kethub. Fol. 103^a.
2) S. Schabb. Fol. 152^b.
3) Vergl. Aboth III, 1 und IV, 29.
4) S. Aboth IV, 29.
5) S. Sota Fol. 8^b und Aboda sara Fol. 5^a.
6) S. Aboth IV, 13.
7) S. Taanith Fol. 11^a.

es geben die sie begleitenden Engel die Zeugen ab. Der ganze Mensch nach Leib und Seele wird gerichtet. Es kann sich weder dieser noch jener vor Gott entschuldigen. Der Leib kann nicht sprechen, die Seele hat gesündigt, wie wieder die Seele die Schuld nicht auf den Leib schieben kann. Der Talmud beantwortet diese Frage durch das treffliche Gleichniss vom Blinden und Lahmen.[1]) Der Kaiser Antoninus richtete nämlich an Rabbi Jehuda Hannasi die Frage: Wie kann der ganze Mensch dereinst bestraft werden, da doch der Leib sprechen kann, ich bin ein todter Stoff und unzurechnungsfähig, und die Seele wieder, ich fliege, seitdem ich vom Leibe getrennt lebe, in der Luft umher, wie ein Vogel und habe nichts mit der sinnlichen Lust zu thun? Ich will dir, versetzte der Rabbi ein Gleichniss sagen. Ein König hatte einen sehr schönen Lustgarten, in welchem sich schöne Früchte befanden. Damit dieselben ihm nicht gestohlen würden, setzte er zwei Wächter hinein, einen Blinden und einen Lahmen. Ich sehe sehr schöne Früchte, sprach eines Tages der Lahme zum Blinden, komm ich will mich auf dich setzen und sie holen. Es geschah und sie assen gemeinschaftlich. Nach einiger Zeit besuchte der König seinen Garten und gewahrte den Diebstahl. Er nahm zunächst den Lahmen vor, allein dieser rechtfertigte sich mit den Worten: Ich kann ja nicht gehen. Dann nahm er den Blinden vor, er wies aber gleichfalls die Beschuldigung von sich ab, indem er sagte: ich kann ja nicht sehen. Was machte der König? Er setzte den Lahmen auf den Blinden und richtete alle beide in einer Person. Ebenso wird Gott der Heilige die Seele herbeibringen, und sie in den Körper setzen und wird beide in einer Person richten. Das Gericht ist zwar sehr ernst und streng, aber gerecht und unparteiisch. An keiner Handlung geht der göttliche Richter vorüber, selbst die kleinste und unbedeutendste wird an's Licht gezogen und festgestellt. Drei Bücher liegen, wie R. Cruspedai im Namen des R. Jochanan[2]) lehrte, vor dem Welten-

1) Sanhedr. Fol. 91a. — 2) Rosch haschana Fol. 16b.

richter aufgeschlagen: eins für die vollkommen Frommen, eins für die vollendeten Frevler und eins für die Mittelmässigen (בינוניים), d. h. für die Leute von schwankender Handlungsweise. Nach des Menschen Tode nimmt Gott alle seine Werke und wiegt sie ab. Wenn die guten Werke schwerer sind als die bösen, so wird er in's Paradies gewiesen, sind aber die bösen Werke schwerer, so wird er in die Hölle gewiesen. Sind jedoch beide gleich schwer, so fährt er zwar auch in die Hölle, aber er bleibt nicht länger als ein Jahr darin.[1]) Ist der Urtheilsspruch ergangen, so muss der Mensch ihn selbst durch Untersiegelung bestätigen. „Tritt der Mensch in das jenseitige Leben, lautet ein anderer Ausspruch eines jüdischen Weisen,[2]) so werden ihm alle seine Handlungen bis in's Einzelnste vorgeführt und man spricht zu ihm: So und so hast du da und da an dem Orte und an dem Tage gehandelt. Antwortet er: Ja, so ist es! so sagt man weiter zu ihm: Besiegle die Wahrheit, und er thut es, wie Hi. 37, 17 geschrieben steht: Mit der Hand eines jeden Menschen besiegelt er. Ferner spricht man zu ihm: Erkennst du laut die Gerechtigkeit deines Urtheils an? worauf er antwortet: Gerecht habt ihr gerichtet! Zur Bewirkung des völligen Ausgleiches der guten und schlechten Handlungen erhalten die Frevler für das Gute, was sie auf Erden gethan, hier schon den verdienten Lohn, wie die Frommen für die geringste Sünde, welche sie auf sich geladen, bereits hier schon ihre Strafe erhalten. Was wollen die Worte: „Gott der Treue“ sagen? fragt der Talmud.[3]) Antwort: Die Frevler werden im Jenseits auch für die geringste Sünde bestraft, ebenso wie die Frommen im Diesseits für die geringste Sünde bestraft werden. Was bedeuten die Worte: „Ohne Falsch“? Antwort: Die Frommen werden im Jenseits auch für die geringste gute Handlung belohnt, ebenso wie die Frevler im Diesseits für die geringste gute That Lohn empfangen. Angesichts der im Gerichte obwaltenden strengen Gerechtigkeit wurden selbst

---

1) S. Kiddusch. Fol. 39b.
2) S. Taanith Fol. 11a. — 3) S. das. Fol. 11a.

fromme Rabbinen vor derselben mit Angst und Besorgniss erfüllt. Als R. Johanan ben Saccai krank war, kamen seine Schüler zu ihm, um ihn zu besuchen. Da er sie sah, fing er an zu weinen. Sie sprachen zu ihm: Licht Israels, rechte Säule, mächtiger Hammer! warum weinst du? Er antwortete: Wenn man vor einen menschlichen König mich führen möchte, der heute hier und morgen im Grabe ist, dessen Zorn, Fesseln und Tödten nicht ewig dauert, den ich auch mit Worten versöhnen und mit Geld bestechen kann, so würde ich dessenungeachtet weinen, allein jetzt, da man mich vor den König aller Könige führt, welcher ewig lebt, und dessen Zorn, Fesseln und Tödten ewig dauert, den ich nicht mit Worten versöhnen und nicht mit Geld bestechen kann, sollte ich da nicht weinen? Und nicht allein das, sondern vor mir sind zwei Wege, einer führt nach dem Paradies, der andere nach der Hölle, und ich weiss nicht, welchen man mich führen wird.[1])

Durch das Gericht werden die Menschen in drei Haufen gegliedert.[2]) Der eine Haufe besteht aus vollkommen Frommen, welche niemals gesündigt haben. Dieselben werden alsbald in das Buch des Lebens geschrieben und versiegelt. Der andere Haufe besteht aus vollendeten Frevlern, welche alsbald in das Buch der Verdammniss aufgezeichnet und in die Hölle versiegelt werden, vergl. Dan. 12, 2. Zu dem dritten Haufen endlich gehören die Mittelmässigen, welche zwar gesündigt haben, aber nicht viel, sie kommen in einen Zwischenort, eine Art Fegefeuer und werden darin kurze Zeit gequält und gepeinigt, damit sie rechtschaffen beten lernen, und wenn sie dann rufen und schreien und den Ewigen anbeten, so wird er sie wieder herausnehmen. Vergl. Sach. 13, 9; 1. Sam. 2, 6. So gelangt die Seele nach dem Gericht entweder an den Ort ihrer Belohnung oder an den Ort ihrer Strafe. Darauf deutet schon der oben angezogene Ausspruch des R. Jochanan ben Saccai:[3])

---

1) S. Berachoth Fol. 28b.
2) S. Rosch haschana Fol. 16b und 17a.
3) S. Berachoth Fol. 28b.

Zwei Wege warten des Menschen, der eine geht nach dem Paradies, der andere nach der Hölle. So heisst es auch[1]) mit Bezug auf Koh. 7, 15: Gott hat die Gerechten und die Gottlosen erschaffen und ein jeder hat zwei Theile, einen im Paradies und einen in der Hölle. Wenn es der Mensch verdient, so nimmt er seinen Theil und den seines Genossen im Paradies, wird aber der Frevler für schuldig befunden, so nimmt er seinen Theil und den seines Genossen in der Hölle.

Fassen wir zuerst die Benennungen beider Orte in's Auge, so sind dieselben der heiligen Schrift entlehnt, nur haben sie da eine ganz andere Beziehung. Gan Eden ist nach Gen. 2, 8 eigentlich der Ort, wo die Stammältern des Menschengeschlechts vor dem Sündenfalle sich aufhielten und aus dem sie nach demselben vertrieben wurden. Das Gehinnom גיהנם, ܓܗܢܐ (γέεννα) s. Jos. 15, 8; 18, 16; Nehem. 11, 30, auch Ge ben Hinnom (גי בן הנם) genannt, lag an der Mittagsseite von Jerusalem vor dem Ziegelthore, s. Jerem. 19, 2 und galt als ein Ort des Abscheus. Nach Jerem. 8, 31 stand daselbst in den Zeiten vor der ersten Tempelzerstörung ein dem Moloch geheiligtes Götzenbild, welchem Kinder geopfert wurden. Nach 2. Chron. 33, 6 gab der König Manasse selbst seinen Sohn dazu her. Josia liess nach 2 Kge. 23, 10; Jerem. 7, 31. 32; 19, 2. 6; 32, 35; 2 Chron. 33, 6, vergl. Jes. 30, 33 den Ort profaniren. Später war es die Stätte, wo man die Todten verbrannte. Ein weisser Thonfleck an der Südseite des Zionberges bezeichnet noch heute den berüchtigten Platz. Als die Juden aus dem babylonischen Exil zurückkehrten, verabscheuten sie die Stätte so sehr, dass der Name auf den Ort der Bestrafung der Frevler im Jenseits überging.

Die Rabbinen betrachten sowohl das Paradies wie das Gehinnom als göttliche Schöpfungen. Nach dem Targum Jerusch. zu Gen. 3, 24 schuf Gott das Paradies und die Hölle, jenes als Stätte des Lohnes für die Gerechten, dieses als Stätte der Strafe für die Frevler. Schon vor

1) S. Chagiga Fol. 15ᵃ.

der Weltschöpfung sind beide bereits in's Dasein gerufen worden. So heisst es:[1]) Vor Erschaffung der Welt entstanden sieben Dinge: Die Thora, die Busse, die Hölle, das Paradies, das Gehinnom, der Thron der Herrlichkeit, der Tempel und der Name des Messias. Die Erschaffung der Hölle wird aus Jes. 30, 33 erwiesen, wo es heisst: Thophet (d. i. das höllische Feuer) ist vorgestern (מאתמול), d. i. ehe die Welt erschaffen worden, hergerichtet. Die Erschaffung des Paradieses dagegen wird aus Gen. 2, 8 gefolgert, wo es heisst: Gott pflanzte einen Garten מקדם, d. i. von Ewigkeit her,[2]) also vor der Weltschöpfung.[3]) Während das Paradies im ganzen rabbinischen Schriftthum immer dieselbe Benennung führt, erscheint die Hölle, wahrscheinlich zur Verdeutlichung der Schrecken, unter verschiedenen Benennungen. Sieben Namen hat das Gehinnom:[4]) 1) Scheol (שׁאול), s. Jona 2, 3; 2) Abadon (אבדון), d. i. Untergang, s. Ps. 88, 12; 3) Grube des Verderbens (באר שׁחת), s. Ps. 16, 10; 4) Grube des Getümmels (בור שׁאון); 5) Schlammiger Lehm (טיט היון), s. Ps. 40, 3; 6) Todesschatten (צלמות), s. Ps. 107, 10; 7) unterste Erde (ארץ התחתית). Eine andere Bezeichnung ist endlich noch Thophteh (תופתה), s. Jes. 30, 33.

(Schluss folgt.)

1) S. Pesachim Fol. 54[a].

2) Diese temporelle Bedeutung hat מקדם auch Habak. 1, 12.

3) Vergl. Nedarim Fol. 39[b] und Pirke de R. Elieser C. 3.

4) S. Erubin Fol. 19[a].

Zu Jahrb. 1880. I, p. 192.

Von

Friedrich Baethgen.

Τίμιος ἐναντίον κυρίου ὁ θάνατος τῶν οσίων αὐτοῦ. = ψ 115, 6 (Hebr. 116, 15). *Ἐγὼ ἐκοιμήθην καὶ ὕπνωσα, ἐξηγέρθην, ὅτι κύριος ἀντιλήψεταί μου* = ψ 3, 6. *Μὴ ὁ κοιμώμενος οὐχὶ προσθήσει τοῦ ἀναστῆναι;* = ψ 40 (Hebr. 41), 9. *Νῦν ἀναστήσομαι λέγει κύριος. θήσομαι ἐν σωτηρίῳ, παῤῥησιάσομαι ἐν αὐτῷ.* = ψ 11 (Hebr. 12), 6. Alles nach LXX.

Eudämonismus und Egoismus,
eine Ehrenrettung des Wohlprincips.

Von

E. Pfleiderer, in Tübingen.

II. Artikel.

Es lässt sich zum Voraus mit Sicherheit annehmen, dass ein Mann von Kant's Geist nicht aus Unachtsamkeit oder logischer Nachlässigkeit zwei heterogene Begriffe nur so leichthin verwechsele, wie es allerdings seine sprachlichen und nicht zugleich sachlichen Nachfolger in unserer Frage thun. Wenn er Eudämonismus und Egoismus mit solcher Entschiedenheit identificirt, so muss er dafür seine Gründe haben und weiss in der That auch welche anzuführen. Freilich sind sie nicht alle in streng übersichtlichem Zusammenhang von ihm dargelegt. Holen wir das nach und prüfen dieselben der Reihe nach auf die Beweiskraft, welche sie wirklich besitzen.

Am augenfälligsten wird von dem grossen theoretischen Kritiker nunmehr auch hier im Praktischen der kritisch-formale Gesichtspunkt vorangestellt und betont. Jede Hereinnahme und anfängliche Mitberücksichtigung von materialen oder also eudämonistischen Momenten wäre nach ihm ein Empirismus; der Empirismus als solcher aber sei jedenfalls in der Ethik stets individualistisch und atomistisch; also gehöre er dem Gebiet der egoistischen Zersplitterung und Isolirung an.

Diese etwas rasche Schlussfolgerung bedarf einer ge-

naueren Explizirung. Was denn eigentlich in der Welt dem Menschen Lust und Unlust gewähre, das lässt sich schlechterdings nur a posteriori wissen oder aus der successiven wirklichen Erfahrung des Kontakts mit den fraglichen Dingen und Verhältnissen entnehmen. Schon dies einfache „Aposteriori" aber ist noch ohne Beachtung weiterer Bedenken eine logische Eigenschaft, welche einem Höchsten, wie dem Sittenprincip oder Gesetz nicht wohl ansteht und sozusagen als unebenbürtig von vorneherein aus seiner aristokratischrationalen Nähe zu verbannen ist. Seine volle Bestätigung erhält dieses logische Vorurtheil, wenn wir näher auf die misslichen Folgen achten, welche jedes Aposteriori seiner Natur nach begleiten. Jene Erkenntniss ist durchaus individuell; bei dem Einen Subjekt stellt sich die Sache so, bei dem Anderen wieder anders; was mir Lust gewährt, bereitet am Ende dem Zweiten Unlust, den Dritten aber lässt es gleichgültig. Oder gilt das Resultat nicht einmal für mich selbst zu allen Zeiten und unter verschiedenen Umständen. Das Gute droht mit Einem Wort auf diesem Weg zur puren Geschmacksache zu werden, über welche sich nicht weiter disputiren lässt. Es droht jener haltlose Relativismus der Sophisten mit dem freveln Satz: Gut ist, was Jedem jeweils beliebt — das würdige Seitenstück zu ihrer skeptischen *δόξα* im Theoretischen, wo dasjenige wahr ist, was dem einzelnen Individuum im einzelnen Moment seiner sinnlichen Wahrnehmung so erscheint oder vorkommt. Wie himmelweit liegt doch ein solches Zwittergebilde mit seinem nebelhaften Fliessen von der Absolutheit eines ächten Sittengesetzes ab, welches ohne Schwanken und wechselndes Belieben sein kategorisches Gebot jederzeit an Alle ergehen lässt!

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Kant in der Vorstelligmachung dieser Bedenken für sehr wahre und berechtigte Interessen eintritt, welche wir gleichfalls vollkommen theilen. In kurzer Formel ist es nämlich die entschiedene Apriorität des ethischen Princips, um was er kämpft. Was heisst das aber, richtig verstanden?

Nichts anderes, als die Ur- und Eigengeistigkeit des Sittlichen nach seinem innersten Kern, oder negativ ausgedrückt die komplete Unmöglichkeit, auf dem Wege irgend welcher Aussenerfahrung oder Beobachtung dessen, was ist und geschieht, kennen zu lernen, was sein soll oder was gut resp. böse heissen will. Wer den Sinn dieser Werthbegriffe nicht von Haus aus, zuerst instinktiv, dann deutlich in sich trägt, der lernt ihn sein Lebenlang nicht und würde er seine beobachtende Erfahrung des faktischen Geschehens bei Anderen, wie bei sich selbst noch soweit ausdehnen. Das Sollen stammt als That vom Ich, und nie vom Nicht-Ich mit seiner so oder anders beschaffenen Thatsächlichkeit.

Ebendamit ist das ethische Princip als eigengeistiges ein schlechthin identisches für alle (menschlich) geistigen Individuen, welche in dieser Hinsicht gar nicht individuell getrennt sind. Und endlich gilt es mit dieser inhärenten Allgemeinheit unbedingt, wo irgend ein vernünftiger Menschengeist lebt und sich regt, mögen die Verhältnisse und äussern Umstände sein, welche sie wollen: überall trägt der persönliche Geist diese geistige Grundpotenz in sich und steht bei allem Wechsel der Situationen wandellos unter ihrem Gebot. Diess ist der Sinn und der gute Grund, warum Kant bei dem „Apriori" mit scheinbar schablonenhafter Stereotypie die Allgemeinheit, hier richtiger Allgemeingültigkeit, und die innere unveränderliche, hier ethisch zu verstehende Nothwendigkeit betont.

Es fällt uns wie gesagt nicht ein, diese Kernwahrheiten der sittlichen Principienlehre alteriren zu wollen Aber geben wir denn damit nicht unsere ganze eigene Ausführung verloren, indem wir Kant so rückhaltslos beistimmen? Ich glaube nicht. Seine soeben markirten Interessen lassen sich meines Erachtens vollkommen auch mit unserer Grundanschauung vereinbaren. Wir können die Vordersätze stehen lassen, ohne die Nachsätze und Folgerungen mitzuacceptiren, welche Kant in überschiessendem Eifer für die Wichtigkeit der fraglichen Momente abweichend von uns ziehen zu müssen glaubt. Diess

dürfte überhaupt die Grundsignatur aller Mängel und Irrungen in seiner Ethik sein. Sie sind meist auf gutem Boden gewachsen und stellen sich bei ernstlicher Erwägung grösstentheils nur als Uebertreibungen von ganz Wahrem und Werthvollem dar. Suchen wir diess für unseren Zusammenhang zu zeigen.

Auch wir fassen das ethische Princip als eigengeistiges und für Jedermann identisches Moment von unwandelbarer Art, das wir als ein praktisches natürlich vor Allem der Willensseite des Menschen zuzuweisen haben. Es ist somit die universelle Seite an unserem Willen oder ein Moment desselben, welches über der persönlichen Differenz der Einzelnen liegt, eine Unterscheidung, welche sich schon bei wenig Nachdenken als ganz solid und keineswegs schwindelhaft erweist. Hiernach werden wir nicht in den Verdacht einer seltsamen und unpsychologischen Hypostase kommen, wenn wir das Gemeinte der abstrakten Klarheit wegen scheinbar als Extrapotenz oder als den Grundwillen an und im persönlichen Willen bezeichnen. Auch dieses Grundwollen muss nun nach dem früher Bemerkten wie alles richtige und rationale Wollen im Unterschied von einer sinnlosen psychologischen Expansion als ein motivirtes oder als ein Wohl-Wollen gefasst werden, nur dass es als erhaben über der persönlichen Differenzirung ohne Ansehen der Person Wohl will oder sich als universales Wohl-Wollen darstellt. Wenn wir das, was streng begrifflich nur als dialektische Spannung verschiedener Seiten am Willen zu denken ist, in plastischer Vorstellungsmässigkeit fassen, so stellt sich die Sache gewissermassen dialogisch dar, oder es präsentirt sich, als spräche der Grundwille zu dem persönlichen: Wolle allezeit — und zwar natürlich Wohl — sub specie universi seu humanitatis! Denn es ist ja in der That der überpersönliche Vernunft- oder vorsichtiger ausgedrückt der Menschheitswille im einzelnen Menschen, welcher da spricht und gebietet oder will.

Nun versteht es sich freilich von selbst, dass mit diesem blossen Grundwillen des universalen Wohls über ein be-

stimmtes und konkretes „Was" des letzteren noch nichts entschieden ist. Die nähere Ausfüllung des allgemeinen Schema's „Wohl" mag immerhin auf die mannigfachste Weise schwanken und wechseln; sie kann im wirklichen Verlauf der persönlichen Willensakte Wahres und Falsches, Bleibendes und Vergängliches neben einander beherbergen, wie wir bereitwillig einräumen. Allein das Gleiche muss ja Kant selbst bei allen seinen apriorischen Momenten, z. B. bei der Hauptkategorie der Kausalität zugestehen, ohne dass er in dieser konkreten Erfüllung der abstrakten Formel durch die successive Erfahrung eine Beeinträchtigung jener Apriorität erblicken würde. Im Gegentheil wirft er es ausdrücklich dem Skeptiker Hume vor, dass derselbe just an diesem Bedenken hängen geblieben sei und über der allerdings zweifellos nöthigen Kompletirung durch die allmählige Erfahrung die höhere Würde des Grundgedankens oder der Kategorie übersehen habe. Dasselbe liesse sich, nur in umgekehrter Wendung, hier im Praktischen gegen ihn geltend machen

Wir sehen also, dass uns der „Empirismus" oder das successive Lernen hinsichtlich der näheren Detailirung und Specificirung des generellen Wohlprincips so wenig zu geniren braucht, als diess sonst bei irgend einem „Apriori" der Fall ist.

Wo bleibt aber, könnte jetzt Kant einwenden, bei einer solchen Sachlage wenigstens für alles konkrete, somit wirkliche Wollen und Handeln die erforderliche Identität und Uebereinstimmung unter den Menschen, wenn der Eine diess, der Andere jenes je nach Individualität und Geschmack für Wohl oder Wehe hält? Allerdings haben wir unsererseits das Grundprincip durch eine materiale Fassung bereits in näheren Zusammenhang mit der konkreten Stofferfüllung gebracht, als es bei Kant der Fall ist. Ich halte diess nur für einen Vortheil, wie sich später zeigen wird. Aber immerhin erwächst uns daraus die dringendere Pflicht, als jenem, auch für die letztere Seite den Vorwurf oder Verdacht einer atomistischen Re-

lativität und völlig unberechenbaren, irrationalen Zufälligkeit hinsichtlich der einzelnen Individuen zu beseitigen.

Anknüpfend an eine frühere Bemerkung muss ich vorausschicken, dass wir eine eigentliche Ethik überhaupt nur für Menschen und menschliche Verhältnisse aufzustellen vermögen. Andere Wesen unter oder über uns müssen wir dabei ausser Rechnung lassen. Wir können sie meinethalb zum Theile wohl als Objekte unseres Handelns, aber nie als Subjecte eigenen Thuns dem Sittengesetz unterstellen. Eine derartige Forderung der Allgemeingültigkeit des Letzteren, wie Kant sie allerdings erhebt, scheint mir wiederum ohne den entsprechenden ethischen Gewinn ein Vernunftinteresse zu überspannen. Sicherlich hat der betreffende Gedanke einige Berechtigung, theils an sich, theils namentlich gegenüber von einer empiristischen Degradirung der Vernunft überhaupt, in welcher dieselbe zu der Zufälligkeit einer lediglich terrestrischen und relativ ephemeren Potenz neben koordinirten anderen heruntergedrückt wird. Allein wir dürfen auf der andern Seite über dem prinzipiellen Universalismus der Vernunft doch auch die Partikularität und Einschränkung nicht vergessen, welche sich ihr in der näheren menschlichen Entwicklung und detaillirten Entfaltung anheftet.

Behalten wir diese nüchterne Begrenzung im Auge, so präsentirt sich uns sogleich die starke Identität der menschlichen Wesenszüge, auf Grund deren erst die weitgehende Individualisirung und Nüancirung möglich ist. Ohne jene wäre keinerlei Verkehr im Ganzen, somit speciell keine Ethik auch nur denkbar. Nun liegt aber kein zwingender Grund vor, warum jene Identität sich ausschliesslich auf die sogenannte „Vernunftseite“ oder richtiger ausgedrückt auf die Seite der Aktivität beschränken sollte, statt sich ebenso in die Sinnlichkeit, also nach Kants notorisch weiterem Sinn dieses Worts deutlicher gesagt in die Passivität oder Gefühls- und Empfänglichkeitsseite unseres Wesens hineinzuerstrecken, welcher allerdings alle Wohlempfindung angehört.

Offenbar hat unser Philosoph hier die Zweischneidigkeit nicht genug beachtet, mit welcher diese seine geringschätzige Behandlung der menschlichen „Sinnlichkeit" oder Rezeptivität als solcher in kaum abweisbarer Konsequenz gelegentlich auch auf die theoretische Philosophie und gerade auf seine eigene Erkenntnisslehre störend zurückwirken müsste. Allen Stoff des Bewusstseins lässt er nicht minder dort empfangen werden. Gäbe es nun nicht auch in der Funktion des Empfangens eine wesentliche Gemeinsamkeit und Gleichartigkeit der Menschen, so wäre es mit der Uebereinstimmung und Identität der menschlichen Erkenntniss schlimm bestellt; denn die immerhin identische Form neben dem Stoff könnte den Schaden doch eigentlich nicht mehr heilen. Trotz ihr besässe ein Jeder sein ziemlich apartes Bewusstseinsbild, und die Kommunication des Wissens wäre bedenklich alterirt. Das Resultat würde am Ende kaum etwas Anderes sein, als jenes atomistische Privatmeinen der δόξα, welchem die alten Sophisten mit resoluter Konsequenz ungescheut das praktische Privatbelieben zur Seite stellten. Wenn dagegen Kant der Sinnlichkeit oder Rezeptivität auf theoretischem Gebiet das grosse Vertrauen schenkt, dass er ohne Besorgniss vor individualistischer Zersplitterung ihr eine so wichtige Leistung wie den ganzen Stoffempfang ruhig anvertraut, so stimmt es damit doch nicht recht, auf dem andern Gebiet plötzlich den übermässig Misstrauischen zu spielen und der getreuen Schaffnerin des Erkenntnisslebens auf einmal im Praktischen nur Störung zuzutrauen.

Sehen wir indessen von solchen Konsequenzen oder Inkonsequenzen innerhalb des Systems ab, welche leicht etwas Künstliches und Missliches an sich haben, so spricht jedenfalls auch die thatsächliche Wirklichkeit im Praktischen so gut als im Theoretischen deutlich genug und beweist, dass eine komplete Relativität und Individualität des Gefühls- oder Empfindungslebens keineswegs behauptet werden kann. Gewiss giebt es auf jenen beiden Gebieten Idiosynkrasien. Aber daneben ist es auch beide-

mal möglich, dieselben als das, was sie sind, zu entdecken und sie von den allgemein menschlichen oder hyperindividuellen Zügen deutlich zu unterscheiden. Desshalb schadet es nichts, dass strenggenommen immer die eigene Subjektivität den Ausgangspunkt und letzten Prüfungsort bildet, um von hier aus durch analogisches Projiciren auch die Mitwelt zu umfassen. Mit Recht sagt der Dichter: „Willst du die Andern verstehn, blick in dein eigenes Herz!" Ich möchte z. B. genau wissen, wie diese oder jene Handlung ein empfindendes Wesen überhaupt anmuthen werde. Zu diesem Behuf muss ich sie allerdings zunächst nach Massgabe früherer ähnlicher Erfahrung in Gedanken auf mich selbst beziehen und mich fragen, wie sie mich affizirte oder affiziren würde.

Diess dürfte der unanfechtbare Sinn der christlichen Regel sein, welche verlangt: „Alles, was ihr wollt, dass Euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen auch." Man wollte diesem Wort schon öfters einen lohnsüchtigen, also egoistischen Standpunkt vorwerfen, wie er zweifellos in anderen Sätzen der urchristlichen Ethik jedenfalls nicht vorsichtig genug vermieden ist und durch die kaum vermeidliche Akkommodation an die eminent egoistische jüdische Denkungsart völlig erklärt, ja beinahe entschuldigt wird. Der Vorwurf wird aber diessmal hinfällig, sobald wir jene Forderung lediglich als praktisch-erkenntnisstheoretischen Kanon verstehen. Alsdann trifft sie genau mit unserer Ausführung zusammen, welche schliesslich als die allein lebenswahre von jedem Standpunkt acceptirt werden muss.

Uebrigens streift eben auch Kant in seiner obigen Schlussfolgerung, deren Beleuchtung uns noch immer beschäftigt, in seiner Art ziemlich hart an diese, wie ich glaube unbillige Auffassung des genannten christlichen Kanons. Springt er doch zuletzt von der bemängelten Individualnatur der Detailerkenntniss hinsichtlich des Wohls und Weh's zum Egoismus der Gesinnung und des Handelns über, welcher damit gegeben sei. Ich sage ausdrücklich: Er springt über; denn ich muss die Berechtigung dieser Anknüpfung schon aus dem prinzipiellen

Grunde entschieden anfechten, weil Theoretisches und Ethisches ihrer Natur nach zweierlei sind. Setzen wir den Fall, dass das Subjekt von sich und allerdings zunächst nur von sich aus irgend etwas ernstlich und zuverlässig als Wohl bringend erkannt habe. Schwerlich wird nun dieser Erkenntnissort des betreffenden Guts ein Hinderniss sein, um dasselbe fortan Anderen zuzuwenden und sie zum Genussort zu machen, womit gerade das Gegentheil des Egoismus gegeben ist. Natürlich wird mich bei diesem analogischen Zuwendungsstreben wieder die stillschweigende Präsumtion alles unseres Verkehrs mit Andern leiten. Ich werde die Ueberzeugung hegen, dass dieselben nicht nur im Allgemeinen die hauptsächlichen Wesenszüge mit mir identisch haben, sondern dass sie speciell auch in der fraglichen Hinsicht mit mir harmoniren und somit die beabsichtigte Wohlthat wirklich als solche empfinden werden.

Fliessend wie die menschlichen Dinge im konkreten Leben sind, könnte diess nur dann zu einer Art von Egoismus ausschlagen, wenn Jemand in unbedachter und täppischer Gewaltthätigkeit seine eigene, ganz individuelle Natur dem Andern aufnöthigen wollte, ohne zuvor in liebevollem Eingehen die fremde Individualität erkannt und in kritischer Bescheidenheit die eigene sorgfältig geprüft zu haben. Derartiges kommt in der That als jene eigenthümliche Sorte von elterlicher oder politisch-patriarchalischer Herrschsucht vor, welche den Andern despotisch beglücken will, ohne einen Hauptzug des menschlichen Wesens, nämlich die Freiheit schonend mit in Rechnung zu nehmen; vgl. Kant V, 291. Allein diess ist doch offenbar schon mehr eine halbtheoretische Abirrung und Ausartung, welche gegen das Ganze jenes Uebertragungsverfahrens nichts besagen kann.

Mit den bisher geprüften kritisch-formalen Einwänden gegen jede materiale Bestimmung des sittlichen Prinzips ist es nahe verwandt und präsentirt sich fast nur wie eine andere Wendung derselben, wenn Kant wiederholt auf folgenden Uebelstand des „Glückseligkeitsgedan-

kens“ hinweist. Darüber, was denn eigentlich wahres Glück und Unglück sei, herrsche bei den Menschen die grösste Ungewissheit. Ob es überhaupt ein gemeinsames Ideal der Glückseligkeit gebe? Und wenn je, so stelle die Auffindung der richtigen Formel für dasselbe geradezu eine unendliche Aufgabe vor, welche nirgends in der Wirklichkeit als gelöst betrachtet werden könne; denn sie sei in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt. „Was dagegen nach dem Prinzip der Autonomie zu thun sei, ist für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen, und dem kategorischen Gebote der Sittlichkeit Genüge zu leisten, steht in eines Jeden Gewalt zu aller Zeit“ IV, 138 f.

Eine nüchterne Erwägung muss hiegegen einwenden, dass beide Seiten dieses aufgestellten Gegensatzes in etwas abstrakter und kaum mehr wirklichkeitsgemässer Weise überspannt sein dürften. Sind denn faktisch die Menschen in so völliger Unkenntniss darüber, was Glück und Unglück sei? Sie mögen praktisch noch so sehr abirren; aber an der theoretischen Einsicht fehlt es keineswegs, was wenigstens die Hauptpunkte zumal in einfacheren Verhältnissen anlangt. Auch sie weiss „der einfachste Verstand eines Jeden“ so gut als die Forderungen des Sittengesetzes zu erfassen; denn selbstverständlich kommt für die Ethik zunächst nicht in Betracht, was völlig ausser aller Berechenbarkeit und Voraussicht liegt und uns als Glück oder Unglück nur zufällt. Ethisch interessirt vom Standpunkt des aktiven Wollens und Thuns nur dasjenige Glück oder Unglück, welches wir selbst nach klarer Voraussicht und zuverlässiger Erfahrung mit diesem oder jenem ehrlichen Wollen und Handeln spontan zu Wege bringen können. Und darüber wenigstens kann man sich genügend auskennen, so gewiss auch das Leben, wenn wir alle Erfolge miteinschliessen, ein fortlaufendes grosses Experiment bleibt. Ob aber wohl irgend ein anderes Moralprinzip diese eherne Signatur der endlichen Wirklichkeit definitiv von sich und seiner Ausführung ferne zu halten vermag?

Auf der anderen Seite kann aber auch von den Geboten des Sittengesetzes keine völlige Sicherheit und unwandelbare Stabilität zu allen Zeiten ausgesagt werden, wenigstens sobald wir bei ihnen irgend an konkretere Detailnormen und materialere Anweisungen für unser Handeln denken, wie diess im Zusammenhang des Kant'schen Einwands unerlässlich ist.

Um ihn zu widerlegen, pflegt man gewöhnlich auf die Thatsache des sogenannten irrenden Gewissens hinzuweisen, wie es sich nicht blos bei Einzelnen, sondern sogar bei ganzen Zeiten und Völkern vielfach zeige. Ja schliesslich dehne sich diess auf die Menschheit als solche aus, welche im Theoretischen und nicht minder im Praktischen „irre, so lange sie strebe". Diese Entgegnung ist inhaltlich richtig, aber formell und historisch betrachtet gegenüber von Kant doch nicht ganz korrekt, sofern derselbe mit dem Wort „Gewissen" einen ziemlich viel engeren Sinn, als den hier vorausgesetzten verbindet. Bei ihm bedeutet das Gewissen eine lediglich formale und subjective Reflexfunktion, welche meinem Thun nachfolgt und einzig darüber urtheilt, ob ich aus Pflichtbewusstsein gehandelt habe oder nicht, ohne irgend auch material oder objectiv zu sagen, was Pflicht sei. Insofern lässt sich immerhin begreifen, warum er bekanntlich kategorisch erklärt, dass es gar kein irrendes Gewissen gebe V, 226 f. Uebrigens hält er diess nicht konsequent fest, wenn er öfters bemerkt, dass wir durch die eingehendste Eigenbeobachtung nie mit vollkommener Sicherheit wissen können, ob wirklich das Pflichtgebot den einzigen Beweggrund für uns gebildet habe, oder ob nicht vielleicht andere, heteronomische Motive mituntergelaufen seien IV, 27.

Lassen wir also das fallen und setzen statt des mehrdeutigen Worts „Gewissen" das Sittengesetz, welches auch vor der That gebietet, was geschehen solle. So gewiss wir nun zu Eingang dieses Abschnitts das Sollen in seinem letzten Grund als schlechthin apriorisch oder als ur- und eigengeistig zugestanden haben, so fest müssen wir, wie schon gestreift wurde, an der eigenen Lehre des theoreti-

schen Kritikers Kant halten und alles Apriori nur als einen gewissen Grundzug denken, welcher an sich noch ganz unbestimmt ist und erst der näheren Ausfüllung durch das konkrete Leben wartet. Von einem irgend kodificirten eisernen Bestand an fertigem ethischen Wissen, den die Menschheit von Anfang an in sich getragen hätte, kann in der That keine Rede sein. Wir bezeichnen heutigen Tags mit unserem moralischen Bewusstsein — oder Gewissen im gewöhnlich üblichen Sinn — einen grösseren oder kleineren Complex von sittlichen Einsichten und Gefühlen. Durch Eingewohntheit von Jugend auf scheint uns derselbe allerdings nunmehr ein selbstverständlicher zu sein; denn er ist uns wenigstens als Wissen zur andern Natur geworden, ob wir darnach thun oder nicht. Aber desshalb ist es doch für die unbefangene Nüchternheit eine andere Natur, welche allmählig im Laufe der Jahrhunderte und Dank der Entwicklung von vielen Generationen so geworden ist und sich zu einem ethischen Menschheitsbesitz gestaltet hat. Von Anfang an wirkte der eigengeistige sittliche Faktor als Herzpunkt und spornendes Ideal mit; aber neben ihm gaben gar manche andere Faktoren, insbesondere auch der Fortschritt in der theoretischen Einsicht und der ganzen Weltauffassung, sowie die steigend sich verfeinernde Sozial- und Geschichtserfahrung ihren Beitrag.

Zur bessern Vereinbarung mit Kant lässt sich die Sache vielleicht unter Zuhülfenahme der theologisch-ethischen Termini auch so fassen: Das Ursprüngliche ist allerdings für konkrete Fälle die conscientia consequens oder das Gewissensurtheil nach der That. Aber durch Wiederholung seiner Verdikte bilden sich im Laufe der Zeit Praecedenzen, oder es macht sich die conscientia antecedens als die Summe früherer moralischer Urtheile — in diesem Sinne Vor-Urtheile der Menschheit. Sie geben fortan vor der That schon die Anweisung aufs Richtige, so dass der Mensch nicht mehr ethisch führerlos in der Welt daher geht, oder das Seinsollende immer erst zu spät erfährt. Nothwendig wird auch in diesem Falle das individuelle

Gewissen sein Placet noch extra zu geben haben, damit die Sache nicht jenes blos theoretische Wissen-mit-Anderen statt des ächten Gewissens bleibe. Allein das letztere ist durch das bereits etablirte Urtheil der Mitmenschheit zur persönlichen Entscheidung aufgefordert und durch die theoretisch-praktische Beleuchtung der Frage von Seiten Anderer auch zu einer Antwort befähigt. So wird es dieselbe rasch und entschieden geben können oder sich schnell in die ethische Errungenschaft der Vorgeschichte persönlich einleben, während es ohne eine derartige Anregung und Vorarbeit entweder ganz schwiege oder für sich allein noch unsicher tastete. Diess vorbehalten wird der material-konkrete Gehalt des Gewissens in der That als Entwicklungssache und nicht als Urbesitz zu bezeichnen sein.

Auf diese Weise nähern sich die beiden Glieder des allzugespannten Gegensatzes von Glückseligkeits- und Sittlichkeitserkenntniss dergestalt, dass sie den erheblichen Gegensatz gar nicht mehr bilden, welchen Kants Bedenken betont hatte.

Hiermit dürften also auch wir das Apriori des Ethischen mit der entsprechenden Forderung der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit gewahrt haben, indem wir zugleich dem Aposteriori sein Recht geben, wie es nun einmal von der klaren Wirklichkeit gefordert und nicht minder von den Grundsätzen des Kritizismus zugelassen ist.

Trotzdem würde uns wohl Kant entgegnen, dass diese ganze Einzelvertheidigung nichts helfe, sofern in unserer Fassung des sittlichen Apriori von Anfang an ein prinzipieller Fehler enthalten sei. Wenn wir im ethischen Prinzip die Materialbestimmung oder die Beziehung auf Wohl auch noch so allgemein und unbestimmt fassen, so seien eben material und apriori Begriffe von unvereinbarer Gegensätzlichkeit, was wir übersehen oder zu verhüllen suchen. Nun ist ja bekannt, welche grosse und überall durchgreifende Rolle im ganzen System unseres Philosophen diese Arbeitstheilung spielt, wonach alle Form Sache des Subjekts oder Ich und Apriori, aller Stoff dagegen

Beitrag des Nicht-Ich oder Aposteriori ist. Unleugbar hat diese resolute und reinliche Gebietstheilung, welche an Locke anknüpft, seinerzeit ihr Gutes gehabt, um gegenüber von manchen Unklarheiten und fliessenden Zweideutigkeiten nur einmal Ordnung zu schaffen. An sich aber und auf die Dauer dürfte sie denn doch an einer unhaltbar dualistischen Abstraktheit leiden, in welcher gar manche Mängel des Kant'schen Denkens ihre Erklärung finden. Sind im Theoretischen und Praktischen der subjektiv-apriorische und der objektiv-aposteriorische Faktor zur lebendigen Ineinsbildung bestimmt, so dürfen sie sich nicht von vorneherein wie A und non-A verhalten; sonst bleiben sie sich allezeit total äusserlich. Es kann z. B. Nichts in eine „Form" fallen oder in sie befasst werden, was seiner Natur nach mit dieser Form auch nicht das Entfernteste zu schaffen hat, wie man sich unter Anderem vielfach das Verhältniss des Dingsansich zur Raumanschauungsform dachte. Will man überhaupt die Termini Form und Stoff für den vorliegenden Fall beibehalten, so müssen jedenfalls beide Begriffe in ein viel fliessenderes und dialektischeres Verhältniss zu einander gesetzt werden. Man muss hin und her eine innere Verwandtschaft oder Vergleichbarkeit und eine gegenseitige Annäherung annehmen, um hinterher den wirklichen Zusammenschluss herauszubringen. Eben diess haben wir gethan, indem wir schon in das ethische Prinzip oder Apriori das Moment des Wohls wenn auch ganz allgemein und unbestimmt aufnahmen, um ihm die konkrete Bestimmung und nähere Detailirung in der beherrschenden Bezugnahme zu den wesensverwandten, weil gleichfalls auf Wohl gerichteten empirischen Willensregungen zukommen zu lassen. Und insofern glauben wir durch unsere leicht materiale Wendung das Apriori nicht alterirt, sondern nur lebenswahrer und brauchbarer für den weiteren Verlauf gefasst zu haben.

Diese Sätze, welche allerdings selbst etwas abstrakt oder gar abstrus klingen, werden ihre nähere Verdeutlichung sogleich erhalten, wenn wir uns nunmehr von den kritisch-formalen Bedenken Kant's gegen das Wohlprinzip zu den

mehr inhaltlichen, psychologisch-metaphysischen Ausstellungen wenden, welche er demselben mit Hinsicht auf seine ethische Bestimmung machen zu müssen glaubt.

Wie sich der Leser erinnern wird, so konnten und mussten wir unserem Philosophen früher mit Aufrichtigkeit und voller Ueberzeugung beistimmen, als er den Egoismus durch alle Schlupfwinkel und Maskirungen hindurch Schritt für Schritt mit ausdauernder Energie verfolgte. Erst auf der letzten Station trennten sich unsere Wege. Es war bei dem selbstlosen Glückseligkeitsstreben für Andere oder bei dem universalen Wohlwollen. Nennen wir dasselbe nunmehr vollends mit seinem gewöhnlichen und allbekannten psychologisch-ethischen Namen, so ist es die Liebe als allgemeine Menschen- resp. Wesensliebe. Ihr vermochten wir unsere volle sittliche Billigung oder das Urtheil nicht mehr zu versagen, dass sie mit dem Guten selbst genau identisch sei. Kant dagegen glaubte auch sie noch in das umfassende Verwerfungsurtheil über den Eudämonismus als ein materiales Moralprinzip miteinschliessen zu sollen, obwohl allerdings seine Aussprüche über sie der Natur der Sache nach nicht immer ganz gleich lauten, sondern mancherlei Schwankungen und einen gewissen Mangel an sicherer Konsequenz verrathen.

Halten wir uns indessen zunächst an bestimmte und ausdrückliche Erklärungen von ihm, so hat er gegen die Liebe vor Allem das inhaltlich-psychologische Bedenken, dass sie zugestandener Massen eine Sache der Empfindung sei; und schon desshalb eigne sie sich nicht zum Prinzip des Guten, V. 228. Denn die Empfindung, führt er aus, ist etwas Passives; sie kommt an und über den Menschen ohne sein Wissen und Wollen. So könne man denn auch bekanntlich Keinem die Liebe anbefehlen, sondern müsse abwarten, ob sie sich einstellt oder ausbleibt. Wäre sie also das innerste Wesen des Guten, so würde dasselbe der kompleten Zufälligkeit wechselnder Gefühle preisgegeben, während es doch umgekehrt das sittlich Nothwendige im vollsten Sinne ist und Jedermanns Willen als Pflicht und Schuldigkeit muss zugemuthet werden können.

Wer die Liebe als das Höchste preist, der nimmt somit dem Sittlichen seinen imperativen Ernst und sein kategorisches Mark; er verwandelt es in eine Gabe der Natur und der beliebigen Umstände, in eine wildwachsende Pflanze, womit der glückliche Finder und Besitzer ohne wahres Verdienst und Würdigkeit sich Wunder was dünkt. Wir erhalten mit Einem Wort auf praktischem Gebiet die fatale Verwandlung der Arbeit in Spiel und jenes süssliche Tändeln mit anfliegenden und aufwallenden Empfindungen oder Stimmungen, welche vor dem oberflächlichen Blicke glänzen, ohne irgend ächtes Gold und eigener saurer Erwerb zu sein.

Wenn ein so ruhiger und besonnener Mann wie Kant derartige Ausführungen zum Theil mit ungewöhnlicher Erregung gibt, bei welcher ethischer Zorn und beissender Spott mit einander abwechseln, so findet diess seine nächste und natürlichste Erklärung durch den Typus der Zeit, in welcher er lebte und wirkte. Und gegen ihn bildete er unter allen Umständen, selbst wenn er über das Ziel hinausschoss, eine höchst berechtigte und werthvolle Opposition. War es doch die bekannte Sturm- und Drangperiode mit ihrer Rousseau'schen Empfindungsüberfülle und thränenseligen Sentimentalität, eine Zeit des flachsten Pelagianismus, welcher alle Menschen für geborene Engel ansah und in der Anbetung des guten Herzens oder der schönen Seele schwelgte. Eine solche Hypertrophie des Empfindungsvermögens und des süsslichen Liebes- oder Freundschaftskultus' bedurfte in der That des kerngesunden Arztes, als was ihr Kant entgegentrat. In ähnlicher Weise pflegt erfahrungsmässig namentlich die Misère der tausenderlei Frauenkrankheiten und der faullenzerisch-nervösen Hysterie eine gewisse derbe Härte und Rücksichtslosigkeit des ewig anlamentirten Mediziners zu provoziren.

Auf geistigem Gebiet hatte die schallose Empfindsamkeit jener Werther-Zeit nicht nur alles Mass in sich selbst verloren, sondern sie vergass auch ebendamit, dass ihre Art in bescheidenen Grenzen höchstens die Basis des Guten und noch lange nicht mehr sei. Aus einer solchen Umgebung heraus spricht die Kritik der praktischen Ver-

nunft, wenn sie einmal mit markigen Worten sagt: „In unseren Zeiten, wo man mehr mit schmelzenden weichherzigen Gefühlen oder hochfliegenden, aufblähenden und das Herz eher welk, als stark machenden Anmassungen über das Gemüth mehr auszurichten hofft, als durch die der menschlichen Unvollkommenheit und dem Fortschritt im Guten angemessenere trockene und ernsthafte Vorstellung der Pflicht, ist die Hinweisung auf diese Methode (des kategorischen Imperativ) nöthiger als jemals" IV, 282. Treffend formulirt diess Schiller dahin, dass Kant der Drakon seiner Zeit habe sein müssen, weil sie für einen Solon noch nicht reif war.

Im Anschluss an dieses feine Urtheil glaube ich, dass Kant in der That auch hier wieder ein vollkommen berechtigtes Interesse überspannt und das Richtige deshalb nicht ganz getroffen hat, weil er es, abgestossen von dem vulgären Treiben seiner Zeit allzuhoch suchte. Die wildwachsende Gutmüthigkeit oder Gutartigkeit des natürlichen Herzens findet vor seinen Augen keine Gnade, wenn sie sich für das wahrhaft Gute ausgeben will. Wir können ihm darin in der Hauptsache gerne beistimmen, obwohl sich nachher noch Gelegenheit zu einer einschränkenden Bemerkung bieten wird. Allein folgt denn nun aus der Zurückweisung dieses ethischen Naturalismus, dass an seine Stelle scharf ausgedrückt etwas Unnatürliches gesetzt werden müsse, wozu sich Kant unleugbar hinneigt?

Zwar fehlt es auch bei ihm nicht an gelegentlichen Andeutungen des Richtigen, wozu ich besonders die bei ihm merkwürdige Stelle V, 295 rechne, an welcher er sagt: „Ob zwar Mitleid und so auch Mitfreude mit Andern zu haben, an sich selbst nicht Pflicht ist, so ist doch thätige Theilnahme an ihrem Schicksale Pflicht, und zu dem Ende also die mitleidigen natürlichen (ästhetischen) Gefühle in uns zu kultiviren und sie als soviele Mittel zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemässen Gefühl zu benutzen, wenigstens indirekte Pflicht. So ist es Pflicht, nicht die Stellen, wo sich Arme befinden, denen das Nothwendigste abgeht, zu umgehen, sondern sie

aufzusuchen; nicht die Krankenstuben oder die Gefängnisse der Schuldner und dergl. zu fliehen, um dem schmerzhaften Mitgefühl, dessen man sich nicht erwehren könne, auszuweichen; weil dieses doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe ist, dasjenige zu thun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde".

Diese Sätze sind für uns in der Hauptsache ganz brauchbar; nur müssen sie viel resoluter verfolgt werden, als Kant in seiner Scheu vor jeder naturalistischen Verweichlichung des Sittlichen es wagte. Denn offenbar gibt es ja zwischen bloser Natur und Unnatur noch ein Drittes, in welchem genau das Wahre liegt. Ich meine eben jene Kultur des Natürlichen, die arbeitende Pflege und sichtende Hegung desselben, wodurch es zuletzt zu einer anderen Natur zweiten Grads wird. Die natürlichen Regungen und Triebe nämlich, welche das unmittelbare Material der sittlichen Arbeit bilden, haben nach Schopenhauer's treffendem Ausdruck auch eine metaphysische Seite an sich, vermöge welcher sie eben ethisirbar sind und sich in eine höhere, als die blos natürliche Sphäre ihres unmittelbaren Daseins heraufheben lassen.

Insbesondere kommt für unseren Zusammenhang in Betracht, dass der sociale Zug oder der Keim der Liebe einem jeden Menschen von Natur und von Haus aus eignet. In seiner elementarsten Form ist es das Mitfühlen mit fremden Wesen in Leid und Freude, welches sich ohne künstliche Verkümmerung unfehlbar von selbst einstellt oder die communio sentiendi necessaria bildet, von der Kant selbst ganz treffend spricht V, 294. Sie braucht eben deshalb gar nicht befohlen zu werden und liesse sich allerdings auch durch keinen Befehl erzwingen oder original erzeugen, wenn sie einem Wesen von Natur schlechthin fehlte. Wohl aber kann und wird die ethische Forderung dahin gehen, diese communio sentiendi necessaria zu einer communio libera zu machen, von welcher Kant weiter redet und zugibt, dass sie nunmehr der sittlichen Verbindlichkeit unterliege oder verlangt werden könne. Allein die letztere communio ist nichts absolut Neues und Eigen-

artiges gegenüber von der ersteren, sondern nur diese selbst, aus der unmittelbaren und unfreiwilligen Empfindung in die Sphäre der Freiheit erhoben, zur klarbewussten und stetig gewollten Empfindung gemacht und weiterhin, wozu gleichfalls in ihr selbst der Ansatz liegt, namentlich auch aus der Passion der blossen Empfindung zur Reaktion des entsprechenden thatkräftigen Wollens und Handelns fortentwickelt. Es hat also einen ganz guten und vernünftigen Sinn, wenn man verlangt: Du sollst den natürlichen Zug der Liebe, welchen du wie jedes normale Menschenwesen in dir vorfindest, ja fein nicht unterdrücken und schädigen, sondern im Gegentheil als die edelste unter deinen natürlichen Regungen hegen, pflegen und bevorzugen, damit sie durch Aufnahme in deinen vernünftigen Willen und durch Verwachsen mit ihm das gute Prinzip deines ganzen Lebens und Strebens werde.

Wir sprachen früher vom Grundwillen oder Gewissen mit seiner Forderung des universellen Wohlwollens und hatten daran sozusagen das überpersönlich Gute. Die dem Guten zugewandte, weil innerlich verwandte natürliche Regung der Sympathie können wir vielleicht das noch unterpersönliche Gute nennen. Jenes Verlangen, die natürliche Regung in der bezeichneten Weise zu ethisiren, will nun nichts Anderes, als durch den freithätigen Zusammenschluss beider Seiten genau das persönlich Gute herstellen. Insofern wird die Liebe in der That als Gebot und als etwas auftreten dürfen, das gefordert, weil gelernt werden kann. Gefordert und gelernt wird sie nicht als erste Natur, sondern in dieser Form ist sie gegeben und wird ob auch noch so keimartig vorgefunden; aber gefordert und gelernt wird deren Erhebung zur zweiten höheren Natur, zum freien Erwerb und furchtbringenden Besitz der sittlich an sich arbeitenden Persönlichkeit.

Nur bei einer derartigen und wie ich glaube lebenswahren Anschauung über das Verhältniss des sittlichen Prinzips, des Gewissens oder Sittengesetzes, zu dem System der natürlichen Regungen und Triebe ist es auch möglich, die erforderliche Ganzheit und Harmonie der ethischen

Entwicklung oder Charakterbildung herauszubringen. Kants Moral dagegen verwirft in ihrer überschiessenden Antipathie gegen das blos Natürliche ersten Grads meist und überwiegend auch die andere freiangebildete Natur und bleibt damit in jenem so oft gerügten Dualismus von Sollen und Sein definitiv hängen. Denn sie nimmt von Anfang an zwischen dem sittlichen Prinzip als der Form einerseits und dem natürlichen Wesen als seinem unmittelbaren Objekt oder dem Stoffe andererseits keine innere Beziehung und Berührungsmöglichkeit an, wie wir es hiermit thaten. Allerdings verdient Etwas den vollen Namen des Guten erst dann, wenn es durch die kontrollirende, reinigende und festigende Instanz des Sittengesetzes hindurchgegangen ist; oder mit andern Worten ist Alles zum Mindesten sittlich mangelhaft, was nicht vom Gewissen gutgeheissen und gebilligt wurde. Aber wohlbemerkt: ich sage, es wird gut geheissen und billigend als gut anerkannt; also liegt diese Qualität dem Keime nach schon in seiner eigenen Natur, und daher fällt ihm die Billigung des mit ihm harmonirenden Gewissens zu; nicht aber wird ihm das Gutsein als solches durch den Spruch des Gewissens erstmals im strengen Sinne gegeben und gewissermassen äusserlich angehängt, an welche mangelhafte Auffassung Kant zuweilen nahe anstreifen dürfte.

Durch diese Darlegungen dürfte es uns wohl gelungen sein, die Liebe trotz ihres ursprünglichen Empfindungscharakters als ganz brauchbares ethisches Prinzip zu erweisen. Denn auf der geforderten höheren Stufe ist sie in der That nicht mehr blos Empfindungssache, sondern muss weit eher als vernünftige Willensrichtung auf der Basis der stets mitklingenden Empfindung bezeichnet werden. Am richtigsten heisst sie dann Gesinnung oder Gemüth und ist somit als eine ungetheilte Centralfunktion des ganzen Geistes anzusehen, welche psychologische Weite der Bestimmung sich für das Kardinalmoment des Guten eben schickt.

Allein nun erhebt der formale Rigorismus, wie wir an der Spitze bereits kurz ankündigten, noch einen zweiten

und weit bedenklicheren Einwand, welcher nach unserer gemeinsamen Verwerfung des Egoismus die Liebe geradezu ins Herz zu treffen scheint, so dass alle bisherige Aussenvertheidigung schliesslich doch vergeblich wäre. Wir führten oben die kategorische Erklärung Kant's an, dass aller Eudämonismus praktischer Egoismus sei. Nach seinem, wie nach unserem Sprachgebrauch von Eudämonismus ist durch dieses so umfassende Verdikt offenbar auch die Liebe mitgetroffen, von welcher wir bisher rühmend sprachen und die wir ohne Anstand mit dem selbstlosen Eudämonismus identisch setzten.

In der That spricht es Kant zwar nicht gerade mit platten und dürren Worten aus, deutet aber dennoch an vielen Stellen verständlich genug an, dass eine derartige Mitverwerfung der Liebe schliesslich seine wahre Meinung sei. Denken wir uns nämlich den Fall, dass ich Etwas aus Liebe zu Anderen oder aus Freude am Ziel und Erfolg meines Strebens für sie thue, so thue ich es, wie er argwöhnt, in Wahrheit doch mir selbst zu lieb. Der wahre Beweggrund sei auch dann noch meine eigene Lust, oder bei der Hebung fremden Weh's die Wegschaffung meines eigenen sympathischen Schmerzes. Alles Wohlwollen enthülle sich vor der unerbittlich strengen Analyse als Selbstgenuss, alles Mitleid als Selbstleid, welches sich aus Anlass und bei Gelegenheit eines fremden Leids entwickele. Das Interesse des Andern bilde sozusagen das Brennmaterial oder den Feuerherd meiner eigenen Erwärmung und sei demnach blos das selbstlose Mittel für den selbstischen Zweck. Sagen wir es also — nach Kant — frei heraus: Auch die Liebe ist verkappter Egoismus und muss somit jedenfalls aus der Motivirung meines Handelns gänzlich ferne gehalten werden.

Hier ist nun genau der Ort, wo die bekannten Spottverse des treuen, aber selbständigen Kantianers Schiller einsetzen:

„Gerne dien' ich den Freunden; doch thu' ich es leider mit Neigung;
Und so wurmt es mich oft, dass ich nicht tugendhaft bin."
Da ist kein anderer Rath, du musst suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut.

Der Spott ist berechtigt! Denn in der That verstösst die letzte Konsequenz Kant's gegen alles natürliche und unverkünstelte Gefühl; sie erscheint als ein barockes Paradoxon, welches die sittliche Welt auf den Kopf stellt und aus weiss schwarz macht. Allein bekanntlich war es dem edlen Manne damit heiliger Ernst, und nichts lag ihm ferner, als jene muthwillig sophistische Lust am Paradoxen oder gar die cynische Freude, welche das Ideale mit Wonne in den Staub zieht. Verbunden mit der letzteren Gesinnung finden wir allerdings dem Worte nach fast die gleichen Sätze bei mehreren unter den französischen Encyklopädisten des vorigen Jahrhunderts. Ihrer nihilistischen Geisteschemie war es ein Hochgenuss, alle Liebe in feine Selbstsucht zu zersetzen. Hiernach entdeckten sie in der Vaterlandsliebe oder in der Freundschaft und in allen ähnlichen Idealitäten jenen vermeintlich allein wahren und soliden Bodensatz als die Quintessenz und des Pudels Kern. Die Selbstsucht ist, wie sie offen erklären, de facto das einzig treibende Motiv in der Welt, also ist sie es auch de jure; denn es versteht sich ja für den soliden Empiriker von selbst, dass das schlechthin Natürliche und Wirkliche mit dem Wahren und Richtigen sich restlos deckt.

Unser Kant gewinnt aus verwandter Grundanschauung genau die entgegengesetzte Folgerung. Auch ihm will die Liebe doch am Ende nur als die feinste Maskirung der Selbstsucht erscheinen, also — ist sie aus der Motivirung des Willens oder gar aus dem Leben überhaupt unerbittlich zu verbannen, sofern ja Selbstsucht „das gerade Widerspiel" des Seinsollenden oder Sittlichen bildet.

Wenn bei so diametral entgegengesetzter Gesinnung und Folgerung die Prämisse in beiden Lagern so ähnlich ist, dann muss uns dies jedenfalls stutzig machen. Sollte am Ende doch wenigstens ein Stück Wahrheit in jener gemeinsamen Position stecken, indem mit dem Einen Terminus „Liebe" Erscheinungen und Gesinnungen von ganz verschiedenem Werth bezeichnet würden, unter welchen die geringeren leicht auch die besseren in Verdacht bringen? Es versteht sich zwar von selbst, dass uns hier so klare

Specifica, wie die geschlechtliche Liebe oder ähnliche Verhältnisse von exklusiver Eigenart zunächst gar nicht beschäftigen. Allein selbst dies vorausgesetzt könnte am Ende sogar dasjenige Gute, welches wir unter dem Namen der allgemeinmenschlichen Liebe befassen, wirklich gewisse elementare Formen und Vorstufen besitzen, welche die Handhabe bieten, um auch das entwickelte und gereinigte Ganze in jener Weise zu diskreditiren und des feineren Egoismus bezüchtigen zu machen.

Zwar wird es uns von Anfang an durch das natürliche Gefühl mit unerschütterlicher Sicherheit verbürgt, dass daneben ein weitüberschiessender Rest vorhanden sei. Wenn derselbe trotzdem von entgegengesetzten ethischen Standpunkten aus übersehen werden konnte, so wirkte dabei vielleicht fürs Zweite eine tiefersitzende allgemeine Denkweise und Geistesrichtung jener Zeit mit. Es war möglicherweise neben allem Anderen ein weitverbreitetes psychologisch-metaphysisches Generalvorurtheil, was der Würdigung der ächten Liebe mit im Wege stand und dessen richtigstellende Aufdeckung unserer Kritik zuletzt noch obliegt.

Blicken wir unbefangen ins wirkliche Leben, so begegnet uns allerdings gar zahlreich, was wir oben vermutheten: ich meine jene noch recht elementaren und zweifelhaften Formen des Wohlwollens insbesondere in seiner negativen Gestalt als Mitleid. Fremdes Wehe mitanzusehen, ist Einem ein persönlich fataler Anblick. Dasselbe legt sich wie ein drückender Alp auf die eigene frohgemuthe Stimmung und stört die harmlose Lust des Daseins, welcher man sich sonst gerne hingeben möchte. Also weicht man womöglich derartigen Missklängen der Welt als persönlich störenden Situationen ganz aus, um nicht vom fremden Schmerz in Mitleidenschaft gezogen und sozusagen angesteckt zu werden, wie vom fremden Gähnen, wenn wir Andere gähnen sehen (vgl. Kant IV, 125). Geht das Ausweichen nicht an, so sucht man sich wenigstens dieses Mitschmerzes so rasch und kurzabmachend als möglich durch helfende Unterstützung des leidenden Anderen

zu entledigen oder sich selbst den Mitschmerz gewissermassen abzukaufen.

Was sollen wir im Punkte des Egoismus, auf welchen wir hier fahnden, von derartigen Stimmungen halten und urtheilen, welche wir unter einem etwas anderen Gesichtspunkte schon einmal zu berühren hatten? So, wie ich sie absichtlich schilderte, ist ihr stark selbstischer Charakter unverkennbar; ich möchte sie geradezu den sehr häufigen Egoismus des empfindsamen oder sentimentalangelegten Herzens nennen und sagen, dass hier das sich regende Gute leider schon im Keime umgebogen und der Hauptsache nach verdorben erscheint. Denn an und für sich wären solche moralisch-pathologische Regungen der sympathischen Theilnahme, wie ich oben schon anstreifte, immerhin als die erste Naturetappe auf dem Weg zur Ueberwindung des eigentlichen Egoismus zu bezeichnen. Gewiss sind sie auf der Stufe der blosen Natürlichkeit noch keine wahrhaft ethische Wirklichkeit oder nichts, was schon ganz streng genommen unter die sittliche Taxation *fällt*. Aber dennoch dürfen wir sie als eine bedeutsame ethische Möglichkeit anerkennen, aus welcher eventuell etwas Rechtes werden kann. Sie sind jedenfalls der Naturboden des Guten, wenn auch noch nicht mehr. Dies wird durch den Kontrast klar. Man nehme auf der Einen Seite ein Gemüth, das bei fremdem Wehe sogleich aufwallt und unwillkürlich beispringt, wenn geholfen werden kann. Auf der anderen Seite stehe eine zugeknöpfte Herzlosigkeit mit dem stillschweigenden schnöden Lebensmotto: Was gehet das mich an? Da sehe du zu! Welches von Beiden ist nun die edlere Natur, von der wir uns ethisch mehr versprechen können? Das Urtheil des unverkünstelten Bewusstseins wird keinen Augenblick mit der Antwort schwanken oder zögern.

Kant freilich ist in der eisernen Konsequenz seines einmal angenommenen abstrakten Formalismus etwas anderer Ansicht, wenn z. B. die „Anthropologie“ gelegentlich den merkwürdigen, allerdings nicht ganz deutlichen Satz ausspricht: „Die Bösartigkeit als Temperamentsanlage ist doch weniger schlimm, als die Gutartigkeit der letzteren *ohne*

Charakter. Denn durch den letzteren kann man über die erstere die Oberhand gewinnen" X, 326. Ganz Aehnliches lesen wir IV, 16 f., während allerdings die oben citirte Stelle über die Pflege der mitleidigen Naturanlage einigermassen aus der Rolle fällt.

Soviel ist immerhin dem strengen Moralisten im Anschluss an Früheres zuzugeben, dass die eben geschilderten Regungen als eine Art von geistigen Reflexbewegungen zunächst lediglich aufwallende Passionen sind; daher treten sie stossweise, unbedacht und inkonsequent auf. Bei einem schwereren Falle, welcher ernstliche persönliche Opfer kostet, werden sie sehr schwerlich Stich und Stand halten, sondern sich als flackerndes Strohfeuer erweisen, das keine nachhaltige Wärme gibt. Es fehlt ihnen vorerst die Festigkeit und Klarheit eines vernünftigaktiven Prinzips. Darum werden sie meist sogleich bei dem positiven Korrelat des Mitleids, nämlich bei der Mitfreude mankiren und an deren Statt leicht den hässlichen Neid produciren. Die Sprache ist auch hier wieder sehr fein. Indem sie in ihrer haushälterischen Art nur descriptiv verfährt oder die überwiegende Wirklichkeit schildert, hält sie den weniger kouranten Artikel der „Mitfreude" eigentlich nicht auf Lager, sondern begnügt sich mit dem weit mehr üblichen, weil leichteren „Mitleid". Diese unleugbaren Mängel seiner blosen Natürlichkeit sind denn auch der Grund, warum das sympathische Mitgefühl so leicht und häufig in jenen sentimentalen Egoismus umgebogen werden kann, mit welchem wir begannen und dem allerdings auch wir die ethische Billigung trotz seiner scheinbaren Annäherung an das Wahre noch versagen müssen.

Entschieden höher, als jene erste Stufe steht bereits die Eltern- und Verwandtenliebe, welche sich ihrem Wesen nach von der geschlechtlichen Liebe genügend unterscheidet, um in unserem Stufengang gelegentlich verwendet zu werden. Normaler Weise ist sie eine konstante Richtung von prinzipieller Entschiedenheit, in was sich eben ihre Erhebung aus der ganz elementaren Basis in die höhere Region des geistigen Lebens offenbart. Können wir sie noch Egoismus

nennen oder nicht? Auch hier wieder möchte ich, nur aus etwas anderen Gründen, mit Ja und Nein zugleich antworten, also abermals eine Mittelform von Egoismus und Nichtegoismus erblicken. Denn das volle konkrete Leben weiss die Gegensätze ganz anders zu verflechten und weit feinere chemische Verbindungen herzustellen, als sie unser relativ hölzernes Denken nachzukonstruiren vermag. Man kann also meinethalb im obigen Falle von Egoismus reden, indem Kinder oder nahe Verwandte immerhin ein „Stück" von uns selbst sind. Und doch sind sie eben nicht wir selbst, sondern diskrete Persönlichkeiten für sich. Wenn wir uns thätig um ihr Wohl und Wehe bemühen, so zeigt die psychologisch-ethische Selbstbeobachtung unwidersprechlich, dass gegenüber von den obigen Aufwallungen der sentimental mitempfindenden Naturgutmüthigkeit das eigene Selbst hier wieder um ein ganz Beträchtliches weiter zurückgetreten ist. An eigene Lust oder Schmerz denken wir jetzt doch eigentlich nicht mehr, sondern der Schwerpunkt des Interesses ist bereits fast ganz in das Sein des Anderen hinüberverlegt. Jenes eventuelle „Ausdemwegegehen" vor dem Wehe des Theilnahmebedürftigen, welches für die wahre Gesinnung so verrätherisch ist, wird hier gewiss keine Stätte mehr finden, sondern es wird genau das Gegentheil der Fall sein, solange irgend noch die entfernteste Hoffnung des Helfenkönnens vorliegt. Sogar die grössten persönlichen Opfer werden unter Umständen als Feuerprobe die hohe Lauterkeit der Gesinnung bewähren.

Um der mächtigen Naturverbundenheit willen, welche dabei mitwirkt, wollen wir immerhin auch Derartiges noch nicht dem eigentlich Sittlichguten gleichstellen; wohl aber bezeichnen wir es als das vollkommene Naturgute. Wenn irgend Etwas, so ist dies die hochwichtige Naturschule, in welcher die Ueberwindung des menschlichoriginalen Egoismus überhaupt gelernt wird. Ob nicht die überwiegende Erfahrung an den Ehelosen einiger Massen dafür spricht? Vielleicht lässt sich Ehe und Familie völlig unter diesen ethischen Kardinalgesichtspunkt stellen und von ihnen sagen, dass die Natur als weise Pädagogin es treff-

lich eingerichtet hat, wenn sie die centrale sittliche Aufgabe der Selbstverleugnung durch eine lockend eingegebene Mittel- und Mischform von Egoismus und Nichtegoismus erleichternd anbahnt.

Nun soll aber auch noch die letzte Spur von Selbstischem fallen. Der Andere, um dessen Wohl und Wehe es sich handelt, sei für mich natürlich angesehen ein völlig Fremder, und mein „Nächster" nur noch durch die vorliegende Veranlassung seiner Noth und durch die Möglichkeit, dass gerade ich ihm helfe. Denn das ist ja doch wohl klar, dass die lediglich generelle Verwandtschaft durch den Gattungsbegriff „homo", resp. „animal" eine mehr als homöopathisch verdünnte Verwandtschaft ist, welche schlechterdings kein praktisches Moment auf der Wagschale mehr bildet. Gewiss wird Niemand einem solchen Wesen beistehen, weil es etwa im 1000. Grad oder mit Hülfe eines Darwinischen Stammbaums gar noch entfernter mit Einem verwandt ist. Man hilft ihm, weil man weiss, dass es als verwandtes oder analoges Wesen den Schmerz wie wir empfindet, nicht aber springt man ihm in dunkelster genealogischer Reminiscenz bei, weil es mit uns verwandt ist. Voll und ganz und ohne jeden partikularistischen Naturzug liegt jetzt der Accent rein im fremden Wohl und Wehe als solchem. Ein leidenschaftslos-aktives Wohlwollen nimmt, ohne jegliche Interessirtheit oder ohne alles selbstische Interesse, warmes Interesse am Andern.

Herzliches Interesse nimmt man allerdings an ihm; dies „interesse" ist aber eigentlich genauer ein „inesse" geworden. Es findet nicht mehr die kalkulirende Oscillation des Gemüths zwischen mir und dem Andern statt, welche die Portionen des beiderseitigen Lustantheils noch auseinanderhält; sondern ich habe mich rückhaltslos in den Anderen hineinverlegt und lebe hier seine Freude und sein Leid als das seinige, und streng begrifflich nicht als das meinige durch. Für den betreffenden Fall oder andauernd bin ich in ethischem, nicht in psychologisch-existenziellem Sinne der Andere geworden. Das Erstere ist als geistige That möglich, das Zweite eine selbst-

verständliche Unmöglichkeit des Naturdaseins. Mein Selbst bildet zwar den unerlässlichen persönlichen Träger und Ausgangspunkt aller dieser Funktionen, nicht aber ihren Zielpunkt oder ihr Objekt.

Man könnte mir einwenden, dass ja doch zweifellos auch die allgemeine Liebe, welche ich hier im Auge habe, eine persönlich angenehme Empfindung für ihren Träger sei, während die bösartige Gesinnung des Hasses Anderer an dem Hassenden selbst als stiller Schmerz zehre. Also müsse man trotz Allem dem rigoristischen Ethiker Recht geben, wenn er hartnäckig selbst bei der Liebe noch den Verdacht eines positiv oder negativ egoistischen Motivs hege und sage, man liebe Andere, weil das Einem selber wohlthue, und vermeide es, sie zu hassen, um nicht selbst von der Rückwirkung dieses Giftstoffs leiden zu müssen.

Zur Beantwortung dieses Einwurfs verweise ich auf den früher behandelten und nahe verwandten Punkt, wo die eigene Gewissensbefriedigung als Motiv erwogen und gesagt wurde, dass in diesem Falle das wahrhaft Gute noch in letzter Stunde wenigstens getrübt und geschädigt erscheine. Es ist ja wahr, dass im wirklichen Leben mit seinen tausenderlei Nüancen und seiner steten Neigung zur Alterirung des Guten auch diese Spielart der Liebe oder des Guten, sei es allein, sei es als zeitweiser Rückfall aus besserer Gesinnung häufig vorkommt; und um des unleugbar egoistischen Beigeschmacks willen kann ihr ein strenges Urtheil wenigstens die volle und unverkümmerte Billigung nicht ertheilen. Allein ich kann nicht zugeben, dass diese Schlusstrübung nothwendig mit der Liebe verbunden sei, welche wir in ihrer echten und reinen Gestalt schildern. Vielmehr kann es recht wohl sein, dass jene persönlich angenehme Empfindung, wie bei der lauteren Gewissensbilligung, wirklich nur als sekundärer Reflex und Nebenempfindung figurirt, also streng logisch betrachtet als eine nebenbeiwachsende Frucht, nicht aber als die motivirende Wurzel der betreffenden Gesinnung und Handlungsweise bezeichnet werden darf. Alsdann ist von dem entscheidenden Punkte des Beweggrunds alles Selbstische

entfernt, und wir können in ethischer Beziehung völlig beruhigt sein, indem das Selbst nur noch in jener unverfänglichen psychologisch-metaphysischen Weise mit in Betracht kommt.

Denn eine noch stärkere Entselbstung als das geschilderte Leben-im-Anderen ist einfach unvollziehbar und würde in das Sinnleere überfliegen, solange das Selbst überhaupt noch existirt und handelt, was ja begreiflicher Massen die erste Voraussetzung für eine sittliche Beurtheilungsmöglichkeit bildet. Fällt es mir doch nicht ein, die ethische Bekämpfung des Egoismus in der Art manches subjektiv-idealistischen Monismus zu einer metaphysischen Anfechtung der Egoität und konkreten Einzelheit zu übertreiben, während ich überall gerade umgekehrt für das gute Recht der lebendigempfindenden Individualitäten gegenüber von allgemeinen todten Abstraktionen kämpfe. Ohne jene unverklausulirte Egoität ist weder Egoismus, noch Selbstverleugnung überhaupt nur ernstlich denkbar, weil nichts da ist, was eben jenen Fehler oder diese Tugend hinsichtlich seiner Selbstheit haben und üben könnte. Dies gilt z. B. ganz entschieden gegen die Ethik von Schopenhauer, wenn wir sie mit dem subjektiv-idealistischen Wesensmonismus seiner Metaphysik vergleichen. Jene monistische Uebertreibung des bekannten „tat twam asi“ — dies Lebende bist du — nimmt sich meinethalb specios aus und lässt sich vielleicht dichterisch hinreissend ausmalen; aber nüchtern betrachtet heisst es doch alle Klarheit und praktische Greifbarkeit in einem chaotischen Nebel der Einerleiheit versenken, welcher jedenfalls sittlich völlig werthlos ist.

Kehren wir zu unserem Zusammenhang zurück, so dürfte jetzt wohl einleuchten, dass auf der endlich erreichten Station der Verdacht und Name des Egoismus in der That und Wahrheit seinen Sinn verloren hat. Ihn noch weiter zu führen, wäre nicht mehr blos ein ungenauer Sprachgebrauch, sondern schwere Sachirrung. Als das entwickelte Gute K. E. erhebt sich die wahre und reine Liebe mit ihrem selbstlosen Trachten nach Wohl über

jener successiven Stufenreihe von noch gemischten Vorbereitungen.

Wie es sich gehört, hängen bei ihr, und nur bei ihr, Gesinnung und Erweis als Wesen und Erscheinung in innerlich sachlicher Konsequenz zusammen und bilden miteinander Eine gerade Linie. Das Wohl, das sie sucht und fördert, ist kein Gegenstand, welcher ihr als der guten Gesinnung blos zufällig und äusserlich als ein Beiwerk zur Aufgabe überwiesen wäre, weil nun einmal glücklicher Weise das Sittengesetz sozusagen nachträglich just darauf und nicht auf das Gegentheil verfallen ist. Denn wirklich bieten andere Fassungen des Guten für diese barocke Möglichkeit Raum. Dies verräth sich am grellsten in der theologischen Grübelei der Frage, ob nicht Gott durch die Satzung seines Willens ebensowohl das Gegentheil des jetzt sanctionirten Guten hätte etabliren können. Allein dieselbe Konsequenz lässt sich auch für jedes profane Sittengesetz ziehen, welches in der Vorhalle einer nur formalen Bestimmung stehen bleibt.

Merkwürdig und lehrreich ist in dieser Hinsicht die Stellung Kant's. Seine Polemik gegen das Wohlwollen oder die Liebe als Motiv hindert ihn nicht, in der „Tugendlehre" trotzdem das Wohl-Wollen und Wohlthun oder die Förderung fremder Glückseligkeit wenigstens als die Eine nach Aussen gerichtete Seite der Sittlichkeit oder als den objektiven Inhalt des Guten aufzustellen und auf diese Weise dennoch mit dem natürlichen Gefühl eines Jeden nachträglich wieder zusammenzutreffen. Allein das präsentirt sich im Zusammenhang seiner Sätze V, 210 mit Hegel geredet „wie aus der Pistole geschossen", d. h. es fehlt an jedem Nachweis des inneren Zusammenhangs zwischen dem Sittengesetz als solchem und einem derartigen Objekte, welches es gebietet. Kant macht nicht einmal ein Hehl aus dieser Zusammenhangslosigkeit, wenn er später den bezeichnenden Ausspruch thut: „Es fällt nicht von selbst in die Augen, dass ein solches Gesetz des Wohl-Wollens und Thuns überhaupt in der Vernunft liege; vielmehr scheint die Maxime: „Ein Jeder für sich, Gott (das

Schicksal) für uns Alle" — die natürlichste zu sein" V, 289. Hieran wird, V, 295, die kasuistische Frage geknüpft: „Würde es mit dem Wohl der Welt überhaupt nicht besser stehen, wenn alle Moralität der Menschen nur auf Rechtspflichten, doch mit der strengsten Gewissenhaftigkeit, eingeschränkt, das Wohlwollen aber unter die Adiaphora gezählt würde?"

Soweit sich unser Philosoph trotzdem auf den näheren Nachweis einlässt, dass das Wohlwollen und entsprechende Handeln Pflicht sei, geschieht dies in ziemlich künstlicher Weise, ja sogar auf eine Art, welche keineswegs frei von ethischen Bedenken ist. Denn in der Hauptsache kommt seine Deduktion V, 219 und sonst, doch nur darauf hinaus, dass wir Andern wohlthun sollen, weil wir unter Umständen unserer natürlichen Bedürftigkeit halber das Gleiche auch von ihnen nöthig haben, einseitige Inanspruchnahme aber sich unter der Herrschaft des allen geltenden kategorischen Imperativs nicht gebühren würde. Es ist dies eine Begründung, welche zwar vom Standpunkte der praktischen Lebensklugheit aus stichhaltig ist, der ethischen Reinheit jedoch oder wenigstens der Natürlichkeit stark ermangelt und beweist, dass das Prinzip ungenügend gefasst sein muss, wenn sich eine Hauptpflicht nicht besser und ungezwungener aus ihm entnehmen lässt.

Im Gegensatz hiezu hören bei der Bestimmung der Liebe als des Guten alle diese Künstlichkeiten oder jene oben erwähnten gliederverrenkenden Spitzfindigkeiten für Gott und Menschen auf Einen Schlag auf. Sie will nicht das Gute als ein von ihr selbst noch Verschiedenes, nach dessen Herkunft und Berechtigungstitel noch extra zu fragen wäre, sondern sie ist es selbst als Gesinnung; die That aber, welche sie übt, ist die einzig denkbare Ausprägungsweise, welche eine derartige Gesinnung sich überhaupt geben kann. Jene ist ihr nothwendiges Echo und Alterego, nicht ein unmotivirt dran hängendes opus operatum. Wohlwollen kann gar nicht anders als Wohl wollen, während jede sonstige formalpflichtmässige Gesinnung möglicher Weise auch auf Uebel-Wollen gestimmt und formulirt

sein könnte, wenn der gesetzgebende Despot zufälliger Weise ein Teufel oder ein nihilistischer Tyrann wäre. Freilich würde die Welt wenigstens der Menschheit dann sehr bald aus Rand und Band gehen. Aber wer sagt denn, dass sie überhaupt bestehen solle? könnte der extreme Pessimist einwenden. Niemand anders sagt dies, als das grosse Gravitationsgesetz der Geister und positive Weltprinzip, die Liebe selbst. Sie will das Sein und Wohlsein statt des Nichtseins und Uebels, und sucht es prinzipiell zu begründen. Auf dem engen Gebiet des menschheitlich-irdischen Lebens denkt sie nicht sowohl in abschliessender Rechnung die Theodicée, als dass sie vielmehr praktisch und fortlaufend als der göttliche Funke in der Endlichkeit dieselbe übt und successive in ihrem bescheidenen Theile herzustellen trachtet.

Nur angedeutet soll hiermit werden, wie auf diese Weise auch die Rolle des göttlichen Prinzips überhaupt sich erheblich innerlicher und geistiger gestalten lässt, als es in Kant's Moral mit ihrem soviel gerügten „Deus ex machina" der Fall ist (vgl. besonders auch den Abschnitt der „Religion innerhalb" — VI, 164 ff.). Denn derselbe ist allerdings zum Theil eine Nachbesserung, welche die ursprüngliche Mangelhaftigkeit der Grundanschauung hinterher wieder gut machen soll. Wir suchen dies zu vermeiden, indem wir die ethische Potenz von Anfang an theologischer fassen.

Es möchte nun vielleicht scheinen, als ob wir uns mit alle Dem in schönen Träumen und hohen Phantasien bewegten, welchen die Grundforderung der soliden Lebenswahrheit völlig abgehe. Wäre dem je so, dann könnte uns jedenfalls ein Kant insofern am wenigsten einen Vorwurf daraus machen, als er seinerseits gar oft und tiefwahr sagt, dass das Gute gelte und wahr bleibe, ob es irgendwo auf der Welt realisirt sei oder nicht. Indessen darf man das natürlich nicht dahin missverstehen oder übertreiben, dass jenes auch dann noch gelte, wenn es gleich schlechterdings unthunlich und innerlich unmöglich wäre. Dies ist jedoch in der That bei der Liebe auch

nicht der Fall. Das beweist schon die Wirklichkeit, sobald wir darin auch nur Andeutungen und vereinzelte Aeusserungen des Ideals zu entdecken vermögen, sowenig es irgend ein Sterblicher zum ausnahmslos konsequenten Typus seines Lebens wird zu machen vermögen. Aber an jenen annähernden Lichtblicken hat es dennoch wahrhaftig keinen Mangel. Wo irgend etwas Gutes geschieht, da wird eine richtige und unverkünstelte Analyse sicherlich jene selbstlose Liebe als den werthgebenden Kern, ob auch vielleicht mit mehr oder weniger Schale entdecken. Ihr Mitvorkommen in der Welt wird keine Spitzfindigkeit und kein pedantischer Rigorismus wegzudisputiren vermögen, und würden dieselben auch nooh so weit getrieben.

(Fortsetzung folgt.)

Das Leben des heil. Antonius.

Weingarten hat über den Ursprung des Mönchthums den Beweis unternommen, dass es später als nach der hergebrachten Meinung, erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts entstanden sei, im Morgenlande um 360 im Abendlande um 380, entstanden aus den Heiligthümern der altägyptischen Landesreligion, insbesondere die im Serapeion zu Memphis eingeschlossenen Büsser mit ihrem vollständig organisirten Klosterwesen die unmittelbaren Vorfahren der christlichen Mönche; das Leben des Paulus von Theben und des heil. Antonius nichts als erbauliche Tendenz-Romane.[1])

Die Schrift meines treuen, Studiengenossen hat durch die Umsicht der genauesten Kenntniss jenes Zeitalters wie durch den frischen Muth einer drängenden Ueberzeugung grosse Theilnahme gefunden, also auch Gegner. Mich dünkt, die Schriften von Gass, Hilgenfeld und die letzte Abhandlung unseres armen Keim haben doch ansehnliche Gründe vorgebracht, nach welchen die Ursprünge des Mönchthums etwa um ein Menschenalter zurück wieder in das Constantinische Zeitalter gerückt würden. Aber in der Sache selbst liegt eine Unbestimmtheit. Die ersten uns bekannten Mönchsvereine sind aus Einsiedler-Gruppen der ägyptischen Wüsten hervorgegangen. Der Anachoret

1) Nach der Abhandlung in der Zeitschr. f. K.-Gesch. vermehrt und verbessert: Gotha 1877. Diese Ausgabe ist in den Citaten Weing. gemeint.

wird in Schriften des 4. Jahrhunderts und nach der Grundbedeutung des Wortes *μοναχὸς* genannt, auch seine einsame Hütte oder Höhle *μοναστήριον*. Sammelten sich um einen berühmten Einsiedler Jünger und Genossen, wie das nach dem religiösen Geselligkeitstriebe geschah, so konnte dies nicht auf die Länge ohne eine gewisse Gleichheit der Lebensweise geschehn, und es entstand ein mehr oder minder enggeschlossener Verein, aus dem einsamen Leben *μοναστικὸς* wurde ein *βίος κοινός*, ein *κοινόβιον* in der neuen Bedeutung des *μοναστήριον*, des Klosters. Solches gemeinsame Leben konnte lange schwanken zwischen dem freien Umherstreifen des Anachoreten und der Geschlossenheit des Klosters, auch gehörte zu dieser nicht die Abgeschlossenheit des Hauses oder der Mauern, sondern nur ein nachbarliches Beisammenwohnen, wie sich das in einigen Orden bis auf unsre Zeit erhalten hat, so die netten, um ihre Kirche versammelten Häuschen der Beghinen zu Gent und die nun wieder einsam gewordenen Hütten des Ordens von Camaldoli auf der Höhe über Neapel, vor der ein schönstes Stück der Erde aufgeschlagen liegt.

Unter dem gemeinsamen Namen des Mönchs in der ursprünglichen und in der nachmaligen Bedeutung ist wahrhaft gemeinsam nur die asketische Lebensweise, d. h. die Entsagung aller Genüsse des Gaumens, des Geschlechts und des Eigenthums, um die Sinnlichkeit zu ertödten, auf dass der Geist allein lebe, in der Hingabe an Gott. Christliche Asketen kennen wir seit dem 2. Jahrhundert, aber sie führten ihre besondere Lebensweise in ihrer Heimath, in der Mitte ihrer Angehörigen. Nur vereinzelt wird ein Verlassen der Heimath berichtet, so hat der Bischof Narcissus von Jerusalem, doch zugleich missmuthig über Verläumdungen, so lange in unbekannter Oede gelebt, dass drei Bischöfe nach einander seine Stelle besetzt haben, bis zu seiner nicht mehr erwarteten Rückkehr; die philosophische Lebensweise, die Eusebius [Hist. ecc. VI, 10] ihm zuschreibt, ist die asketische, nach dem Sprachgebrauche dieser Zeit als Nachahmung und Ueberbietung

damaliger Philosophenschulen. Aus der Anregung des Origenes hat Hierakas in folgerechter Durchführung seiner Entsinnlichungslehre gegen Ende des 3. Jahrhunderts in der Nähe von Leontopolis mit einem abgeschlossenen Kreise von Asketen die Entsagung der Welt besonders in geschlechtlicher Hinsicht durchgeführt [Epiphan. Haer. LXVII]. Die Nachricht, dass Paphnutius, der als Confessor und Bischof in der Synode zu Nicäa eine vielgesegnete That vollbracht hat, in einer Asketenanstalt erzogen sei, verweist dieselbe in die Neige desselben Jahrhunderts.[1]) Der Uebergang zum Anachoretenthum war zu Anfang des 4. Jahrhunderts dadurch geschehen, dass einzelne Asketen die Heimath verliessen, aber in der Nähe derselben die Einsamkeit fanden. Noch um die Mitte dieses Jahrhunderts hat Basilius, der nachmals von wirklichen Mönchen der Grosse genannt worden ist, in der Nähe seines reichen Grundbesitzes im Pontus sich ein Einsiedlerwesen begründet, von wo er dem Jugendfreunde Gregor von Nazianz schrieb:[2]) „Ich habe zwar die städtischen Geschäfte hinter mir zurückgelassen, die Ursachen unzähliger Uebel: aber noch bin ich nicht mich selbst zurücklassend zur Ruhe gekommen.“ Damals war in Aegypten auch der weitere Schritt gethan, dass Asketen in ihrer Weltflucht von der Heimath abgeschieden sich in die Schrecknisse der Wüsteneien geflüchtet hatten, die das reiche vom Nil gesegnete Land begrenzen. Als Athanasius sich vor dem Grimme des Herrschers über das römische Reich in diese Wüste verbarg, 356, von der Treue ihrer Ansiedler, so lang er's bedurfte, bis zum Tode des Constantius, geschützt, hat er Zustände vorgefunden, da die Einöde bereits in einigen Gegenden durch Einsiedler bevölkert war.

Weingarten [S. 47] räumt ein: „Ist auch das ursprüngliche Mönchthum Anachoretenthum gewesen, so

---

1) Socrat. Hist. ecc. I, 11: Ἐκ παιδὸς ἐν ἀσκητηρίῳ ἀνετέθραπτο.

2) Ep. 1: [Opp. Paris. T. II, p. 781] Κατέλιπον μὲν τὰς ἐν ἄστει διατριβὰς ὡς μυρίων κακῶν ἀφορμάς, ἐμαυτὸν δὲ οὔπω ἀπολιπεῖν ἠδυνήθην.

scheinen doch in nicht zu langem Zwischenraume Eremitencolonien sich zusammengefunden zu haben, aus denen in den letzten Decennien des 4. Jahrhunderts organisirte Könobien und Monasterien hervorgingen." Ueber die Länge des dazu nothwendigen Zeitraums ist uns geschichtlich nichts überliefert. Hatten sich einmal Eremitencolonien zusammengethan, so ist es nur der unbestimmte Grad der Organisirung, weshalb dazu überhaupt noch Jahrzehnte gefordert werden. Aber die zurückliegende Zeit betrachtet, bevor in der Wüsteneinsamkeit, darin der Lorbeer wild nicht wächst, der Ruhm, der sonst nur einer öffentlichen Wirksamkeit zufällt, den einen oder andern Einsiedler mit solcher Glorie umgab, dass zahlreiche Jünger sich ungerufen um ihn sammelten, dazu mochten manche Decennien gehören, und so weist die Bevölkerung, welche der flüchtige Metropolit von Alexandrien in der Wüste fand, nach ihrer Aussaat leicht in die Anfänge des Jahrhunderts zurück. Weingarten versichert [S. 45]: „Um das Jahr 340 hat es noch keine christlichen Eremiten gegeben;" nur mit der Berufung auf den zehnten Festbrief des Athanasius, der 338 die ganze Bedeutung der Wüste auf Elias stellt. Aber dieser galt der kirchlichen Anschauung als der Ureremit, wer nur ihn nannte, hat darum nicht seine ganze geistige Nachkommenschaft geleugnet, sie ist vielmehr in ihn eingeschlossen. Schon aus der Christenverfolgung des Decius [um 250] hat Eusebius [Hist. ecc. VI, 42] ein urkundliches Zeugniss aus Alexandrien beigebracht, dass damals viele Flüchtige in den Wüsten und auf den Bergen umherirrend durch Hunger und Durst, Kälte und Krankheit, Räuber oder wilde Thiere umkamen. Da doch nicht Alle, so hatten diese wenigstens die Wege zur Rettung in die Einöde kennen gelernt, und vor dem Schrecken der weit grössern letzten Verfolgung, die durch Diocletian beginnt, werden jene Wege nicht vergessen sein, und nicht unwahrscheinlich ist, dass Einzelne in dem aufgefundenen traurigen Asyl verblieben, wie zu einer Busse ihrer Flucht. Doch mag es richtig sein, dass wer es wagte auf die Gefahren und Entbehrungen der ägyptischen Wüste, es auch

wagen konnte auf das Märtyrerthum durch einen römischen Gerichtshof, dass sonach erst in einem friedlichen Dasein die Lust wie die Gelegenheit an den Freuden der Welt theilzunehmen starke wie schwache Gemüther zur Weltflucht in die Wüste reizte um ein freiwilliges Märtyrerthum zu bestehn. Auch von Antonius heisst es [C. 47]: „Als die Verfolgung [der Christen in Alexandrien] aufhörte, ging er in sein Monasterium zurück und war daselbst täglich ein Märtyrer in seinem Gewissen [συνειδήσει]." Dies war der Zustand des Constantinischen Zeitalters mit dem ersten vollen Gefühl der ungeheuern Umwandlung, und erst damals, seit 313, mag die Völkerwanderung in die Wüste begonnen haben.

Sind aber die christlichen Mönche naturgemäss von den Anachoreten ausgegangen, so haben die eingeschlossenen, nach **Weingarten** fast eingemauerten Serapismönche geringe Verwandtschaft mit den frei umherschweifenden Anachoreten, und waren dieselben Serapisleute oder eine bestimmte Classe derselben verbunden sich täglich im Nil zu baden, so ergibt sich eine weitre starke Unähnlichkeit: die bekannte Wasserscheu, welche von einigen Häuptern dieses Anachoretenthums, auch von Antonius [C. 47] mehr rühmlich als appetitlich erzählt wird. Daher es mich einen Augenblick sogar bedenklich gemacht hat gegen die Absicht dieser Schrift was der Verfasser der Vita des heil. Antonius bevorwortet, dass er denselben oft gesehn und das Wasser über seine Hände geschüttet habe;[1]) bis ich bedachte, dass dieses nur eine gastfreundliche Sitte war zum Beschlusse des Mahles, in die sich auch ein Wüstenbewohner, der sich sonst nie wusch, als Gast in Alexandrien ergeben musste;[2]) wie derzeit italienische Sitte nach dem Gastmahl bunte Gläser

---

1) Vita Antonii Prologus: „*Πολλάκις αὐτὸν ἑώρακα καὶ ἐπιχέων ὕδωρ κατὰ χεῖρας αὐτοῦ.*

2) So erzählt Sulpicius Severus [Vita B. Martini C. 25], wie er den heiligen Bischof besucht habe, cum me sancto convivio suo dignatus est adhiberi, aquam manibus nostris ipse obtulit.

mit lauem duftenden Wasser herumgibt um die Finger hineinzutauchen.

Wir vernehmen die Mahnung [S. V.]: „Der vergleichenden Religionsgeschichte vermag sich die alte Kirchengeschichte nicht mehr zu entziehen.“ Ich meine doch nicht, dass die auswärtigen Bedingungen, unter denen das Christenthum entstand und sich entwickelte, von der neuern Theologie vernachlässigt worden sein, wie viel auch noch zu thun ist auf diesem Gebiet. Ich selbst habe längst anerkannt, dass die Mächte, die zum Mönchthum führten, weit über das Christenthum hinausreichen, selbst jenes alte Vorurtheil hat dies anerkannt, das den Elias als den Gründer des Mönchthums ansah. Gymnosophisten und Essener, Stoiker und Neuplatoniker[1]) haben grosse Mittel aufgeboten um aus der Knechtschaft des Sinnenlebens die Seele zu erlösen. Auch die alten Schotten-Klöster tragen in ihrer Eigenthümlichkeit weit weniger Ursprungszeugnisse aus Aegypten, als aus der celtischen Genossenschaft der Druiden. Man darf alle diese Einwirkungen anerkennen, oder eine Einzelne nach Gunst hervorheben, jedenfalls war auch in der religiösen Erhebung des Evangeliums über alles Leid und über alle Lust des Erdenlebens, in dieser Religion des siegreichen Kreuzes, die Gelegenheit nahegelegt für excentrische Gemüther und durch den Apostel christlicher Freiheit selbst in seiner Erhebung des jungfräulichen Standes über den Ehestand angedeutet, umzuschlagen in Anachoreten- und Mönchthum als die Höhen des christlichen Lebens. Doch sind zwei Jahrhunderte vergangen, seit der Seher der Apokalypse die jungfräulichen Auserwählten um den Thron des Lammes stehen sah, bevor aus dem Christenthum jene Richtung unter Zeitverhältnissen zu einer geschichtlichen Macht erwachsen ist.

Die Vertagung dieses Ereignisses in das nachconstantinische Zeitalter war nicht thunlich ohne die historische Aechtung der Hauptschrift für ein früheres Dasein des

---

1) Hase, Polemik. S. 279: „Auch Serapions-Mönche sind den ägyptischen Einsiedlern vorangegangen.“

Anachoretenthums im Uebergange zum Mönchthum. Dass in dasselbe Geschick auch die vom heil. Hieronymus um 374 in Syrien verfasste Schrift über Paulus von Theben hereingezogen worden ist, hat wohl mehr nur die Bedeutung, an diesem Exempel das gute Recht einer zermalmenden Kritik an Schriften dieser Art und Zeit zu zeigen.

Eine Erzählung, in welcher dem Wanderer in der Wüste ein Centaur den Weg zeigt, ein Rabe dem Einsiedler seit 60 Jahren täglich ein halbes Brot gebracht hat, aber an dem Tage, als er zum erstenmal wieder ein menschliches Antlitz sieht, ein ganzes Brot, auch zwei Löwen kommen um das Grab des Paulus zu graben, Alles das macht freilich nicht besondern Anspruch auf geschichtliche Wahrheit, und ich habe sein Gedächtniss in meiner Kirchengeschichte zu streichen, das hier bereits S. 105 als Legende bezeichnet ist. Der Verfasser selbst scheint einiges Bedenken der Art anzudeuten, indem er sein Büchlein als populäre Schrift für einfache Leute in einem Gastgeschenk an einen Freund in das Fach der merces orientales legt; dabei einem der räthselhafte mercator einfallen könnte, als welchen sich in einer Handschrift der Pseudoisidorischen Decretalen ihr Herausgeber bezeichnet. Die Frage kann nur sein, ob Hieronymus seinen Helden ganz aus eigner Phantasie erschaffen, oder ob er eine vorgefundene Sage nur beliebig ausgeschmückt hat. Weingarten entscheidet für das Erstere vornehmlich im Hinblick auf die griechischen Romane jener Zeit, deren Literaturgeschichte uns Rohde in so festen Zügen gegeben hat. Eine Nachahmung in kirchlicher Literatur oder vielmehr ein ähnlicher Trieb hat schon im 2. Jahrhundert die Acten Sanct Pauli und der heil. Thekla hervorgebracht, darin es nicht blos Reiseabentheuer gibt, sondern auch die Verklärung der Geschlechtsneigung zur spiritualistischen Liebe beider Heiligen. Noch lange hat man geglaubt an die durch Thekla getaufte Löwin, obwohl Tertullian bezeugt [de Bapt. C. 17], dass ein Presbyter in Kleinasien bekannte, jene Acten erdichtet zu haben

aus Liebe zu Paulus, und er doch sich genöthigt sah sein Amt niederzulegen, wie schon damals die Kirche eine gewisse Kritik geübt hat. Hier ist wenigstens Paulus eine feste historische Person, und nur ich selbst habe unserm Paul Heyse, als er noch in sehr jungen Jahren die heil. Thekla im Herzen bewegte, zugeredet, an die Stelle des Apostel Paulus, als zu gross, zu welthistorich für sein anmuthiges Gedicht, einen unbekannten Jünger desselben zu stellen, mit dem die Poesie machen könne was ihr wohlgefalle. So könnte ja auch Paulus von Theben in seiner Höhle wirklich vegetirt haben, wenn auch Hieronymus nachmals klagte, dass einige seiner Zeitgenossen sagten, er habe gar nicht existirt. Die Frage wird schwerlich jemals entschieden. Für wahrscheinlich halte ich nur: Es ist die erste zur Oeffentlichkeit bestimmte Schrift des erst künftigen Schrift-Heiligen, der doch auch ein Geschichtschreiber werden wollte, Eremiten gab es damals in Menge, frappante Züge von ihnen werden sich auch bereits verbreitet haben, warum sollte Hieronymus seine Einfälle nicht an eine schon bekannte Persönlichkeit gehängt haben, wo sie jedenfalls besser hafteten. Dazu kommt: Das blos erbaulich Pikante und doch Ideenlose der Erzählung passt freilich für Hieronymus, allein über derselben schwebt eine Idee: die tiefe Einsamkeit eines halben Jahrhunderts allein vor dem Angesicht Gottes, ohne von Menschen genannt zu werden, und dieses das Höhere als alle Entsagungen und alle Wunder des Antonius; der nur gelehrt emsige und witzige Heilige hat diese Idee wohl nicht erfunden.

Er hat damals „das Leben des Antonius" gekannt,[1] denn er setzt ihn als bekannt voraus in all' der Verherrlichung, welche in diesem Leben dargestellt ist, wenn er auch erst in seinen literarhistorischen und chronologischen

---

1) Vita Pauli, Prologus: Quia de Antonio tam Graeco quam Romano stylo traditum est. Kann der römische Styl nur die Uebersetzung seines Freundes Evagrius sein, so kann auch, was unter dem griechischen Original gemeint ist, nicht zweifelhaft sein.

Schriften den Athanasius als Verfasser nennt und 356 als das Todesjahr des Antonius angibt; obwohl als 105 Jahre alt, nicht unangemessen für die in der Vita berichteten Ereignisse.

Unter diesen erscheint am bedeutendsten für die Zeitbestimmung dieser Schrift eine der traumartigen Visionen, von denen Antonius im höchsten Alter zuweilen inmitten des Gesprächs überfallen worden sei. Er sah den Altar rings von Maulthieren umgeben, welche mit ihren Hufen nach dem Heiligthum ausschlugen. Als er wieder zu sich kam, sah er weinend darin angezeigt, dass der Zorn Gottes über die Kirche hereingebrochen sie Menschen übergeben werde, unvernünftigen Thieren gleich, denn auch eine Stimme hat er vernommen: Mein Altar wird geschändet werden.

Der Verfasser fügt hinzu: „Dieses sah der Greis: und nach zwei Jahren ist geschehn der dermalige Einbruch der Arianer und die Beraubung der Kirchen, dass sie die [heiligen] Gefässe gewaltsam raubend durch Heiden wegtragen liessen, als sie die Heiden aus den Werkstätten in ihre Versammlungen zogen und in ihrer Gegenwart thaten auf dem Altar was ihnen beliebte. Da erkannten wir Alle, dass das Ausschlagen der Maulesel das dem Antonius vorherverkündigt habe, was jetzt die Arianer vernunftlos thun wie Vieh.“[1])

Dieses also ist geschrieben als die Arianer über die Kirche von Alexandrien herrschten und bald nach dem Einbruche derselben. Hiernach scheint das Ereigniss gemeint, durch welches unter Constantius 341 Athanasius

1) Vita Anton. C. 82: *Μετὰ δύο ἔτη γέγονεν ἡ νῦν ἔφοδος τῶν Ἀρειανῶν ..... ταῦτα προεμήνυε τῷ Ἀντωνίῳ, ἃ νῦν οἱ Ἀρειανοὶ ἀλόγως πράττουσιν.* Die Uebersetzung des Evagrius, sonst gern zusammenziehend, fügt hinzu: Tunc paganorum opificum praesidia adversus Christum comparata cum assumtione palmarum, quod idololatriae apud Alexandriam insigne est. Ad ecclesiam pergere compellebantur Christiani, ut Arianorum populi crederentur. Horret animus replicare quae gesta sunt: Virginum Matronarumque ereptus pudor, sanguis ovium Christi in Christi templo effusus veneranda respersit altaria, Baptisterium pro voluntate gentilium pollutum.

vertrieben und durch die Eusebianer Gregorius als Metropolit eingesetzt wurde. Athanasius selbst schreibt davon:[1] „Heiden und Juden wurden gereizt in die Kirchen zu dringen mit Schwertern und Prügeln, eine Kirche wurde ihnen zur Plünderung überlassen, die Taufkapelle wurde angezündet, die heiligen Bücher wurden verbrannt, heilige Jungfrauen entblösst, Mönche erschlagen, auf dem Altar Vögel und Fichtenzapfen geopfert.“ Wäre hiernach das Leben des Antonius schon bald nach 341 geschrieben, so käme die Versicherung, „um das Jahr 340 hat es noch keine christlichen Eremiten gegeben,“ damit in harten Widerspruch. Doch ist bekannt, dass ähnliche Unthaten sich 356 wiederholten, als die Kathedrale von Alexandrien durch die Truppen des Constantius in der Nacht überfallen wurde und der Arianer Georgius den Stuhl des Athanasius einnahm, dessen Leben mit Noth gerettet worden ist. Für diese spätere Zeit spricht die hergebrachte, wenn auch nicht sicher verbürgte Tradition vom Tode des Antonius 356 und von der Abfassung seiner Vita 365.

Jedenfalls nach jenem ebenso bestimmten als unverfänglichen Anzeichen innerhalb der Vita kann sie nur geschrieben sein, als die Arianer noch im Besitze der alexandrinischen Kirche waren und nicht zu lange nach der gewaltsamen Besitznahme von 356. Wäre sie also von Athanasius verfasst, so hat er sie geschrieben nicht in Alexandrien, wenn er dieses auch naturgemäss immer als seine eigne Stadt betrachtet, sondern in seinem Wüstenasyl, aus welchem er zahlreiche Schriften ausgesandt hat, und jedenfalls nach dem Tode des Antonius.

Diese Vita liegt uns griechisch vor und in lateinischer, nicht wörtlich genauer, doch dem Sinne nach treuer Uebersetzung des Evagrius, welcher als Presbyter, 388 Bischof von Antiochien, mit Hieronymus und Innocentius aus Italien 373 in Antiochien angekommen war. Er hat diese Uebersetzung dem Innocentius „seinem geliebtesten Sohn,“ der sie gewünscht hatte, zugeeignet. Dieser ist fieberkrank

---

1) Encyclica ad Episcopos C. 3.

von den Anstrengungen der Reise dort im Hause des Evagrius gestorben:[1]) sonach ist die Zeit der Uebersetzung 373, allenfalls 74 festgestellt.

In dieser Vita erscheint Antonius keineswegs unmittelbar als „der Gründer des Mönchthums" im gewöhnlichen Sinne, sondern er bezeichnet nur persönlich jenen Fortschritt im Anachoretenthum aus seiner Einsiedlerhütte nahe der Heimath in die Wüste, und nach Jahrzehnten tiefer Einsamkeit in den Trümmern eines Castells, da nur ein Vertrauter ihm Brot brachte, erst durch die Erscheinung des Einsiedlers in Alexandrien, das einemal in der Christenverfolgung Maximins 311, um den Märtyrern zu dienen und Märtyrer zu werden, das andremal um gegen die Ketzer, die Arianer zu streiten, also nach 325, wird er ein Gegenstand der Verwunderung, der Geschmack am Wüstenleben ergreift die Aegypter, immer zahlreicher wird die Nachfolge, vor der sich Antonius immer weiter in die Wüste Oberägyptens zurückzieht. Erst seine Bewunderer und Jünger, wie Pachomius auf der Nilinsel Tabenna, Hilarion in Palästina, haben Mönchsgenossenschaften nach bestimmter Regel und Ordnung begründet, und nur insofern ist Antonius „kinderlos der Vater eines unermesslichen Geschlechts geworden."

Weingarten achtet die Vita Antonii nicht für ein Werk des Athanasius und nicht für historisch, sondern für die Schrift eines Unbekannten erst aus der Zeit des blühenden Mönchthums ein erdichtetes Ideal desselben, dargestellt zur Nachfolge in der Gestalt des Antonius.

Das ist nicht zu verkennen, dass unser Hauptzeuge für die Autorschaft des Athanasius die eine Seite dieser Ansicht begünstigt. Gregor von Nazianz nennt dieses Leben des Antonius „eine Gesetzgebung des mönchischen Lebens in Gestalt der Geschichte,"[2]) und der Verfasser selbst im Vorworte nennt sein Leben des Antonius, „für

1) Hieron. Ep. III ad Rufin. C. 3.

2) Greg. Naz. [Par. 840 f.] T. I. Orat. XXI: *Τοῦ μοναδικοῦ βίου νομοθεσίαν ἐν πλάσματι διηγήσεως.*

Mönche ein angemessenes Vorbild der Askese."[1]) Aber zugleich ermahnt er zum Glauben an diese Erzählung und zu weiterer Forschung darnach. Wenn auch ein griechischer Scholiast in dem Leben des Antonius die 'Regeln des Mönchlebens' erkennt, so fügt ein Anderer hinzu, dass in dieser geschichtlichen Form eben die geschichtliche Wahrheit enthalten sei.[2]) Eine Tendenzschrift zumal aus schwacher Hand ist allerdings geneigt die Thatsachen zu entstellen, wovon das Idealisiren nur die lichte Seite ist. Aber auch die Geschichte als solche ist eine grosse Lehrerin. Die Germania des Tacitus war freilich eine Tendenzschrift, welche römischer Uebercultur das Bild eines urkräftigen Naturvolks vorhielt: aber je mehr die ältesten Denkmale unsers Volks an den Tag kommen, um so mehr erkennen wir in der Germania die wahrhaften Grundzüge des germanischen Volkscharakters, soweit sie damals ein Römer zu erkennen vermochte. Auch die synoptischen Evangelien haben die Tendenz ein hohes religiöses Vorbild aufzustellen: aber die Mächtigkeit desselben für alle Zeiten liegt gerade in seiner geschichtlichen Wahrheit. Gregor von Nazianz nennt am Schlusse seiner Gedächtnissrede das Leben des Athanasius selbst das Höhenmass des Episkopats seine Dogmen das Gesetz der Rechtgläubigkeit.[3])

Das Tendenz-Bedenken im Leben des Antonius wird ermässigt, wenn die Abfassung durch Athanasius erwiesen werden kann, wiefern er bei aller Leidenschaft für das, was er für göttliche Wahrheit achtet, als ein gewissenhafter Gottesstreiter von seinen Zeitgenossen ebenso verfolgt als verehrt worden ist. Nicht unbedingt würde die Geschichte des Antonius durch den Namen des Athanasius als geschichtlich gedeckt sein, obwohl der Verfasser bevorwortet, dass er mit seinem Helden vielfach verkehrt habe, doch fügt er hinzu, dass er durch die nöthige Eile

1) Ant. Vita. [Athan. Opp. edd. Bened. T. I. 2.] p. 794: *Μοναχοῖς ἱκανὸς χαρακτὴρ πρὸς ἄσκησιν.*

2) Greg. Naz. ib. nota c.

3) Ib. C. 37: *Ὅρον Ἐπισκοπῆς τὸν ἐκείνου βίον καὶ τρόπον, νόμον ὀρθοδοξίας τὰ ἐκείνου δόγματα.*

der Abfassung dieser Schrift verhindert worden sei nach seiner Absicht einige Mönche herbeizurufen von denen, die noch mehr mit Antonius umgegangen waren. Das ist nur gemeint die Lückenhaftigkeit der Darstellung zu entschuldigen, aber es liegt in der Natur des Gegenstandes, dass schon früher die Kunde des Athanasius über seinen Freund durch Erzählungen von dessen spätern Genossen ergänzt worden ist, und dass in die Erinnerung derselben sich Phantasien über den Heiligen der Wüste eingemischt haben können.

Gregor von Nazianz bezeugt nicht etwa ausdrücklich die Abfassung unsers Buches durch Athanasius gegen irgendwelchen Zweifel daran, vielmehr ganz gelegentlich in einer festlichen Gedächtnissrede auf den grossen Bischof von Alexandrien, die er mit den Worten anhebt: „den Athanasius rühmend werden wir die Tugend rühmen,“ gedenkt er seines Wunsches, statt dieser nach ihrer Veranlassung flüchtigen Rede in besonderer Schrift die Geschichte des Athanasius den Nachkommen zur Belehrung und Erquickung zu schreiben, „wie der selbst das Leben des göttlichen Antonius geschrieben hat.“

Mag jene Rede erst 380 in Constantinopel gehalten sein, sieben Jahre nach dem Tode des Athanasius, es sind die beiden grössten Kirchenlehrer des 4. Jahrhunderts, die Begründer der kirchlichen Orthodoxie, Gregor, einst in Alexandrien von Athanasius wie ein Sohn aufgenommen,[1] hat die Absicht ausgesprochen das wechselvolle Leben seines hohen Meisters, den er die andre Leuchte nach Christus nennt, zu beschreiben: da ist schwer zu glauben, dass er ihn fälschlich für den Verfasser eines Buches gehalten habe, das schon damals eine grosse Wirksamkeit übte, wie aus Augustins Confessionen zu ersehen ist, und auf das Chrysostomus verwies, um die Geschichte des Antonius „der in aller Munde ist,“ genau kennen zu lernen.[2] Nächstdem werden Zeitgenossen des Athanasius, der syrische

1) Opp. p. 394.
2) Chrysost. Homilia VIII in Matth.

Kirchenlehrer Ephraem und der freisinnige Bischof Synesius angerufen, wiefern jener über Antonius berichtet, was jenem Buch entnommen scheint, dieser nur der genialen Begabung des Antonius gedenkt.[1]) Bestimmteres erzählen die Gelehrten, Hieronymus und Rufinus, aber sie beschuldigen sich gegenseitig literarischer Unredlichkeit, und in ihren frommen Interessen nicht immer unberechtigt.

Da doch möglich ist, dass die Zeitgenossen wie die Nachwelt der ganzen katholischen Kirche durch die Zuversicht Gregors von Nazianz getäuscht wurde, und dieser sich selbst getäuscht habe: so muss man zugeben, dass die Entscheidung auf dem Gebiete der innern Gründe liegt, wiefern dieser geschriebene Antonius selbst für oder gegen Athanasius spreche.

Der Verfasser hat sich nirgends genannt, und solche Namengebung, da sie dem Fälscher ebenso wohlfeil wäre, würde auch nichts beweisen. Doch einmal tritt seine Persönlichkeit ganz unwillkürlich hervor, da wo er schildert [C. 70], wie Antonius, weil er hörte, dass die Arianer sich auf ihn beriefen, nach Alexandrien kam, und in öffentlicher Rede sie verdammte als die schlimmsten Ketzer, des Antichristen Vorläufer. Als er dort hochgeehrt, nach seinem Dafürhalten, der Fisch gehört ins Wasser, der Mönch in die Wüste, wieder wegging, „und wir ihn geleitend ans Thor kamen, rief eine Frau: Bleibe, Mann Gottes, meine Tochter ist schwer von einem Dämon geplagt! Als der Greis dies hörte, und wir ihn baten, blieb er willig.“ Weiter wird dann freilich erzählt, das Mädchen wurde auf den Boden geworfen, Antonius betete über sie, rief Christum an, sie stand gesund auf, Antonius freute sich und zog weiter nach seinem Berg wie in sein eigenes Haus. Vom heil. Bernhard wird auch durch gute Zeugen erzählt, dass er zuweilen Dämonen austrieb, doch einmal als er über einen, der gebunden zu ihm gebracht wurde, betete und ihn nach Austreibung des Dämon losbinden liess, da hat der Geheilte Steine aufgehoben und nach

1) Dion. p. 51. [Synesii Opp. ed. Petavius. Par. 1631.]

seinem Retter geworfen, der sich flüchten musste. Aus jener Scene am Thor geht hervor, dass unser Verfasser der Gemeinde zu Alexandrien, wie es scheint, als ein angesehenes Mitglied, angehörte, wie dieses sein Ansehn auch dadurch bestätigt wird, dass er daran dachte und bei ihm stand, jene Mönche aus der Genossenschaft des Antonius, zu sich zu rufen. Jenes Wir ist ebenso fest urkundlich beweisend, wie die Wir-Stücke in der Apostelgeschichte, nur dass hier von eingeflochtenen Fragmenten nicht die Rede sein kann, etwa um missliche Stellen zu beseitigen; es ist Alles aus einem Gusse und von einer Hand.

Allenfalls gegen das Ende hin ist ein Abschluss bezeichnet:[1] „Dieses sind die Thaten des Antonius." Es folgt eine allgemeine fromme Betrachtung seiner Wunderthaten, sowie nach der unmittelbar vorangehenden Erzählung von der Maulthier-Vision die trübe Rede des Antonius an die Seinen sich erhebt zur frohen Zuversicht: „Der Herr, wie er gezürnt hat, wird er auch Heilung schaffen und bald wird die Kirche ihren Schmuck wieder erlangen".

Dann folgen noch allerlei Wunderheilungen. Diese könnten also als Zusatz von fremder Hand angesehn werden. Aber die ganze Erzählungsweise lässt einen bedeutenden Schluss erwarten, wie das Ende eines bedeutenden Mannes ihn bildet, und wie es schon in der Einleitung vorgesehn ist.[2] Dieses folgt erst nach jenen Zusätzen, die als ganz in der frühern Art doch wahrscheinlich als Zusätze des wohl eilfertigen Verfassers anzusehen sind, Erzählungen, welche ihm nachträglich zukamen, und die er unkünstlerisch hier eingeschoben hat. Sonach wird davon nicht loszukommen sein, man muss das ganze Werk als echt anerkennen oder als apokryphisch beseitigen.

Nicht leicht ist und nur selten möglich blos aus innern Gründen zu erweisen, dass ein Schriftwerk des Alterthums

---

1) C. 83: *Τοιαῦτα μὲν τὰ τοῦ Ἀντωνίου.* Evagrius: Hucusque Antonius.

2) Opp. Athanas. T. I. 2. p. 793: *ὁποῖον ἔσχε τοῦ βίου τὸ τέλος.*

von einem bestimmten Verfasser geschrieben sein müsse. Dagegen ist der Beweis oft geführt worden, dass es nicht von demselben verfasst sein könne. Auf diesem negativen Wege der Beweisführung haben wir nach alten protestantischen Bestreitern dem Gegner und Freunde zu folgen hinsichtlich dessen, was gegen Athanasius zeuge.

1) An der wiederholten Bitte des Verfassers ihm zu glauben, in seiner Versicherung nur die Wahrheit sagen zu wollen, werde niemand den selbstgewissen Bischof wiedererkennen, dem solche captatio benevolentiae nicht in den Sinn kommen konnte. [Weing. S. 15.]

Ich kann nicht behaupten, dass der hochangesehene, doch auch von Vielen verwünschte Metropolit von Alexandrien solche Bevorwortung nöthig hatte, welche auch die Glaubwürdigkeit eines Unbekannten wenig gefördert haben würde, aber bei der Zusendung einer an Seltsamkeiten reichen Geschichte ganz neuer Art, und da gegenüber der Verherrlichung des Antonius in der ausländischen Nacheiferung schon etwas von möglicher Eifersucht der Weltverächter durchblickt, warum sollte ein in seiner hohen Stellung doch auch bescheidner Mann nicht so geschrieben haben!

2) „Als Empfänger werden Mönche vorausgesetzt, zu deren Heimath endlich auch die Kunde vom Mönchthum gedrungen sei, und die nun zum Wettkampf mit den ägyptischen Vorbildern sich anschickten; der Verfasser beeilt sich an sie zu schreiben, weil die Zeit der Schifffahrt bald zu Ende und dann der Verkehr mit ihnen abgebrochen wäre. An das dem ägyptischen fast gleichzeitige syrische und kleinasiatische Mönchthum zu denken, ist ebenso durch diesen *καιρὸς τῶν πλωΐμων* wie durch jenes endlich auch verboten; die Adresse des Briefes setzt die Reise über das mittelländische Meer voraus. Seine Empfänger waren die ersten abendländischen Mönche. Nun aber lassen Augustins Confessionen [VIII, 14 f.] einen ziemlich sichern Schluss zu über die Zeit, in welche für Italien und Gallien die ersten Anfänge des Mönchthums fallen: als er nach Mailand kam [385], hatte Augustin noch nichts vom Mönch-

thum gehört oder gesehn, und die Biographie des Antonius gehörte noch zur neuesten Lectüre". [Weing. S. 15.]

In dieser Entgegnung spielt wieder der zweideutige Name des Mönchthums, das Leben des Antonius ist kein Vorbild desselben, sondern der weltentsagenden Askese im Einsiedlerthum. Warum sollten die Einsiedler der syrischen Wüste, oder die Asketen in Kleinasien nicht genaue Kunde über Antonius gewünscht haben, dessen Ruhm zu ihnen gedrungen war! Von Alexandrien war auch nach Syrien und Kleinasien und Pontus der Seeweg hergebracht statt des weiten schwierigen Wegs über das Gebirge, und auch für jene Küstenfahrt galt das Mare clausum. Doch steht dem nichts entgegen an Anachoreten jenseit des Meers in Italien oder Gallien zu denken. Als der eifrige afrikanische Christ vom kaiserlichen Hofe in Mailand zufällig die Kunde vom Antonius in den Kreis Augustins brachte, war er verwundert, dass sie nichts davon wussten, Augustin erstaunte über so wunderbare wohlbezeugte Dinge so neuen Datums, fast noch der Gegenwart angehörig. Jener Hofherr erzählte auch, wie zwei seiner Collegen in Trier durch das Buch, in welchem das Leben des Antonius beschrieben ist, bewogen wurden mit ihrer weltlichen Stellung plötzlich zu brechen und sich in einem Garten an der Mauer von Trier ein Haus zu bauen, darin sie als Einsiedler allein für das Ewige lebten.

Ist das Leben des Antonius bald nach 356 geschrieben, doch die für Augustin allein zugängliche Uebersetzung des Evagrius 373, also etwa 12 Jahre, bevor die Kunde an Augustin nach Mailand kam, das ist bei den damaligen literarischen Wegen keine unermessliche Zeit, dazu für einen Gelehrten, der bisher als Rhetor gelebt hat und eben erst durch die Paulinischen Briefe zu christlichen Interessen hingezogen wird. Für Eremiten war die reich bebaute Ebene um Mailand allerdings keine Stätte, aber Augustin, sobald er sich für diese Auffassung des christlichen Lebens interessirte, fand in Mailand selbst vor den Mauern der Stadt ein wirkliches Kloster voll von guten Brüdern, von denen er bis dahin nichts gehört

ıatte.[1]) Die Zeit der Stiftung ist uns unbekannt. Doch ıat Martinus, bevor er Bischof geworden ist 373, und vor ›einem Anachoretenthum auf der einsamen Insel, für sich n Mailand eine klösterliche Anstalt gegründet,[2]) aus welcher ›r durch den arianischen Erzbischof Auxentius, den Vor-'ahren des Ambrosius, vertrieben worden ist, und als Bischof ıat er sofort nahe bei Tours ein Kloster errichtet, in welchem 80 wirkliche Mönche in Hütten um die seine versammelt lebten, und an 2000 Mönche kamen zu seinem Begräbniss.

Alle diese Mönche mitten in Gallien sind doch nicht plötzlich aus der Erde gewachsen. Bei dem vielfachen Verkehr zwischen Rom und Marseille mit Alexandrien, bei dem lebhaften Interesse des Abendlandes an der neuen Lebensweise in der ägyptischen Wüste, wie es noch in den Dialogen des Sulpicius über die Tugenden der orientalischen Mönche an den Tag tritt, und in der von ihm eingeführten Person des Postumianus,[3]) der als ein Kundschafter der gallischen Mönche drei Jahre in Aegypten zugebracht hat, dazu bei dem Wettstreite, den der Verfasser der Vita des Antonius schon angebrochen sah,[4]) und für den gerade der heil. Martin auf den Schild erhoben wurde: nach diesem Allen ist nicht unwahrscheinlich, dass in Gallien nach einer den ägyptischen Zuständen analogen Entwickelung des geordneten Mönchthums bald nach der Mitte des 4. Jahrhunderts ein Asketenverein

1) Confess. VIII, 14: Monasterium plenum bonis fratribus extra urbis moenia sub Ambrosio nutritore.

2) Sulpicii Severi Vita Martini C. 6: Mediolani sibi monasterium statuit. Sulpicius hat aus dem Munde seiner Glaubensgenossen und des heil. Martin selbst unglaubliche Wunder in dessen Biographie aufgenommen; davon abgesehn ist seine Historia sacra für die Geschichte seiner Zeit und die Vita B. Martini, den er in Tours aufgesucht hat, doch wirkliche Geschichte.

3) Sulp. Sev. Dialogus I.

4) Vita Ant. p. 793: *Ἀγαθὴν ἅμιλλαν ἐνεστήσασθε πρὸς τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ μοναχούς, ἤτοι παρισωθῆναι ἢ καὶ ὑπερβάλλεσθαι τούτους προελόμενοι τῇ κατ᾽ ἀρετὴν ὑμῶν ἀσκήσει· καὶ γὰρ παρ᾽ ὑμῖν λοιπὸν μοναστήρια, καὶ τὸ τῶν μοναχῶν ὄνομα πολιτεύεται.*

seinen Boten übers Meer gesandt habe, um über die Sagen von Antonius, die sich ins Abendland verbreiteten, von dem angesehensten Mann ihres Glaubens sichere Kundschaft zu erbitten. Es ist nicht erwiesen, aber auch das Gegentheil nicht erweislich. Wenn Sozomenus von der Zeit des heil. Martin bemerkt, dass die welche Europa bewohnten, noch unbekannt seien mit dem Klosterleben,[1] so beschränkt er selbst dieses doch dahin, dass es deshalb unter ihnen nicht gänzlich an Männern fehle, die ein philosophisches Leben führen, er meint also den Unterschied des Mönches in dem einen und in dem andern Sinne, oder sein Ausspruch ist nur beziehungsweise zu nehmen: in Europa nur geringe Anfänge des Klosterlebens als der Orient schon davon erfüllt war, wie es heisst in der Kirchengeschichte des Sokrates: „in der römischen Kirche wird nicht gepredigt;" und doch klingen die Predigten Leo des Grossen fort durch die Jahrhunderte.

3) Das Schweigen des Eusebius in der Kirchengeschichte, die doch alle Zeugen der Wahrheit aus diesem Zeitalter vorzuführen versprach, ebenso in seinen übrigen Schriften, sei räthselhaft, wenn es wirklich in seiner Zeit einen solchen Antonius gab. Auch da wo Eusebius den christlichen Charakter der Therapeuten in „Philos Schrift *περὶ βίου θεωρητικοῦ* zu vertheidigen versucht, gegen solche, die in dieser essenischen Zurückgezogenheit einen Gegensatz zur christlichen Lehre fanden, beruft er sich nur auf die Schilderung der apostolischen Gemeinde in der Apostelgeschichte, ihrer Armuth und Gütergemeinschaft, nicht auf gleichzeitige Erscheinungen in der Christenheit selber; von einem christlichen Anachoretenthum redet die Kirchengeschichte des Eusebius mit keinem Wort." [Weing. S. 7 ff.]

Eusebius ist natürlich nicht unbekannt mit der Bedeutung des Asketenthums. Er schreibt davon in der

---

1) Hist. ecc. III, 14: *Ὅσοι τὴν καλουμένην Εὐρώπην οἰκοῦσιν, εἰ καὶ ἀπείρατοι ἔτι μοναχικῶν συνοικιῶν ἦσαν, οὐ παντελῶς φιλοσόφων ἀνδρῶν ἠτύχουν.*

Demonstratio evang. I, 8: „In der Kirche Christi sind zwei Lebensweisen: die eine die Natur und die gemeine menschliche Ordnung überschreitend, nicht Vermählung, nicht Nachkommenschaft, noch Besitzthum begehrend, ist allein dem Dienste Gottes [τοῦ Θεοῦ θεραπείᾳ] hingegeben in der Ueberschwänglichkeit himmlischer Liebe.“ Und das nennt er die vollkommene Lebensweise in der Christenheit, die andre menschlichere mitten im weltlichen Leben als die zweite Stufe der Frömmigkeit nach evangelischer Lehre. Da der vollkommene Christ der ersten Stufe nach Eusebius nur noch mit dem Körper auf der Erde wandelt, aber seine Gedanken im Himmel sind, so mag es für diese Anschauung keinen grossen Unterschied bilden, ob Menschen mit solcher himmlischen Liebe im Herzen noch in der Stadt oder in der Wüste leben.

Das Schweigen über Antonius in der Kirchengeschichte des Eusebius darf uns nicht befremden, sie schweigt auch über Athanasius und reicht nicht über das Jahr 324. In spätern Schriften, auch in beiden über Constantin war kein besonderer Anlass des Antonius zu gedenken, und ein frommer Brief des Kaisers an einen ägyptischen Einsiedler enthält eine solche Nöthigung nicht. Ob der Name dieses Einsiedlers schon früh über die Wüste und über Alexandrien hinausgedrungen sei, wir wissen es nicht, sein welthistorischer Ruhm mag erst durch die Vita und durch den Namen des Athanasius selbst getragen worden sein; und hat ein so nahes Verhältniss zu Athanasius bestanden, wie es diese Vita anzeigt, so konnte schon das für Eusebius, der kein Bewunderer des Athanasianischen Dogma war, ein Grund sein, in seinen spätern Schriften von dem ganzen neuen Haushalte Gottes in der Wüste, der ganz Athanasianisch gesinnt war, zu schweigen.

Dass aber Eusebius in seiner Behauptung des christlichen Charakters der Therapeuten in apostolischer Zeit sich nur „auf die Schilderung der apostolischen Gemeinde in der Apostelgeschichte, ihrer Armuth und Gütergemeinschaft, nicht auf [ihm] gleichzeitige Erscheinungen in der Christenheit selber beruft, das lag in seiner Absicht, dieses

christliche Wesen durch eine unwidersprochne Autorität als gleich mit der ersten durch die heil. Schrift bezeugten christlichen Gemeinde zu bewähren. Hat sich aber jene Beschreibung der Therapeuten in der Schrift de Vita contemplativa[1]) vielleicht nur in den Talar des Philo verhüllt, wie sie uns erst in dem Berichte des Eusebius auftaucht,[2]) der sonach zur Hälfte Recht hätte in den Therapeuten christliche Asketen zu erkennen: so haben schon zu Anfang des 4. Jahrhunderts christliche Anachoreten in voller Ordensverfassung, also Mönche im modernen Sinne bestanden. Gesetzt auch der Beweis, dass es sich so verhalte, wie nach frühern Annahmen ihn neuerlich ein junger Elsässer Theolog, ein Pfarrerssohn aus Sessenheim, gründlich geführt hat,[3]) unterliege noch weiterer Berathung, oder der nicht ganz ehrliche Erfinder der Therapeuten habe nur ahnungsreich das künftige Mönchthum vorausgesehn und aus seiner Phantasie geschildert, so bezeugt doch Eusebius, dass mit der Beschreibung desselben die Lebensweise der Asketen seiner Zeit genau stimme.[4]) Dem gegenüber steht die Behauptung, „von einem christlichen Anachoretenthum redet die Kirchengeschichte des Eusebius mit keinem Wort," auf der gefährlichen Spitze eines mehrdeutigen Wortes.

4) Athanasius selbst ist gegen seine Autorschaft angeführt worden, wiefern in allen seinen andern Schriften nie der ruhmvolle Name vorkommt, mit dessen Träger er so nah verkehrt haben will. Weingarten kennt die Unsicherheit eines solchen Arguments e silentio. Aber, fährt er fort [S. 19], „an Einer Stelle musste Athanasius den Antonius nennen, wenn er diesen Patriarchen des Mönchthums so gekannt oder beschrieben hätte, wie die Legende behauptet. In demselben Jahr, in welches Hieronymus

---

1) *Περὶ βίου θεωρητικοῦ.*

2) Hist. ecc. II, 17.

3) P. E. Lucius, Die Therapeuten und ihre Stellung in der Gesch. der Askese. Strassburg 1879.

4) *Ἀλλὰ καὶ τὸν βίον τῶν παρ' ἡμῖν ἀσκητῶν ὡς ἔνι μάλιστα ἀκριβέστατα ἱστορῶν.*

len Tod des Antonius verlegt, hat Athanasius an einen Mönch geschrieben, der sich sträubte, ein kleines ihm angebotenes Bisthum, Hermopolis, zu übernehmen, aus Furcht, an Heiligkeit zu verlieren und sich mit einer Würde zu beflecken, die nur Anlass zur Sünde sei. Diesen Glauben des Drakontius an die höhere Würde des Anachoretenthums über dem Episcopat, nicht nur eine Nachbildung der in früheren Tagen der afrikanischen Kirche beanspruchten Prärogative der Confessoren, sucht Athanasius zu widerlegen durch Beispiele von Mönchen, die sich den kirchlichen Aemtern nicht entzogen. Da weist er auf Vorbilder hin, die der spätern Mönchs-Legende ganz verloren gegangen sind, weil sie ihr antipathisch waren, Muitos in der obern Thebais, Paulus in Lato, Ariston, Agathon, die nicht geglaubt hätten, sich dadurch zu erniedrigen: den Antonius nennt er nicht, wo doch vor Einem Worte desselben alle Bedenken des Drakontius hätten schwinden müssen. Denn Antonius, wie sein Biograph es darstellt, hat vor der kirchlichen Hierarchie die äusserste Ehrfurcht empfunden und sich stets geringer geachtet als jeden Cleriker.“

Hier findet nur eine kleine Verwechslung der Motive statt. Das mag geschehn sein, dass mitunter ein eitler Eremit sich in seinen Entsagungen für höher achtete als seinen Bischof. Aber das hat nie als eine kirchliche Gesinnung gegolten, sondern aus Demuth achteten sich Mönche nicht für würdig Bischöfe zu werden, und im Gefühl ihrer sittlichen Schwäche scheuten sie diese Würde, wiefern die mannichfachen Berührungen des Clerikers mit weltlichen Dingen die Gelegenheit zur Sünde brächten. Nur in diesem Sinne ist Gregorius Thaumaturgus [schon 244] der Weihe zum Bischof entflohn, bis er abwesend geweiht, dies als gültig vor Gott anerkannte, in diesem Sinne hat sich Ammonius das rechte Ohr abgeschnitten, und in diesem Sinne hat sich der heil. Martin verborgen, wenn auch nicht in den Gänsestall zum nimmer endenden Verderben seiner Bewohner. In dem angerufenen Briefe an Drakontius steht nichts davon zu lesen, dass er gefürchtet hätte sich

durch die bischöfliche Würde zu **beflecken** oder zu erniedrigen. Drakontius, Vorsteher einer Mönchsgenossenschaft [353 oder 54] zum Bischof von Hermopolis einstimmig gewählt, ist entflohn und hat sich verborgen. Aus dem ganzen zürnend ermahnenden Schreiben seines Metropoliten geht hervor, dass er aus Furcht geflohen ist vor den über die Athanasische Partei in Aegypten, zunächst über die Bischöfe derselben, heranziehenden Gefahren,[1] so dass jenes allerdings asketische Bedenken, dass ein Bisthum die **Veranlassung** zur Sünde werde, nur wie eine Ausrede aussieht, und nur dagegen bemerkt Athanasius, dass er manchen Mönch gesehen habe, der weltlich, manchen Bischof, der asketisch lebte. Dieser Brief ist also nicht glücklich gewählt. Antonius war unter den Mönchen, die sich dem bischöflichen Amte nicht entzogen haben, als ein Vorbild nicht nothwendig anzuführen, sondern überhaupt nicht, ihm ist kein Bisthum angeboten worden, nur seine Demuth in der besonders energischen Ausübung einer anerkannten kirchlichen Tugend, dass er jeden Cleriker ihm an Ehre vorgehend achtete und vor jedem Bischof und Presbyter das Haupt neigte, wird in seiner Vita gerühmt.

5) Für unvereinbar wird erklärt der spiritualistische Zug geistiger Freiheit mit dem auf äusserliche Entsagungen gelegten Werth wie mit den abergläubisch erzählten Anfechtungen der Dämonen; die behauptete Unwissenheit des Antonius, der nur die koptische Landessprache redete, mit den berichteten geistvollen Reden desselben, mit seiner Widerlegung der griechischen Philosophen sowie mit seiner genauen Kenntniss des Athanasischen Dogma; das Alles könne nicht im Schmutze der Wüste entstanden sein. [Weing. S. 11 ff.]

Aber diese Mischung von Geist und Sinnlichkeit, von spiritualistischer Erhebung und von Gewichtlegung auf die Aeusserlichkeiten eines entsagenden Lebens, gehört

---

1) Athan. Opp. T. I. p. 264: *Εἰ μὲν οὖν τὸν καιρὸν ἐφοβήθης καὶ καταπτήξας τοῦτο ἐποίησας, οὐκ ἀνδρικὸν τὸ φρόνημα.*

ja recht eigentlich zum Charakter echten Anachoreten- und Mönchthums.

Die Kämpfe des Antonius mit den Dämonen setzen eine eigenthümliche, in der Einsamkeit der Wüste gesteigerte Anlage voraus, welche der moderne Sprachgebrauch magnetisch oder phantastisch nennen würde, und die sich im Greisenalter noch zeigte in der Form von ekstatischen Zuständen, in deren Phantasien man die vorausgeworfnen Schatten künftiger Ereignisse sehen wollte, nachdem sie eingetreten waren. Die zu Grunde liegende Vorstellung von der Macht eines dämonischen Reichs ist vom Weltgott des Paulus anhebend der Christenheit lange gemeinsam gewesen, sie findet sich mit voller Energie ausgesprochen in den Schriften Tertullians wie Luthers, und wenn andere Schriften des Athanasius weniger mit derselben zu thun haben, so übte sie natürlich über den hochgebildeten Alexandriner nicht dieselbe Macht wie unter den Schrecken der Wüste, während doch Athanasius nicht abgehalten war, sie als etwas Erlebtes an dem Siedler der Wüste zu schildern. Solche Vorstellungen und Zustände sind mit dem gesundesten Menschenverstande vereinbar, wie denn Antonius selbst sich mitunter ganz verständig mit dem Teufel unterhält, der ihm zuredet [C. 40]: „Iss doch und mach ein Ende solcher Mühsal, denn auch du bist ein Mensch und kommst in Gefahr zu erkranken." Auch will er das Wort von ihm vernommen haben: „Ich bin's nicht, der die Christen belästigt, sondern sie selbst erschrecken sich, denn ich bin schwach geworden." Antonius hat dann auch bemerkt: „Wie die Dämonen uns finden, so werden sie gegen uns sein, und welche Gedanken sie in uns finden, nach denen richten sie ihre Phantasien ein." Und er spricht es mit heiterer Zuversicht aus [C. 41 und 34]: „Eine reine und auf der Natur stehende Seele vermag mehr und weiter zu sehn als die Dämonen".

Wäre nicht etwas geistig Mächtiges in ihm gewesen, wie es ja zuweilen ohne alle Schulbildung sich offenbart hat, so dass, wie es der Bischof-Philosoph Synesius aussprach, dieser Einsiedler keiner Schule bedurfte, weil

Geistesblitze ihm die Syllogismen ersetzten: so wäre die grosse Wirkung unerklärlich, die er nach der Vita und nach der Erinnerung des nächsten Jahrhunderts geübt hat. Was der Art in der Vita angeführt ist, enthält kein besondres Hellsehn, aber frische naive Gedanken, seine Rede mit göttlichem Salze gewürzt [C. 73]. So als gelehrte Griechen seine Ungelehrsamkeit beklagten oder bespöttelten, fragt er: „Was ist früher; der Geist oder der Buchstabe?“ Als sie nun den Geist als den Frühern anerkannten und den Erfinder der Buchstaben, spricht Antonius: „Also wessen Geist gesund ist, dem sind die Buchstaben nicht nothwendig“.

Oder die Antwort auf den Brief Constantins und seiner Söhne, die an den nun berühmten Einsiedler geschrieben hatten wie an einen Vater [C. 81]: Er lobt sie, dass sie Christum anbeten, und ermahnt sie zu ihrem Heil, Gegenwärtiges nicht für gross zu achten, vielmehr des künftigen Gerichts zu gedenken, kundig, dass Christus allein der wahrhafte und ewige König, daher menschenfreundlich zu verfahren, für Gerechtigkeit zu sorgen und für die Armen.

Weingarten [S. 8] will nichts davon wissen, dass „Antonius an den Kaiser jene aller Kirchenpolitik hohnsprechende Bussepistel als Antwort hätte ergehen lassen, über welche Männer wie Constantin und Constantius sich gefreut haben sollen.“ Nun, der Kaiser konnte doch nicht erwarten, dass der Bussprediger in der Wüste, der es in diesem Briefe nur auf die mildeste Weise ist, ihm schriebe wie ein Kammerherr. Er war in der Zwischenzeit seiner politischen Thaten dem religiösen Ernste nicht fremd; auch Herodes soll den Täufer zuweilen gern gehört haben. Zwar lässt sich für den, der das Geschick dazu hat, jede Situation angemessen erdichten: aber ein blosser Phantasieschriftsteller, selbst mit dem Geiste des Athanasius, würde das Schreiben an den damals Höchsten auf Erden wahrscheinlich reicher ausgestattet haben, nicht in dem einfach hohen Sinne dessen, der zu seinen Genossen, die wohl viel Wesens aus dem kaiserlichen Briefe machten, sprach: „Wundert euch nicht, dass ein König an uns schreibt

er ist ein Mensch: wundert euch vielmehr, dass Gott das Gesetz den Menschen geschrieben und durch seinen eigenen Sohn zu uns gesprochen hat".

In solcher Hoheit des religiösen Geistes und dem Geist allein vertrauend sind auch andre Aussprüche des Antonius, die sich ausserhalb der Vita in der Tradition erhalten haben. So was Sokrates in der Kirchengeschichte erzählt [IV, 23 et 25]: Ein Philosoph frug den Antonius: „Wie kannst du bestehn ohne den Trost der Bücher?" Er antwortete: „Mein Buch ist die Natur der Dinge, und das ist mir zur Hand, so oft ich die Worte Gottes lesen will." Der Anlass erinnert an die ähnliche Antwort des Antonius vom Buchstaben und Geist. Beides ist gleich möglich: dass auf ähnliche Veranlassung, die so nahe lag, einmal das Eine, ein andresmal das Andre geantwortet worden ist, oder dass dieselbe Antwort erst in der Ueberlieferung sich zu der freiern und geistvollern Anschauung erweitert habe, wie nach derselben Ueberlieferung Antonius den gelehrten Alexandrinischen Kirchenlehrer Didymus über seine Blindheit tröstete: „Kränke dich nicht über den Verlust leiblicher Augen, mit denen auch die Fliegen und Mücken sehen: aber freue dich, dass du Augen hast, mit denen auch die Engel sehen, durch welche Gott geschaut und sein Licht verstanden wird".

Wenn in den Gesprächen des Antonius mit Philosophen einige Kunde der philosophischen Schulen jener Zeit durchschimmert, so ist ja denkbar, dass er bei seinem Besuch in der Stadt, die voll war von heidnischen und christlichen Philosophen, eben im Gespräch zu einiger Kenntnissnahme ihrer Schulweisheit gelangte; doch ist auch unverfänglich einzuräumen, wenn Antonius seine religiöse Glaubenssicherheit einfach den Syllogismen der Weltweisen entgegenhielt, dass der philosophisch gebildete Athanasius dieses ein wenig mit seiner eignen Weisheit ausgeschmückt habe. Wie er dieses Gewohnheitsrecht der antiken Historiker geübt haben wird, dem Gedanken des Andern die eigne concrete Form zu geben: so mag die lange Rede des Antonius zur Einsiedlerversammlung,

diese Doctrin des asketischen Lebens [C. 16—43] ihre historische Wahrheit nur darin haben, dass Antonius in solcher Weise zu Versammlungen geredet hat, und jeder der unbehaunen Steine, aus denen diese cyclopische Mauer gegen das Weltleben aufgerichtet ist, des Antonius Signatur trage. Sogar unbewusst konnte geschehn, dass der grosse Vorkämpfer für das Dogma der Gottheit seines Christus dem treuen Beistande gegen die Arianer die genaue Kenntniss seines eignen Dogma in den Mund legte, wären uns nicht damalige Zustände bekannt, wie Gregor von Nyssa sie seiner Gemeinde vorhält: „Oft geschieht es, dass flüchtige Sklaven uns herrliche Worte und unbegreifliche Dinge vorphilosophiren. Ihr wisst, was ich meine. Denn alle Orte der Stadt sind voll von diesen Dingen, die Tische der Kleiderhändler, der Wechsler und der Speisehändler. Wenn du einen ersuchst dir ein Geldstück zu wechseln, philosophirt er dir etwas vor von Gezeugt- und Ungezeugt sein. Wenn du nach dem Preise des Brotes fragst, antwortet man dir: Der Vater ist grösser und der Sohn ihm untergeordnet. Wenn du fragst, ob das Bad warm sei? antwortet der Badeknecht: Der Sohn ist aus dem Nichtseienden geschaffen.“ Sollte also die Kunde von diesen dogmatischen Formeln und der Geschmack an denselben nicht auch zu den Bewohnern der Wüste gelangt sein, zumal die Beziehungen des Athanasius zu ihnen bekannt sind und er das Leben ihres Patriarchen nach der wahrscheinlichen Berechnung in ihrer Mitte geschrieben hat. Ja man könnte diese Schrift eine Tendenzschrift gegen die Ariustollen nennen, nach dieser dem Athanasius beliebten Bezeichnung,[1]) gegen welche bei jeder Gelegenheit der Zorn des Antonius hervorbricht, der alles Heil dadurch bedingt achtet, „nur dass ihr euch nicht mit den Arianern besudelt,[2]) denn ihre Lehre ist nicht von den Aposteln, sondern von den Dämonen und von ihrem Vater dem Teufel.“ Aber das geltend zu machen

1) Vita Ant. C. 68: *Ἀρειομανεταί.*

2) Vita Ant. C. 82: *Μόνον μὴ μιάνητε ἑαυτοὺς μετὰ τῶν Ἀρειανῶν.*

ist eben die Tendenz, die sich durch das ganze Leben des Athanasius hindurchzieht.

Sein Autorrecht an die Vita Antonii könnte etwa noch angegriffen werden von Seiten des wunderbaren Inhalts und der sprachlichen Form. Werden Wunder als Ereignisse definirt die nicht geschehn sind, so werden allerdings aus den spätern Lebensjahren des Antonius zahlreiche plötzliche Heilungen erzählt. Dergleichen kommt fast in jedem hoch aufgeregten Kreise vergangener Jahrhunderte vor, erwachsen in der Volks-Erwartung und Erinnerung. Die als ein Wunder angesehene Heilkraft des berühmten Wüstenheiligen erscheint beschränkt, aber auch bestätigt durch die bescheidene Nachricht [C. 56], dass sein Gebet mit den Kranken oft vom Herrn erhört wurde; „er rühmte sich dessen nicht, noch murrte er, wenn er nicht erhört wurde.“ So im Selbstgespräch mit sich als Grund seines Entweichens in die obere Thebais [C. 49]: „weil sie von mir fordern was meine Kraft übersteigt.“ Dieses gesunde Bewusstsein der Schranke hat sich auch in der Tradition erhalten, da wo erzählt wird, dass ein vom Dämon der Raserei Besessner zu Antonius gebracht wird, spricht er: Ich habe nicht die Gabe solche Dämonen auszutreiben, das versteht nur Paulus der Einfältige.

Einiges Wunderähnliche anderer Art ist als solches kaum festzuhalten. Er ist glücklich über einen Fluss voll Krokodile gekommen. Nun, er mochte sich dessen freuen, in welcher Weise er übergesetzt sei, ob schwimmend, ob im Nachen, ist nicht angegeben. Ein andermal [C. 60] als sie einen angeschwollnen Strom zu durchschwimmen haben, bittet er seinen Genossen an etwas entfernter Stelle überzusetzen, damit sie einander nicht entblösst sähen. Dieser findet ihn nachher am jenseitigen Ufer, und Antonius, da er verschämt, sich selbst zu sehen, wie Gott ihn geschaffen hat, und sorgend gestanden habe, meint er nicht zu wissen, wie er hinübergekommen sei; dass seine Kutte keine Spur von Nässe zeigte, mag dann leicht die Ueberlieferung hinzugethan haben. Einst auf einem Zug durch die Wüste [C. 45], nachdem der auf ein Kameel geladene

Wasserschlauch geleert ist, als seine Genossen verschmachtend sich hinwerfen, entfernt sich der Mann Gottes ein wenig von ihnen zum Gebet: da lässt der Herr einen Quell an dieser Stätte entspringen; Antonius würde Gott auch wie für ein Wunder gedankt haben, wenn er auch nur den gesuchten Quell aufgefunden hätte.

Unser Verfasser weist unbedenklich hin auf den natürlichen Verlauf der Dinge. Sein Antonius reitet nicht auf einem Krokodil über den Nil, und kein Rabe bringt ihm täglich ein Brot. Vielmehr für den ersten Wüstenaufenthalt wird der Vorsicht gedacht, dass ein Vertrauter zu bestimmter Frist Brot bringe; ein andermal, dass Antonius Brotvorrath für ein halbes Jahr erhalten hat, dazu die Bemerkung [C. 13], dass solches Brot, das wohl ein Jahr ausdaure, in Theben bereitet werde, also eine Art Schiffszwieback. Seine letzte Wohnstätte in Oberägypten wurde dadurch bestimmt, dass am Fusse des Berges sich ein reines, kaltes, nicht salziges Wasser fand und einige wilde Palmen, auch erboten sich Einsiedler, die ihn aufsuchten [C. 51], da er schon sehr alt war, dass sie monatlich ihm Oliven, Gemüse und Oel brächten. Aber hätte Athanasius Zeit gehabt, solche Eremiten aus der Genossenschaft des Antonius herbeizurufen, ich zweifle nicht, er hätte einiges Wunderbare mehr von seinem Heiligen zu erzählen gehabt. Gregor der Grosse hat im Leben des heil. Benedict, Gaufridus im Leben des heil. Bernhard, Bonaventura im Leben des heil. Franciscus des Wunderbaren weit mehr erzählt, was von gläubigen Zeitgenossen ihnen erzählt worden war: ihre Erzählungen galten doch keineswegs für blosse Phantasien eines Mönchsideals, obwohl sie natürlich im Einzelnen der historischen Kritik unterliegen. Nirgends ist die zweifelnde Frage aufgeworfen worden, wie wir sie jetzt über den heil. Antonius vernehmen: Hat es einen Benedict von Nursia, einen Bernhard von Clairveaux, einen Franz von Assisi gegeben? oder wenn doch, so seien sie dem Bilde wenig ähnlich gewesen, welches die absichtlich dichtende Doctrin von ihnen gezeichnet habe. Wir sind ihrer als historischer Personen sicher sowohl

durch jene Schriften als durch die wohlverbürgten Spuren ihrer Wirksamkeit.

Freilich wer sich für das Dagewesensein des Antonius auf den Antoniusberg in Oberägypten berufen wollte, obwohl der schon gegen Ende des 4. Jahrhunderts als das letzte Heim des Heiligen ein Ziel der Wallfahrer geworden ist, der könnte mit Perrone, dem letzten berühmten römischen Theologen, verglichen werden, welcher einen Hauptbeweis für das Kommen des Petrus als ersten Bischof nach Rom in der Unleugbarkeit der Peterskirche fand. Aber die ganze Energie der Klostergründung weist auf den geistesmächtigen Eremiten in der ägyptischen Wüste zurück, der kein Kloster gegründet, aber die Klöster gründenden Enthusiasten hinterlassen hat.

In den Lebensläufen dieser sogenannten Altväter, wie Rufinus und Palladius sie geschrieben haben, ist viel legendenartiges, doch erheben sich auch einzelne Gestalten daraus mit einer sichern historischen Wesenheit; so jener Paulus der Einfältige. Obwohl sich in seiner Schilderung auch ein grosser kirchlicher Gedanke darstellt: so würde doch die blosse Phantasie nie daran gedacht haben, die wirkliche dumme Beschränktheit mit der Heiligenglorie zu umgeben. Zum Wahrzeichen des Historischen daran durchbricht der naive Gedanke die beschränkte Einsicht der Erzählung und des heil. Antonius selbst: dieser hat tiefsinnige Gespräche geführt mit weisen Einsiedlern, da wirft Paulus, der andächtig zugehört hat, die Frage hinein: ob denn Christus vor den Propheten, oder die Propheten vor Christus gelebt haben? Antonius schämt sich über die Dummheit seines Schülers und gebietet ihm zu schweigen. Die Frage war doch nicht unberechtigt, weder nach dem Athanasischen Dogma noch nach dem Johanneischen Evangelium [8, 58].

Sprachlich wäre zu untersuchen, da wir zahlreiche allgemein anerkannte Schriften des Athanasius besitzen, ob die Schrift über Antonius den Ausdrucksweisen derselben entspreche? Ich muss gestehn, dass ich zwar den Styl der Alexandrinischen Schule darin erkenne, aber die

Sprachkunde und das feine Ohr nicht besitze, um auch über den Styl des Athanasius ein sichres Urtheil zu fällen, ob eine jedenfalls stylverwandte Schrift demselben mehr zu- oder absage.

So bleibt sicher für die vorliegende Untersuchung, ohne ihr eine besondere Wichtigkeit beizulegen, noch manche Frage übrig. Aber nach den mitgetheilten Gründen kann ich das Schlussurtheil [Weing. S. 20] „es steht somit fest, dass wir in der Vita Antonii nicht ein echtes Werk des Athanasius besitzen," nicht für hinreichend begründet halten. Mein lieber College in Breslau hat mir das zweifelhafte Verdienst zugeschrieben [S. 10] „den Antonius zuerst wieder in die moderne Welt eingeführt zu haben." Er wird es daher in alter Freundschaft auf ihren tiefen Grundlagen entschuldigen, dass ich versucht habe, nicht „das Kunstepos eines Pseudoathanasius," aber ein edles Denkmal jenes Lebens als echten Ursprunges auch in der modernen Welt zu erhalten.

Dr. Carl Hase.

Die Märtyrer der aurelianischen Christenverfolgung.

Kritische Erörterungen

von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Düsseldorf.

Galesinius, der Kardinal Baronius, die Bollandisten, Brower, Tillemont und andere kirchlich gesinnten Forscher bringen mit der Regierungszeit des Kaisers Lucius Domitius Aurelianus (reg. von März/April 270 bis etwa Mitte März 275) eine ungeheure Menge von Martyrien in Verbindung. Eine umfassende systematische Kritik der bezüglichen Nachrichten führt aber zu dem Ergebniss, dass kein einziger dieser zahlreichen Blutzeugen zur Geschichte des Imperators in irgend welchem Zusammenhang steht: Dieselben sind nämlich theils auf die Verfolgungen anderer Kaiser, insbesondere der Imperatoren Marc Aurel, Septimius Severus und Valerian, zurückzuversetzen, theils aber hat man die fraglichen Heiligen als Helden des Mythus oder gar als Produkte bewusster Erfindung zu betrachten. Die Annahme der curialistischen Geschichtschreiber, wonach dem Christenhasse Aurelians viele Hunderte von Gläubigen geopfert wurden, wird im Ganzen und Grossen schon durch den allgemeinen Charakter jener Verfolgung widerlegt, wie er uns im authentischen Quellenmaterial, d. i. bei Eusebius, Lactanz, Hieronymus (in dessen lateinischer Bearbeitung der eusebianischen Chronik), Rufin

von Aquileja und Orosius, aufbewahrt ist. Hiernach hat man gegenüber der späteren gefälschten kirchlichen Tradition an folgenden sieben Kriterien festzuhalten:

I. In den Jahren 270 bis Ende 274, also fast während der gesammten Regierungszeit Aurelians, wurde im weiten römischen Reiche kein einziger Christ wegen seines Glaubens belästigt. Seit Beginn der Alleinherrschaft des Kaisers Gallienus im Jahre 260 erfreute sich nämlich die christliche Kirche der Privilegien einer religio licita und wurde im Genuss dieser Rechte unter den Kaisern Claudius II. und Aurelian (bis zum angedeuteten Zeitpunkte) belassen, von letzterem sogar beschützt. Dieser Zusammenhang der Dinge erhellt aus dem Vergleich von Eus. Hist. eccl. (ed. Dindorf.) VII, 13. 22. 23 mit Eus. h. e. VII, 28. 30, VIII, 1. 4, Lact. mort. persec. (ed. H. Hurter) c. VI. Rufin. hist. eccl. VII, 26, Oros. adv. pagan. VII, 23 und der Chronik des Eusebius-Hieronymus (ad a. Chr. 279, ed. Migne, S. 578).

II. Die aurelianische Verfolgung war eine zeitlich sehr beschränkte; sie dauerte nur wenige Wochen; sie begann erst zu Anfang 275 und erlosch fast unmittelbar nachher in Folge der schon um Mitte März desselben Jahres erfolgten Ermordung des Kaisers (Hieronymus in der Chronik, Lact. c. VI, Oros. VII, 23, verglichen mit Eckhel's [D. N. Part. II, vol. VII, S. 484 bis 487] Ausführungen über die termini imperii Aureliani). Tillemonts und anderer kirchlich gesinnter Forscher Vermuthung, die Verfolgung sei während des nach Aurelians Ermordung eintretenden sechsmonatlichen Interregnums von einzelnen Statthaltern im Namen des todten Kaisers fortgesetzt worden, ist gänzlich unbegründet.

III. Demgemäss haben alle Martyrien, die in einen späteren Monat als Januar — Mitte März versetzt werden, als nicht-aurelianische zu gelten; denn eine solche Datirung bezieht sich entweder spätestens auf das Jahr 274, in dem die Christen sich noch im Genusse der staatlichen Anerkennung befanden, oder aber der betreffende

Monatstag gehört dem Jahre 275 an, fällt also in die Zeit nach dem gewaltsamen Ende des Imperators.

IV. Die aurelianische Christenverfolgung war aber auch räumlich äusserst beschränkt: Die Wirkung der aurelianischen Blutedicte, die allerdings, wie es allen Anschein hat, den Christen nur die Wahl liessen, entweder zum Heidenthum überzutreten oder Martern und gar die Todesstrafe zu erdulden, beschränkte sich nämlich auf Thracien resp. auf das südöstliche Thracien und die zunächst gelegenen Territorien. Nach Lact. c. VI befand sich der Kaiser, als er den Christen die staatliche Duldung kündigte, im südöstlichen Thracien und wurde gleich nachher zu Cönofrurium, einer Station zwischen Heraclea und Byzanz, ermordet, noch ehe seine Edicte in die entfernteren Provinzen gelangt waren („Aurelianus, qui esset natura vaesanus et praeceps, ... iram Dei crudelibus factis lacessivit. Verum illi ne perficere quidem, quae cogitaverat, licuit, sed protinus inter initia sui furoris extinctus est. Nondum ad provincias ulteriores cruenta eius scripta pervenerant, et iam Coenofrurio, qui locus est Thraciae, cruentus ipse humi iacebat, falsa quadam suspicione ab amicis suis interemptus. Talibus et tot exemplis coerceri posteriores tyrannos oportebat“ etc.).

V. Nach der entscheidenden Stelle des Lactanz stehen alle diejenigen Märtyrer resp. Bekenner, deren Glaubenskampf die Tradition in eine von Thracien entfernte Gegend des römischen Reiches versetzt, zur aurelianischen Christenverfolgung in gar keiner Beziehung.

VI. Anderseits lässt sich nach dem Gesagten freilich nicht leugnen, dass zwischen Januar und Mitte März 275 in den letzten Wochen vor der Ermordung des Kaisers in den dem südöstlichen Thracien zunächst belegenen Territorien einzelne wenige Christen das Martyrium erlitten haben.

VII. Ueber diese äusserst spärlichen geschichtlichen Blutzeugen aus der Regierungszeit Aurelians lässt

sich aber beim gänzlichen Mangel an authentischem Quellenmaterial absolut nichts Näheres ermitteln, nicht einmal die Namen.

Die einfache Anwendung dieser aus dem authentischen Quellenmaterial eruirten Grundsätze auf die Nachrichten der späteren Tradition über Massen-Martyrien unter Aurelian könnte vielleicht schon an sich uns berechtigen, diese Version abzulehnen. Mit einem derartigen summarischen Verfahren darf sich aber eine besonnene Kritik nicht begnügen: auch jene spätere Tradition selbst muss der sorgfältigsten Prüfung unterzogen werden. Anderseits hat aber auch die vorliegende Untersuchung die räumlichen Verhältnisse dieser Zeitschrift zu berücksichtigen und darf sich nicht in detaillirte Erörterungen über jedes einzelne der hier zur Sprache kommenden Martyrien verlieren. Beiden entgegengesetzten Gesichtspunkten hoffe ich aber gerecht zu werden, indem ich folgendes Verfahren beobachte: Die angeblich aurelianischen Märtyrer lassen sich am bequemsten in drei örtlich verschiedenen Gruppen besprechen: Es lassen sich italienische, gallische und orientalische Blutzeugen unterscheiden; in diesen drei Gegenden soll also die aurelianische Verfolgung am Heftigsten gewüthet haben. Ich werde nun jedes Mal die betreffende Gruppe von Heiligen zuerst summarisch erörtern und hierauf bloss einzelne besonders interessante Martyrien noch speciell untersuchen. Diese Form der Behandlung bietet einen doppelten Vorzug: Einmal lässt sie die mit der historischen Basis unserer Verfolgung zusammenhängenden allgemeineren Kriterien schärfer und prägnanter hervortreten und gestattet gleichsam eine Individualisirung derselben, und dann lassen sich mit Hülfe jener Methode noch eine ganze Reihe anderer Gesichtspunkte eruiren, die geeignet sind, den apokryphen Charakter so mancher Märtyreracten und zahlreicher Mittheilungen der Martyrologien unwiderleglich nachzuweisen.

A. Die italienischen Märtyrer.

§ 1. Allgemeines über diese angeblichen Blutzeugen.

Baronius, der Herausgeber des amtlichen Martyrologiums der römischen Curie, nimmt an, dass in Italien allein folgende Märtyrer während der aurelianischen Verfolgung ihre religiöse Ueberzeugungstreue mit dem Tode besiegelt haben: Zu Rom Bischof Felix I. (am 30. Mai), Sabbas, gothischer Officier im römischen Heere, und 70 von ihm bekehrte Christen (24. April), Basilides, Tripos, Mandalis und 20 Andere (10. Juni), 165 (sic!) christliche Krieger (10. August), endlich der Lector Synesius (12. December), zu Porto (Portus Romanus, unweit der Mündung des Tiber) 50 Soldaten (8. Juli), ebendaselbst (15. Juli) die Geschwister Eutropius, Zosimus und Bonosa, zu Sora (an der Grenze von Latium und Samnium) die heil. Restituta nebst Genossen (27. Mai), zu Präneste (heute: Palestrina) der erst 15jährige Agapetus (18. August), zu Sutrium in Etrurien der Presbyter Felix (3. Juli), endlich an demselben Tage zu Clusium (heute Chiusi in Etrurien) der Diacon Irenäus und die heil. Mustiola.[1]) Das sind zusammen etwa 350 Märtyrer, gewiss eine stattliche Anzahl, sollte man meinen! Allein für einen Baronius gibt es nie Heilige genug, und so stellt er denn (Ann. eccl. II, S. 505, § V) die an's Komische streifende Behauptung auf, in Italien sei damals gewiss noch mehr christliches Blut geflossen, nur hätte man nicht die Namen aller Opfer aufbewahrt. Lassen wir indess die vergessenen Märtyrer ruhen und begnügen wir uns mit den überzahlreichen italienischen Blutzeugen, die der Kardinal in sein Martyrologium eingetragen hat. Es ist zunächst die Frage: Wie stimmen diese ca. 350 Märtyrer zu der

---

1) Mart. Rom. ed. Baron. (Coloniae 1608) unter den betreffenden Tagen, verglichen mit Baronii (Venetiis 1706) Ann. eccl. II, S. 504 f., §§ I. IV. V. In seinen „Annalen" ergänzt und berichtigt der Kardinal öfter seine im Martyrologium, namentlich in den Anmerkungen, gegebenen kirchengeschichtlichen Notizen.

historischen Basis der aurelianischen Verfolgung? Die Antwort kann nur dahin ausfallen, dass sich für diese Menge innerhalb jener ganz kurzen Leidensperiode der Christenheit kein Raum findet. Wollte man zugeben, dass wirklich so viele Christen damals in Italien allein dem heidnischen Fanatismus zum Opfer gefallen wären, so müsste man zugleich annehmen, dass die aurelianische Verfolgung ganz im Style der decianischen und valerianischen zur Ausführung gelangt sei: Würde aber in diesem Falle Eusebius wohl die Blutedicte des Kaisers als wirkungslos, würde er alsdann seine Regierungszeit als eine Periode des Friedens für die Christen bezeichnet haben? Und ferner, würde Lactanz auch dann gesagt haben, der Kaiser sei bereits ‚inter initia sui furoris‘ ermordet worden, wenn Hunderte von Gläubigen in Italien allein in Folge seiner Edicte den Tod erlitten hätten?

Schon aus diesem allgemeineren Grunde wäre man also berechtigt, die zahlreichen italienischen Märtyrer des Baronius von der aurelianischen Verfolgung zu trennen; man bedenke nur, dass Eusebius (h. e. VII, 28) sogar die sehr unbedeutende vom Kaiser Maximin I. dem Thracier (reg. 235—238) inaugirte Befehdung der Kirche nicht unerwähnt gelassen hat (vergl. meine „Christenverfolgung Maximins I.“ in der „Zeitschr. f. wiss. Theol.“ 1876, H. 4, S. 526—574). Allein trotz der unabweisbaren Consequenzen jenes allgemeinen Kriteriums wäre doch die Möglichkeit nicht ganz ausgeschlossen, wenigstens den einen oder den anderen italienischen Märtyrer mit der Regierungszeit Aurelians in Verbindung zu bringen. Gestützt auf drei weitere Argumente, stelle ich aber geradezu die Behauptung auf, dass damals im Stammland des römischen Reiches kein einziger Christ den Märtyrertod erlitten hat. Denn erstens gehört Italien nicht zu den Thracien zunächst belegenen Provinzen, in die Aurelians Verfolgungsedicte vor dessen Ermordung noch gelangen konnten: Wenn man die ganz kurze Dauer der Verfolgung und die Entfernung des nahe bei Byzanz gelegenen Cönofrurium, wo der Imperator starb, von Italien

bedenkt, so wird man letzteres Land zu den provinciae ulteriores rechnen müssen, wohin nach Lactanz die Blutedicte des Kaisers zur Zeit seiner Ermordung noch nicht gelangt waren. Zweitens, sämmtliche von Baronius aufgezählten Martyrien fallen nicht etwa in den Februar oder März, sondern in spätere Monate. Drittens beweist das beredte Schweigen des eusebianischen Interpreten Rufinus von Aquileja, der um 396 schrieb, dass die Tradition, der zufolge unter Aurelian zahlreiche Christen in Italien den Märtyrertod erlitten haben, noch 120 Jahre nach dem Tode des Kaisers in Italien selbst gänzlich unbekannt war. Obgleich nämlich Rufin in seiner lateinischen Version den Text der eusebianischen Kirchengeschichte mitunter interpolirt und zumal die Notizen über die römischen Christenverfolgungen bisweilen mit den getrübten Traditionen und übertreibenden Zusätzen der späteren Zeit bereichert,[1]) so beschränkt er sich doch im gegebenen Falle einfach darauf, Eusebius VII, 30, wonach Aurelians christenfeindliche Pläne wirkungslos geblieben sind, pure wiederzugeben.[2]) Dass Rufin sich selbst dann keine Interpolation der betreffenden eusebianischen Stelle erlaubt haben würde, wenn ihm bekannt gewesen wäre, dass die Blutedicte Aurelians, die Eusebius als wirkungslos bezeichnet, in Italien Hunderten von Christen das Leben kosteten, lässt sich um so weniger annehmen, als Rufin selbst in Aquileja, also in Italien, lebte. Sicher würde der

---

1) So übertreibt z. B. Rufin (IX, 10) gewaltig die Tragweite der licinianischen Verfolgung (vgl. meine „Licinianische Christenverfolgung" [Jena 1875], S. 50. Anm. 3; S. 59, Anm. 1; S. 60, Anm. 1; S. 62. 63, Anm. 3).

2) Cf. Eus. h. e. Rufino interprete VII, 26: „Et tunc quidem talis ergo nos existebat Aurelianus. Processu vero temporis immutare propositum bonum coepit et malis consiliis depravatus persecutionem erga dei ecclesias meditari eo usque, ut dicatur, quod dictatis iam litteris et scriptis, cum superesset sola subscriptio, divina dextera interveniens subscriptionem nefandae dexterae deturbaverit. Morte etenim subita condemnatur, qui de piorum morte censebat: ut ostenderet deus, quia non cum voluerit tyrannus, cruciamur, sed cum probaverit ipse, corripimur".

eusebianische Interpret, der sogar die bezüglichen Berichte über die licinianische Christenverfolgung, die doch nur dem fernen Orient galt und einen im Wesentlichen unblutigen Charakter trug (vgl. meine „Licinian. Christenverf.", S. 29—75), mit übertreibenden Zusätzen versah, wenigstens eine kurze Bemerkung der eusebianischen Notiz beigefügt haben, wenn er von so zahlreichen aurelianischen Märtyrern in Italien irgend welche Kenntniss gehabt hätte.

Nach obigen Ausführungen ist es also klar, dass Baronius und andere curialistische Kirchenhistoriker ohne ausreichenden Grund so zahlreiche italienische Märtyrer in die Regierungszeit Aurelians versetzen. Mehr als die Hälfte jener angeblichen Blutzeugen sind übrigens nur fingirte Heiligen, die erst viele Jahrhunderte nach dem Besieger Palmyras in der kirchlichen Tradition zuerst auftauchen (vgl. besonders § 3 und 4 dieses Abschnitts). Es ist also nicht nöthig, auf alle einzelnen italienischen Märtyrer resp. Märtyrer-Gruppen näher einzugehen. Nur der römische Bischof Felix I., Sabbas und seine Genossen, die 165 Krieger und Mustiola nebst Irenäus sollen den Gegenstand weiterer kritischer Erörterungen bilden, weil die betreffenden Acten an und für sich von allgemeinerem Interesse sind, und sich mit Evidenz zeigen lässt, dass die meisten dieser Heiligen ihr Dasein nur einer historischen Fiction verdanken.

Zum Schlusse dieser allgemeinen Bemerkungen noch Eins. Die bezüglichen Acten lassen bisweilen den Kaiser persönlich sich mit dem peinlichen Verhöre der wegen ihres Glaubens festgenommenen Christen befassen.[1]) Diese

---

1) So heisst es z. B. im Martyrologium Adonis (Surius [vitae probatae Sanctorum] tom. III, s. 18. August. S. 186) über das Martyrium des heil. Agapitus von Präneste: .... „Cum esset (scil. Agapitus) annorum quindecim — iussu imperatoris tentus et primo nervis crudis diu caesus est" etc. In den (kürzeren) Acten des Agapitus (Acta Sanct. Boll. [T. XXXIV] Augusti T. III, s. 18. Aug., S. 539, § 8) fällt doch der Kaiser wenigstens persönlich das Todesurtheil, wenn er auch dem Processe des Heiligen nicht beiwohnt. Ein weiteres Beispiel folgt im § 4 dieses Abschnitts.

Angaben beruhen aber auf einer ungeschichtlichen Voraussetzung; Aurelian weilte ja während seiner ganz kurzen Befehdung der Kirche in Thracien (vgl. oben S. 451). Allerdings nahm der Kaiser mehrfach seinen Aufenthalt in Rom, aber nur in Zeiten, wo er die Kirche noch begünstigte, nämlich gleich nach seinem Regierungsantritt (Frühjahr 270), im Frühling 271 und von Ende 273 bis Sommer 274, (Vopiscus, Aurelianus [ed. Herm. Peter Scriptores hist. aug. vol. II] c. 19—22. 32—35, verglichen mit Zosim. [edit. Bonn.] I, 48—50. 61. 62). Hiernach konnte also Aurelian in den letzten Wochen vor seinem Tode nicht persönlich in Rom und Italien die gerichtliche Untersuchung gegen die Anhänger Jesu leiten.

§ 2. Der römische Bischof Felix I. ist weder Märtyrer noch Bekenner gewesen.

Zur Orientirung des Lesers lege ich zunächst den literarischen Stand der vorliegenden Controverse dar: Galesinius (Mart. Rom. [Venetiis 1578], s. 30. Maii, S. 77 b, Annot. S. 112 a), Baronius (M. R. s. 30. Maii, S. 343; Ann. eccl. II, S. 504, § I), die Jesuiten Brower (Ann. Trevir. I, S. 189) und Henschen (Acta Sanct. Boll. s. 30. Maii, S. 588 f.) und der Benedictiner Ruinart (Acta martyr. [Veronae 1731], S. 216, n. V) nehmen an, dass Felix I. unter Aurelian den Märtyrertod erlitten hat. Auch der Jesuit Sollier (ed. Martyrolog. Usuardi in den Actis Sanct. Boll. T. XXXVI, s. 30. Maii, S. 304) lässt ihn als Blutzeugen unter Claudius II. gelten. Dagegen stellen Pagi (Critica in Baronii Ann. eccl. I [Antwerpener Ausgabe], S. 490, § XVII), S. Basnage (Ann. politico-eccles. II, S. 422, § VIII; S. 430, § IV) und R. A. Lipsius (Chronologie der römischen Bischöfe, S. 123. 233. 238. 239) ausdrücklich den Märtyrertod des Bischofs Felix in Abrede. Eine ganz eigenthümliche Stellung nimmt Tillemont (Mémoires etc. [Brüsseler Ausgabe] t. IV, partie 2, S. 714. 737. 944. 945) zu unserer Streitfrage ein: Er ist geneigt, in dem römischen Oberhirten einen Blutzeugen aus der Zeit Aurelians zu erblicken, möchte ihn aber doch lieber

als blossen Bekenner gelten lassen. — Für den Zweck meiner Argumentation ist es äusserst wichtig, die zeitliche Ausdehnung des Episkopates unseres Felix, den terminus a quo und ad quem desselben, genau festzustellen. Diese chronologische Frage erhält ihre Lösung durch den von Jesuiten Bucher zuerst edirten liberianischen Papstkatalog vom Jahre 354 (ed. Ludov. Dindorf. in: chron. pasch. vol. II, S. 198 ff.); hier finden sich über die Regierungszeit Felix' I. und seines Vorgängers Dionysius folgende Angaben: ‚Dionysius annis 8, mensibus 2, diebus 4. Fuit temporibus Gallieni ex die XI. Kal. Aug. Aemiliano et Basso coss. usque in diem VII. Kal. Januar. coss. Claudio et Paterno. Felix annis V, mensibus XI, diebus XXI. Fuit temporibus Claudii et Aureliani a consulatu Claudii et Paterni usque in consulatum Aureliani II. et Capitolini'. Hieraus — es ist übrigens statt annis V annis IV zu lesen — geht hervor, dass Felix vom 28. December 269 bis 22. oder 30. December 274 die römische Kirche verwaltet hat.[1]) Es ist also ein Irrthum, wenn Baronius und Andere den Bischof schon am 30. Mai sterben lassen.[2]) Und ferner, da Felix nach dem liberianischen Katalog bis Ende 274 gelebt hat, so ist es ein historisches Nonsens, wenn Sollier auf Grund der Angabe des dem neunten (!) Jahrhundert angehörenden Martyrologisten Usuardus das Martyrium des römischen Oberhirten mit der Regierungszeit des Kaisers Claudius II. verbindet. Wenn also Felix I. ein Märtyrer gewesen ist, so kann er nur unter Aurelian gelitten haben. Indem ich nunmehr den Beweis antrete, dass der römische Bischof sich nicht die Glorie eines Blutzeugen errungen hat, muss ich die Bemerkung vorausschicken, dass nicht bloss die Vertheidiger, sondern auch die Gegner jenes vorgeblichen Martyriums bisweilen mit unrichtigen Argumenten operirt haben. Wenn z. B.

---

1) Ich folge der correcten Interpretation Basnage's (II, S. 422, § VIII)

2) Sehr mit Recht nimmt Lipsius (S. 231) an, dass, wenn in dem sogenannten felicianischen Papstkatalog der Todestag Felix' I. mit III. kal. Jun. bezeichnet wird, einfach ein Schreibfehler vorliegt, und demgemäss III. kal. Jan. zu lesen ist. Vgl. auch die folgende Note.

Basnage das Schweigen des zuerst von Rosweydus (hinter der Antwerpener Ausgabe des Baronianischen Mart. Rom. von 1613) edirten „Martyrologium Romanum parvum seu vetus" als Beleg gegen das Martyrium geltend macht, so beweist das eben gar nichts. Allerdings übergeht jenes frühestens um 750 verfasste Martyrologium (vgl. Lipsius S. 3 f.) den römischen Bischof, allein nicht bloss in dem viel früher, schon um 530 entstandenen sogenannten felicianischen Papstkatalog[1]), sondern sogar schon von der ökumenischen Synode von Ephesus (431) wird Felix als Blutzeuge erwähnt. Dort gelangte nämlich ein dogmatisches Schreiben zur Verlesung, welches dieser Felix einst an seinen Collegen Maximus oder Maximinus von Alexandrien gerichtet hatte. Der Verfasser dieses Schreibens wird nun sowohl von dem betreffenden Vorleser (Petrus, Presbyter von Alexandrien) als auch vom Patriarchen Cyrillus selbst in seinem Apologeticus pro XII capitibus (Anathematismus VI) ausdrücklich römischer Bischof und Märtyrer genannt (vgl. Ruinart, Acta mart. S. 216, n. 5, und Acta Sanct. Boll. s. 30. Maii, S. 589). Dieselbe Thatsache wird auch durch einen abendländischen Gewährsmann, durch Vincentius Lirinensis, im vorletzten Kapitel seines im Jahre 434 verfassten Commonitorium II bezeugt, wo es heisst (Magna bibl. vet. patr. T. V, pars II, S. 249): „exemplum adhibuimus sancti concilii, quod ante triennium fere in Asia apud Ephesum celebratum est, viris clarissimis Basso Antiochoque consulibus..... lectae sunt quoque ibi quaedam ad quosdam epistolae, s. Felicis martyris et sancti Julii urbis Romae episcoporum." Die älteste Spur der auf Felix bezüglichen Tradition reicht

1) Den felicianischen Papstkatalog benutze ich nach der sorgfältigen Ausgabe von Lipsius (a. a. O. S. 269 ff.). Lipsius hat diesen Katalog nach dem Codex Bernensis, n. 225, und zwar nach einer von Emil Kurz besorgten Copie, edirt. Dieses Pontificale ist, wenigstens in seiner ursprünglichen Form, ziemlich spät, etwa um 530, entstanden (vgl. Lipsius S. 80). Ueber Felix I. findet sich dort (S. 276. 277) folgende Stelle: Filex ..... marthyrio coronatur. ..... sepultus est in cimitirio suo .... III. Kl. iunias (corrige: Jan.) et cessavit episcopatus dies V.

also bis 431 hinauf. Dass ihm aber kein Platz im Märtyrerkatalog gebührt, erhellt aus einer ganzen Reihe unwiderleglicher Argumente: Einen an und für sich schon entscheidenden Grund, der freilich bei allen italienischen Märtyrern der aurelianischen Verfolgung zutrifft, hat schon Basnage geltend gemacht. Da nämlich Felix noch im December 274 starb, konnte er kein Opfer der Verfolgung sein, die erst im folgenden Jahre begann. Ebenso erblickt der scharfsinnige Kritiker in dem Schweigen des liberianischen Katalogs von 354 mit Recht einen weiteren Beweis gegen das Martyrium. In der That findet sich dort der Name des römischen Oberhirten unter der depositio episcoporum und nicht in der depositio martyrum. Gegen das Martyrium Felix' I. sprechen aber noch weitere Gründe. In dieser Hinsicht bemerkt Lipsius (S. 123) durchaus zutreffend: „Auch die angeblichen Martyrien des Lucius, Stephanus, Felix finden weder durch den liberianischen Katalog noch durch gleichzeitige Nachrichten Bestätigung.“ Es sei mir gestattet, das, was Lipsius nur angedeutet hat, hier weiter auszuführen. Ein unabweisbares Argument gegen das fragliche Martyrium ist vor Allem das geradezu beredte Schweigen des Eusebius, der fast als jüngerer Zeitgenosse gelten darf. Derselbe gedenkt nämlich an zwei Stellen des römischen Bischofs, ohne indess auch nur im Geringsten anzudeuten, dass er das Martyrium erlitten hätte (vgl. Eus. h. e. VII, 30 am Schluss: *ἀλλὰ γὰρ μικρῷ τούτου πρότερον τὸν ἐπὶ Ῥώμης ἐπίσκοπον Διονύσιον ..... διαδέχεται Φῆλιξ;* und VII, 32: *Καθ' οὓς Φήλικα τῆρ Ῥωμαίων προστάντα ἐκκλησίας ἔτεσι πέντε Εὐτυχιανὸς διαδέχεται*). Fast noch mehr Gewicht lege ich endlich auf das Schweigen Rufins von Aquileja, der die beiden auf Felix bezüglichen eusebianischen Stellen pure wiedergibt, ohne sich zu Gunsten des fraglichen Märtyrers die geringste Interpolation zu gestatten. 120 Jahre nach Aurelian war also einem auf italienischem Boden lebenden kirchlich gesinnten Schriftsteller von einer auf das Martyrium Felix' I. bezüglichen Tradition noch gar nichts bekannt. Da nun dieser

Mythus zum ersten Mal im Jahre 431 auftaucht, so muss er sich zwischen 396 und 431 ausgebildet haben.

Was schliesslich die vermittelnde Annahme Tillemonts anbelangt, so darf man freilich mit Basnage (II, S. 422, § VIII) so viel einräumen, dass in der Stelle bei Cyrill und Vincenz von Lerins das Wort Martyr, entsprechend dem Sprachgebrauche des 4. und 5. Jahrhunderts, auch die Bedeutung „Bekenner“ (ὁμολογητής, confessor) haben kann. Da aber Felix im December 274 starb, also zu einer Zeit, wo im gesammten römischen Reiche das Christenthum als religio licita anerkannt war, so ist es klar, dass die Annahme einer confessio des römischen Oberhirten unzulässig ist, um so unhaltbarer, als der Kaiser in seiner antiochenischen Declaration noch speciell die bischöfliche Würde gerade unseres Felix anerkannt hatte.

§ 3. Die 165 Märtyrer zu Rom (10. August) gehören nur dem Bereiche der Fabel an.

Baronius (M. R. s. 10. Aug., S. 505; S. 507, Note c) und nach ihm der Jesuit Du Pin (Acta Sanct. Boll. Augusti T. II [T. XXXIII], s. 10. Aug., S. 534 f.) lassen unter Aurelian zu Rom 165 christliche Krieger auf einmal den Märtyrertod erleiden. Derselben Meinung huldigt auch Galesinius (S. 111a im Text; S. 147a, Noten), nur dass er die gewaltige Zahl der fraglichen Schlachtopfer des heidnischen Fanatismus um ein Geringes, bis auf 160, ermässigt. Setzen wir vorläufig voraus, dass es sich hier um geschichtliche Persönlichkeiten handelt, und sehen wir uns ein wenig das Quellenmaterial an, so muss man in der That staunen über die crasse logische oder vielmehr unlogische Inconsequenz, mit der Baronius und seine Geistesverwandten jenes Massen-Martyrium ohne Weiteres mit der Regierungszeit Aurelians in Zusammenhang bringen: Die 165 Heiligen werden nur in verschiedenen occidentalischen Martyrologien erwähnt, und zwar zuerst vom sogenannten Hieronymus unter dem 6. August. Unter dem 10. August gedenkt ihrer zuerst das Romanum vetus seu parvum. Diesem schreibt dann Ado von Vienne die

betreffende Notiz nach (,Eodem die, Romae militum CLXV'. Dem Martyrologium Adonis entlehnen dann wieder, unabhängig von einander, diese Stelle Usuardus und Notker.[1] Keiner der soeben aufgeführten Martyrologisten nennt den Namen des Kaisers, unter dem sich das tragische Ereigniss zugetragen haben soll. Es wäre nun dem gesunden Menschenverstande entsprechend, aus dieser Sachlage zu schliessen, dass die Zeit jenes Massen-Mordes gänzlich unbekannt ist. Baronius und Galesinius versetzen aber ohne den geringsten Grund die 165 resp. 160 Blutzeugen in die Regierungszeit Aurelians. Sie wissen also über die fraglichen Heiligen mehr als das Quellenmaterial. Wo möglich noch weit unlogischer ist die Art und Weise, wie Du Pin seine Chronologie motivirt: Von richtigen Prämissen ausgehend, gelangt er gleichwohl in Folge seiner blinden Vertrauensseligkeit gegenüber dem Kardinal zu einem grundfalschen Resultat. Er ist sich vollkommen bewusst, dass die oben erwähnten occidentalischen Martyrologen mit keiner Sylbe des Kaisers gedenken, unter dem das Massen-Martyrium stattgefunden haben soll. Ebenso stellt Du Pin den richtigen Satz auf, aus dem Umstande, dass jene Martyrologen die 165 Märtyrer unmittelbar nach dem heil. Laurentius erwähnen, dürfe man nicht folgern, die zahlreichen Blutzeugen hätten wie dieser unter Valerian gelitten. Statt nun aber weiter zu schliessen: Wir wissen also nicht, unter welchem Kaiser

---

1) Vgl. Du Pin (a. a. O. S. 534, n. 1). Cf. Mart. Usuardi z. 10. Aug. (ed. Soll. soc. Jesu in den Actis Sanct. Boll. t. XXXVI, S. 459). Allerdings spricht Notker nur von 145 Märtyrern (Eodem die Romae militum CXLV). Da aber dieser Martyrologist sonst gewissenhaft seinem Führer Ado folgt, so darf man mit Du Pin (a. a. O.) und Sollier (a. a. O., observatio ad 10. Aug.) annehmen, dass bloss ein Versehen eines Abschreibers vorliegt, der das X irrthümlich vor L statt nach L gesetzt hat. — Ohne Grund führt Baronius (a. a. O.) als „Quelle" für das Martyrium der 165 Krieger auch Beda an, da doch dieser Martyrologe weder unter dem 6. noch unter dem 10. August überhaupt einer grösseren Gruppe römischer Märtyrer gedenkt (vgl. Mart. Bedae edd. Henschenius et Papebrochius in den Actis Sanct. Boll. T. VII [Martii T. II], S. XXVI).

das fragliche Blutbad in Rom stattgefunden hat, bringt er plötzlich seine wissenschaftliche Ueberzeugung der zweifelhaften Autorität des Baronius zum Opfer und vindicirt mit diesem ohne den geringsten Schein von Berechtigung jene 165 Märtyrer der aurelianischen Verfolgung („Nos itaque [?!] cum Martyrologio Romano ac Baronio nostrorum Militum certamen innectimus imperio Aureliani“). So ganz sicher und behaglich scheint sich übrigens unser Jesuit bei seiner gänzlich aus der Luft gegriffenen These doch nicht zu fühlen; denn er fügt den soeben mitgetheilten Worten folgende mehr als naive Bemerkung bei: „de qua tamen temporis nota certiores redderemur, si ab antiquis Martyrologis aliquid ejusdem indicium fuisset expressum“. Uebrigens hat sogar der Jesuit Sollier gegen die bezügliche Chronologie des Kardinals einen leisen Zweifel zu äussern gewagt (a. a. O. S. 459): „Certe ad Aureliani persecutionem eorum certamen revocat Baronius in Romano hodierno: Recte, an secus, hic inquirere supersedeo“.

Es ist noch die Frage: Dürfen die 165 Märtyrer von Rom überhaupt als geschichtliche Persönlichkeiten gelten? Auch diese Frage muss entschieden verneint werden. Denn soll ich ein an und für sich höchst unwahrscheinliches Ereigniss, wie es doch ein so colossaler Massenmord unstreitig ist, nicht für apokryph ansehen, so muss es durch kirchliche Quellen ersten Ranges, durch einen Eusebius oder Lactanz oder doch durch einen der gefeierten Homileten des 4. Jahrhunderts, etwa durch einen Ambrosius oder Augustinus, beglaubigt sein. Das ist aber keineswegs der Fall; vielmehr ist der älteste Zeuge für die fragliche blutige Begebenheit das erst etwa dem Anfange des siebenten Jahrhunderts angehörende sogenannte Martyrologium Hieronymi.[1]) Baronius selbst scheint später die Meinung gefasst zu haben, die Ziffer 165 sei zu hoch

1) Lipsius (S. 3) nimmt aus guten Gründen an, dass „der Grundtext des sog. martyrologium Hieronymianum Anfang des 7. Jahrh. entstanden ist“.

gegriffen; wenigstens reducirt er in seinen Annalen (II, S. 505, § IV) die Zahl der römischen Märtyrer auf 65. Dieses harmonistische Verfahren, wofür er übrigens gar keinen Grund angibt, dürfte auf purer Willkür beruhen. Freilich hat schon Galesinius (S. 147a, Noten) behauptet, Beda spreche von 65 römischen Märtyrern. Aber, wie schon eben (S. 462, Anm. 1) betont wurde, dieser Martyrologist kennt weder unter dem 6. noch unter dem 10. August eine grössere Gruppe römischer Soldaten-Märtyrer. Nur ein Codex Msc. des sog. Hieronymus liest: LXV militum; alle übrigen Handschriften dieses Martyrologiums, so z. B. der Cod. Msc. reginae Christinae, der Richenoviensis, geben: CLXV oder etwas Aehnliches (vgl. Sollier in den Actis Sanct. Boll. Augusti t. II, s. 6. August, S. 143). Wir wissen es also nicht genau, es ist aber immerhin sehr wahrscheinlich, dass das C zum Originaltext gehört hat. Der Forscher hat also nur die Wahl, sämmtliche 165 Blutzeugen entweder anzunehmen oder zu — verwerfen. Diese fatale Alternative mochte dem kirchlich befangenen Tillemont doppelt bitter vorkommen; wenigstens hat er es an der Stelle, wo er die italienischen Märtyrer der aurelianischen Verfolgung bespricht, vorgezogen, statt ehrlich Farbe zu bekennen, mit hartnäckigem Stillschweigen über etwaige Klippen seiner correct kirchlichen Haltung hinwegzugleiten (vgl. Mém. t. IV², S. 735—739).

§ 4. Auch der heil. Sabas oder Sabbas und seine 70 Gefährten (24. April) sind ungeschichtliche Märtyrer.

Baronius (M. R. s. 24. April., S. 261—262, annot. a) und der Jesuit Papebroch (Acta Sanct. Boll. t. XII [Aprilis t. III], s. 24. April., S. 261, 263) nehmen an, unter Aurelian oder vielmehr auf seinen Befehl hätte auch noch Sabas, ein gothischer Officier im römischen Heer, das Martyrium erlitten. Gegen diese Behauptung sprechen aber ausser den oben (S. 453 ff.) geltend gemachten allgemeineren Gründen noch mehrere speciellere Argumente. Erstens findet sich die Angabe, wonach jene Blutzeugen

unter Aurelian hingerichtet wurden, ausschliesslich in den Menologien, wie denn die historische Existenz der fraglichen Heiligen nur durch das Menologium Basilii und das Menologium Sirleti bezeugt ist[1]), oder genauer, das erstere Menologium erwähnt das Martyrium des Sabas und seiner 70 Gefährten (Menol. Basil. l. c.: viros LXX ad fidem Christi convertit, qui omnes illico capite plexi sunt), während das Menologium Sirleti nur den glorreichen Glaubenskampf des gothischen Heiligen kennt (Menol. Sirl. l. c.:..... LXX viros..... convertit, postea.... martyris coronam accepit). Beide Kalendarien müssen aber als äusserst trübe unzuverlässige Quellen gelten. Sie sind nicht nur in verdächtig später Zeit verfasst — das Menologium Basilii ist nicht vor 984 redigirt worden, und die Entstehungszeit des letzteren fällt gar erst in's 11. Jahrhundert —, sondern repräsentiren auch einen ungeheuern Reichthum an ungeschichtlichen Angaben und Voraussetzungen, an unglaublichen Fabeln, grässlichen Henkerscenen und abgeschmackten Mirakeln (vgl. meine „Licinianische Christenverfolgung", S. 81—91 und Baillet Histor. und krit. Abhandl. von der Geschichte der Märtyrer u. s. w. Aus dem Französischen [Leipzig und Rostock 1753], S. 37—39). Zweitens enthalten beide Menologien die auf einer grundfalschen Voraussetzung basirende Angabe, Aurelian persönlich hätte sich mit dem Verhör und der Verurtheilung der Heiligen befasst (Menol. Basil. l. c.: Deductus autem est comprehensus et ad imperatorem deductus, coram quo etc. Menol. Sirl. l. c.: ....ductus ad imperatorem etc.). Nach dem Gesagten lässt es also Galesinius (S. 57b, S. 94a, Noten) nicht mit Unrecht dahingestellt sein, unter welchem Kaiser das fragliche Martyrium stattgefunden haben mag; wenigstens bringt er es nicht mit der Regierungszeit Aurelians in Verbindung. Er irrt aber (S. 57b, Text) insofern, als er

1) Menolog. Basil. s. 25. April (bei Papebroch a. a. O. S. 261 f.). Menol. Sirl. s. 24. Apr. (ed. Henr. Canisius — Jac. Basnagius, Thesaur. monum. eccl. t. III. S. 425).

das tragische Ereigniss im Widerspruch mit den Menologien, die es übereinstimmend nach Rom versetzen, in Griechenland stattfinden lässt. Nicht minder willkürlich ist es aber, wenn Papebroch (a. a. O. S. 261) annimmt die 70 Genossen des Sabas hätten wie dieser dem Soldatenstande angehört: Beide Menologien sprechen ganz allgemein von septuaginta viri.

Wie schon erwähnt, ist die historische Existenz der fraglichen Blutzeugen überhaupt nur durch die Menologien, also durch sehr trübe Quellen, bezeugt, und selbst der Jesuit Papebroch muss dies einräumen („Antiquissima autem S. Sabae et aliorum LXX memoria habetur in Menologio Basilii Porphyrogeniti Imperatoris saeculo Christi decimo conscripto“). Dazu kommt noch, dass die betreffenden Berichte speciell ihrem Inhalte nach mit dem allgemeinen traurigen Charakter jener „Quellen“ durchaus im Einklang stehen. Dass der gesammte historische Hintergrund gänzlich unhaltbar ist, haben wir schon gesehen. In dieser Hinsicht will ich hier noch ergänzend hinzufügen, dass Sabas, zumal nach dem Menologium Basilii, vor seiner Verhaftung gewohnt war, die eingekerkerten Christen zu besuchen und ihnen Gefälligkeiten zu erweisen (M. B. l. c.: .... Sanctos carceri inclusos invisere eisque famulari solitus). Dies setzt aber eine weit längere Dauer der aurelianischen Verfolgung voraus, als es nach den Berichten eines Lactanz und Hieronymus zulässig ist. Zweitens verräth aber die Notiz des Menologium Basilii, — und an dieses als die relativ ältere Quelle hat man sich vorzugsweise zu halten —, auch durch Erwähnung abgeschmackter Wunder ganz ihren trüben Ursprung: Sabas ist ein gewaltiger Geisterbeschwörer (....„malos daemones ex obsessis hominum corporibus ejiciebat“); aus den Qualen der Folter geht er unverletzt hervor („Ex quo tormento cum non absque miraculo sospes atque incolumis evasisset“); endlich erscheint ihm Christus selber im Kerker und begnadet ihn mit erneuter Kraft („ubi [scil. in carcere] cum Christus Dominus ei apparuisset, plurimum robur clementer ei indulsit“). Schon

die bisher vorgebrachten Argumente berechtigen uns, in dem heil. Sabas und seinen zahlreichen Gefährten eben nur fingirte Heilige aus später Zeit zu erblicken. Es kommt aber noch ein bedeutsamer Grund hinzu: Sehr verdächtig ist es, dass die occidentalischen Martyrologen des 8. und 9. Jahrhunderts, Beda, Ado, Usuardus u. A., über ein so erlauchtes, noch dazu dem Abendlande angehörendes Massen-Martyrium gänzlich schweigen, während anderseits die ersten späten Berichte über die römischen Blutzeugen uns aus dem fernen Orient zugehen. Diese gewaltige, durch nichts zu beseitigende Schwierigkeit ist auch dem Jesuiten Papebroch (a. a. O. S. 262, n. 5) keineswegs entgangen[1]; es fehlt ihm aber der erforderliche moralische Muth, um aus seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung rückhaltlos auch die unabweisbaren Consequenzen zu ziehen, und so hält er trotz aller entgegenstehenden Bedenken am Massen-Martyrium des 24. April fest. Die unbefangene Kritik hat aber aus obigen Gründen dem heil. Sabas und seinen 70 Genossen die historische Existenz abzusprechen. Wie hat man sich aber die Entstehnng einer so grundfalschen Tradition zu erklären? Was die zahlreichen Gefährten des Sabas betrifft, so darf man sie kühn als eine Erfindung betrachten, als eine pia fraus, wie eine solche im Zeitalter des Altmeisters der christlichen Mythologie, Simeon Metaphrastes, nicht ungewöhnlich war[2]. Was aber Sabas selbst anbelangt, so könnte er vielleicht, wie Tillemont (Mém. t. IV², S. 737) anzudeuten scheint (vgl. auch Ruinart, acta martyrum [Ratisbonae 1859] S. 618, Note 1 zu S. 617), sein Dasein einer Verwechslung mit dem be-

---

1) „Adhuc obscurius est, qui factum sit, ut Romae passus et omnibus, quibus Romana ecclesia antiquitus usa est, martyrologiis ignotus innotesceré nobis debuerit potueritque per Graecos" etc.

2) Wegen der Märchenfabrik des Metaphrastes verweise ich auf meine „Licin. Christenverf." (S. 76—81) und auf Baillet (a. a. O. S. 39—42), welcher letztere in Uebereinstimmung mit katholischen und protestantischen Kritikern und selbst mit dem Kardinal und Jesuiten Bellarmin (De script. eccles., ann. 850) über den Byzantiner des 10. Jahrhunderts als historische Quelle das Vernichtungsurtheil spricht.

kannten gleichnamigen Gothen verdanken, der ein Jahrhundert später um 372 in Kappadocien auf Befehl des heidnischen Gothenkönigs Athanerich den Tod erlitt (vgl: ‚Epistola ecclesiae Gotthicae de martyrio s. Sabae‘ bei Ruinart, a. a. O. S. 617—620 und M. R. [ed. Baronius], s. 12. April., S. 235. 237, Note b). Für diese Vermuthung spricht erstens die gemeinsame gothische Abstammung beider Märtyrer, zweitens die Identität der Namen, drittens endlich der Umstand, dass die Tradition beide das Opfer des Fanatismus eines heidnischen Fürsten werden lässt. Da der römische Sabas nach dem Menologium Sirleti ebenso wie der cappadocische Sabas den Ertränkungstod starb, so könnte man vielleicht auch die Uebereinstimmung in der Hinrichtungsart beider Heiligen zu Gunsten meiner Hypothese anführen. Allein dies dürfte unzulässig sein, da dem älteren Menologium Basilii zufolge der römische Sabas enthauptet wurde.

§. 5. Zur Kritik der acta s. Mustiolae: Diese Heilige ist eine Heldin der Sage.

Galesinius (M. R., S. 93b, Text, S. 128a, Noten), Baronius (M. R. s. 3. Julii, S. 421. 422, Note d), Sollier (Acta Sanct. Boll. T. XXV, s. 3. Julii, S. 638, n. 2) und Tillemont (Mém. t. IV², S. 716—719. 933 f.) rechnen unter die Opfer der aurelianischen Christenverfolgung auch einen Presbyter Felix, einen Diacon Irenäus und eine vornehme Matrone Mustiola; diese Blutzeugen sollen zu Chiusi in Toskana den Tod erlitten haben. Dass die erwähnten drei Heiligen mit der Regierungszeit Aurelians absolut nichts zu schaffen haben, erhellt schon aus den oben (S. 450ff.) gegebenen allgemeineren Ausführungen. Insbesondere wird jene Chronologie durch den betreffenden Todestag (3. Juli) vollständig ausgeschlossen: Die Heiligen von Chiusi konnten weder zwischen 270 und 274, noch, wie Sollier (S. 638) und Tillemont (a. a. O. S. 717) annehmen, am 3. Juli 275 zum Martyrium gelangen. Noch mehr: Man darf in der heil. Mustiola — ihre beiden Gefährten interessiren uns nicht weiter — geradezu eine Heldin des Mythus

erblicken. Diese Ueberzeugung habe ich auf Grund einer erneuten methodischen Prüfung der bezüglichen Acten gewonnen. Die letzteren sind von Surius (T. III, s. 3. Julii, S. 75) und Sollier (a. a. O. S. 640. 641) edirt worden. Den correcteren Text bietet die bollandistische Ausgabe; denn sie beruht, wie Sollier (S. 639, n. 5) mittheilt, auf einer sorgfältigen Collationirung des Surius'schen Textes mit zwei Handschriften, nämlich mit dem Cod. Msc. s. Salvatoris Ultraiecti und dem Cod. Msc. Trevirensis coenobii s. Maximini. Es ist die Frage: Darf die vita s. Mustiolae als authentisches Document gelten? Als Originalquelle ersten Ranges wollen sie selbst Sollier und Tillemont nicht gelten lassen: Beide, und zumal der letztere, geben zu, dass sie erst geraume Zeit nach dem Tode Aurelians redigirt sei und einige Fehler enthalte. Dagegen nehmen beide Forscher an, dass sich der Inhalt jener Acten auf authentisches Material zurückführen lasse (vgl. Sollier a. a. O., S. 638, n. 1, Mart. Us. s. 23. Jun., S. 356 und Tillemont a. a. O., S. 716. 933). Die relativ späte Abfassungszeit der Vita schliessen Sollier (Acta Sanct. Boll. l. c., S. 638) und Tillemont (S. 933) mit Recht aus den Schlussworten (Acta s. Must., n. 6 bei Sollier S. 641): „ubi florent orationes eius usque in hodiernum diem." Beide hätten übrigens auch auf die an derselben Stelle erwähnten Wunder am Grabe der Heiligen verweisen können („et .... miracula per Christum Dominum nostrum").[1]) Ferner nimmt Tillemont Anstoss an dem Titel „vicarius," den der kaiserliche Präfect Turcius in unserer Vita (n. 1) erhält, indem er ganz richtig hervorhebt, dass nach Lact. m. p. c. 7 dieser Titel vor Diocletian nicht vorkommt. Aber Tillemont und Sollier haben die Kritik der fraglichen Acten noch nicht erschöpft: Zwei entscheidende Momente, die Erwähnung des Turcius

1) Tillemont (S. 933) macht gegen die unbedingte Authentie der Acten auch folgende Worte derselben (n. 1) geltend: quae post ethnicismum illustris fuit. Allein Sollier (Acta Sanct. l. c. S. 641, Annot. b) bemerkt, dass sich diese Stelle zwar bei Surius und im Cod. Msc. s. Maximini findet, dagegen im Cod. Ultraiectinus fehlt.

und die angebliche Verwandtschaft Mustiolas mit dem Kaiser Claudius II., sind noch weit schärfer als bisher zu betonen. Was den ersten Punkt anbelangt, so hat bereits Lipsius (S. 179 und zumal Anm. 3 daselbst) überzeugend nachgewiesen, dass diejenigen Märtyreracten, in denen ein Präfect Turcius als grimmer Christenfeind erscheint, frühestens der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts angehören.[1]) Dasselbe gilt von der vita Mustiolae; nur fällt deren Entstehungszeit wohl noch etwas später, etwa in die ersten Decennien des 5. Jahrhunderts, da, wie schon erwähnt, noch Rufin gar keine Kenntniss von italienischen Märtyrern der aurelianischen Verfolgung bekundet.

Die heil. Mustiola heisst in den Acten „eine nahe Verwandte Claudius' II" (n. 3: „Matrona nobilissima Claudii consobrina" etc. n. 4: ....et quia audierat, eam de gente esse Claudii imperatoris, misit" etc.). Tillemont (S. 719) und Sollier (S. 638, n. 2) finden in dieser Angabe gar nichts Bedenkliches, ja sie erblicken darin sogar einen Beweis für ihre Chronologie. Aber gerade aus der angeblichen Verwandtschaft unserer Heiligen mit Claudius II. lässt sich per analogiam, d. h. mit Hülfe des Vergleiches anderer Märtyreracten, mit Sicherheit folgern, dass wir es hier mit einem apokryphen Martyrium zu thun haben. Es ist nämlich ein durch die historische Kritik längst bewährter Erfahrungssatz, dass alle diejenigen Märtyrer und Heiligen, die im Widerspruch mit der Profangeschichte und den älteren kirchlichen Quellen von einer späten Tradition, insbesondere von den abendländischen Martyrologien des 8. und 9. Jahrhunderts, als Verwandte oder gar Nachkommen christenverfolgender oder doch heidnischer Imperatoren überhaupt eingeführt werden, in's Reich der Fabel zu verweisen sind. Ich erinnere

---

1) Auf die Details der scharfsinnigen Lipsius'schen Deduction gehe ich hier nicht ein, da dies bereits bei einer anderen Gelegenheit geschehen ist (vgl. meinen Aufsatz „Alexander Severus und das Christenthum" in der „Zeitschr. f. wiss. Theol." 1877, H. 1, S. 88 f.).

nur an folgende notorisch apokryphe Märtyrer resp. Heilige, nämlich zunächst an die heil. Tryphonia, Gemahlin oder Concubine des grimmen Christenfeindes Decius, und deren Tochter Cyrilla (vgl. Basnage II, S. 420 f., n. III), ferner an den mythischen licinianischen Blutzeugen Adrian von Nicomedien, einen angeblichen Sohn des Kaisers Probus (vgl. meine „Licinian. Christenverf." S. 199—209 und meinen Aufsatz „Die angebl. Christlichkeit des Licinius" in der „Zeitschr. f. wiss. Theol." 1877, H. 2, S. 240 und zumal Anm. 2 daselbst), weiter an die apokryphe Gemahlin Diocletians, die in den Martyrologien bald Serena bald Eleutheria bald Alexandra heisst (vgl. M. R. ed. Baron., s. 16. Aug., S. 520. 521, annot. k, Basnage II, S. 584, n. X und meine „Licin. Christenverf.", S. 90), endlich verweise ich auf die Legende über einen Sohn Diocletians, den angeblichen Verlobten der Märtyrerin Pelagia von Tarsus (vgl. meine „Licin. Christenverf.", S. 87. 88). Unsere Mustiola soll also eine Base des Kaisers Claudius II. gewesen sein. Nun war dieser Fürst bekanntlich als Grossoheim Constantins der Ahnherr des ersten christlichen Kaisers und der constantinischen Dynastie überhaupt (vgl. Trebellius Pollio [Script. hist. aug. ed. H. Peter, vol. II] in Claudio, c. 1. 3. 13, Eumenii panegyr. Constantino Aug. dictus [edit. Bipont.], c. II, Anon. Valesii [ed. v. Gardthausen ad calcem Amm. Marc. vol. II, S. 280] c. 1, 1). Da ist es denn für die historische Existenz Mustiola's sehr bedenklich, dass Eusebius, der Lobredner Constantins und des constantinischen Hauses, der gar zu gern schon Constantius I., den Vater des grossen Kaisers, als halben Christen gelten lässt, sich aber bescheiden muss, die freilich unleugbare Christenfreundlichkeit des edlen Herrschers zu lobpreisen,[1]) mit keiner Sylbe, weder in seiner Kirchengeschichte noch in der Vita Constantini, einer glorreichen Blutzeugin aus dem hochgefeierten Hause erwähnt. Sollte

---

1) Die Christenfreundlichkeit des Kaisers Constantius I. ist u. A. durch Eus. h. e. VIII, 13. 18; vita Const. I, 13. 16. 17 und Lact. c. 8. 15. 16. 19 bezeugt.

vielleicht das Motiv und die Tendenz unserer historischen Fiction darin liegen, dass dem Statthalter Turcius als dem Repräsentanten des hinwelkenden, aber immerhin intoleranten Heidenthums des 4. Jahrhunderts in Mustiola eine glaubensstarke Vertreterin oder doch Vorläuferin des constantinischen Hauses, in dem sich der Sieg der christlichen Idee verkörpert, entgegengesetzt wird? Gegen diese Vermuthung liesse sich höchstens einwenden, dass Claudius II. in der Legende als grausamer Christenfeind erscheint (vgl. Baron., M. R. s. 18. Jan., S. 54, Annot. b; Ann. eccl. II S. 491—495, n. IV—XVII). Allein selbst diesem Einwand kann man nur eine scheinbare Berechtigung zugestehen. Die acta s. Mustiolae sind nämlich schon zu einer Zeit verfasst worden, in der Claudius noch nicht im Rufe eines Christenverfolgers stand. Jene Fabeln über zahlreiche Opfer des Claudianischen Fanatismus tauchen eben erst in sehr später Zeit auf (vgl. Basnage II, S. 420 f. n. III): Dies erhellt u. A. aus dem beredten Schweigen eines Orosius (VII, 22. 23) und Sulpicius Severus (chronic. [ed. Halm.] II, 32, S. 86) und noch mehr aus dem directen, freilich allgemein gehaltenen Lob, das der Anonymus Valesii (a. a. O.) noch um 390 dem Ahnherrn des constantinischen Hauses spendet („Constantinus, divi Claudii optimi pincipis nepos ex fratre“ etc.).

II. Die gallischen Märtyrer.

§ 1. Allgemeines über diese angeblich aurelianischen Blutzeugen.

Baronius versetzt folgende gallische Märtyrer in die Regierungszeit Aurelians: Den heil. Patroclus (21. Januar) zu Troyes (in der Champagne), ebendaselbst (29. Januar) den heil. Sabinian, ferner die Heiligen Claudius., Justus, Jucundinus und fünf Andere (21. Juli), sowie den heil. Venerandus (14. November), alle gleichfalls zu Troyes, weiter die heil. Columba (31. December) zu Sens an der Yonne, zu Autun (Augustodunum) in der Bourgogne den Bischof Reverianus, den Presbyter Paulus nebst 10 Anderen (1. Juni), ebenda (22. August) den heil. Symphorianus, endlich zu Tournay den heil. Priscus mit vielen Anderen

(26. Mai)[1]. Zu dieser Todtenliste behaupte ich nun, dass alle diese Blutzeugen mit der aurelianischen Verfolgung nichts zu schaffen haben; Folgendes sind meine Gründe. Erstens, wenn man von Patroclus und Sabinian absieht, sind alle diese Heiligen in einer späteren Zeit, als Januar bis März, gestorben. Was übrigens den heil. Patroclus anbelangt, so findet das auf den Todestag bezügliche Kriterium nur scheinbar auf ihn keine Anwendung. Nach c. IX der Acten dieses Heiligen[2]), wo es heisst: Factum est autem hoc XII. Cal. Febr. VI. feria war nämlich sein Todestag ein Freitag, und da während der Regierungszeit Aurelians nur der 21. Januar 271 auf die feria VI fiel, so haben Pagi (Critica I, S. 295 f., n. IV) und nach ihm Basnage (II, S. 431, n. IV) mit Recht angenommen, dass das Martyrium des heil. Patroclus sicher nicht dem Kaiser Aurelian vindicirt werden darf. Dass aber auch Sabinian ebenso wenig wie die Uebrigen ein Opfer der aurelianischen Verfolgung geworden ist, erhellt aus Lact. m. p. c. 6, wonach Aurelians Blutedicte gar nicht nach Gallien gelangt sein können. Gallien, nebst Spanien die westlichste Provinz des römischen Reiches, ist ganz gewiss von der Wirkung jener Rescripte völlig unberührt geblieben. Denn wenn wir nicht einmal das in gewaltiger Entfernung von Thracien belegene Gallien zu den provinciae ulteriores rechnen dürften, wohin beim Tode Aurelians die christenfeindlichen Decrete noch nicht gelangt waren, welche Bedeutung hätten dann überhaupt die Worte des Lactanz? Zu Baronius' Zeiten war die editio princeps des Buches über die Todesarten der Verfolger noch nicht erschienen. Ich glaube, wenn er es schon gekannt hätte, würde er schwerlich die Vermuthung ausgesprochen haben, auch spanische Christen hätten unter Aurelian den Märtyrertod erlitten, nur seien die betreffen-

---

1) M. R. ed. Baron. (unter den betreffenden Tagen), verglichen mit Baronii Ann. eccl. II, S. 502. 503, n. V—X; S. 505, n. VI.

2) Abgedruckt bei Surius I, s. 21. Jan., S. 341—343 und, nach dem Cod. Msc. s. Mariae de Ripatoria, bei Henschen (Acta Sanct. Boll. t. II, s. 21. Jan., S. 343 ff.).

den Acten leider verloren gegangen (Bar. Ann. eccl. II. S. 505, n. VI). Ein an und für sich schon entscheidendes Argument gegen die Existenz gallischer Martyrien unter Aurelian ist ferner das absolute Schweigen des Sulpicius Severus (chron. II, 32), um so bedeutsamer, als er ein geborner Gallier und von streng kirchlicher Gesinnung ist. Als Beweis für die gänzliche Wirkungslosigkeit der aurelianischen Rescripte überhaupt lässt sich diese Stelle nicht verwerthen, da ja die Autorität des Lactanz und Hieronymus eine gewichtigere ist. Dagegen darf man mit Sicherheit aus dem Schweigen des Severus ein Doppeltes schliessen, einmal dass unter Aurelian in Gallien gar kein Christenblut vergossen wurde, und dann dass um 400 noch keine Tradition von angeblichen gallischen Märtyrern aus jener Zeit in der gallischen Kirche selbst existirte. Man wende nicht etwa ein, Severus hätte mit Absicht die immerhin unbedeutende aurelianische Verfolgung übergangen, um nicht seinen Plan, nur neun Verfolgungen (einschliesslich der diocletianischen) zu rechnen und die zehnte dem Antichrist vorzubehalten, modificiren zu müssen. Der aquitanische Presbyter hat nämlich Mittel und Wege, um unbedeutendere Befehdungen der Kirche nicht unerwähnt zu lassen, ohne indess seine Neunzahl zu gefährden. Er gedenkt (II, 32. 33, S. 86. 87) der ziemlich harmlosen Verfolgung Maximins I. und des Licinius-Sturmes, der gleichfalls den Charakter eines nur unvollständigen partiellen Feldzuges gegen die Kirche hatte, vermeidet es aber, beide Leidensepochen eines Theiles der Christenheit innerhalb seines Verfolgungs-Kataloges zu nummeriren (vgl. meine „Christenverfolgung Maximins I.", a. a. O., S. 547. 564 und meine „Licin. Christenverf.", S. 42. 43. 46, 47. 62, Anm. 1); er erwähnt also unerhebliche Vexationen der Christen nur nebenbei. Auch wende man nicht ein, Severus hätte es bei der laconischen Kürze, deren er sich in seinem summarischen Bericht über die römischen Christenverfolgungen befleissigt, unterlassen, speciell heimatlicher Blutzeugen zu gedenken. Die Sache verhält sich aber nicht so; der Autor erwähnt auch gallische Mär-

tyrer (II, 32): „sub Aurelio deinde, Antonini filio, persecutio quinta agitata. ac tum primum intra Gallias martyria uisa, serius trans Alpes Dei religione suscepta.“ Wie Sulpicius Severus, so übergeht auch Gregor von Tours gänzlich die aurelianische Verfolgung: Nachdem er (Hist. Franc. [ed. Ruinart] I, 30 ss.) die valerianische Befehdung des Christenthums geschildert, erwähnt er I, 33 sofort die diocletianische Verfolgung. Das Schweigen Gregors über gallische Märtyrer aus der Zeit Aurelians beweist, dass die gallische Kirche selber noch in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts von blutigen Wirkungen der aurelianischen Rescripte in Gallien gar keine Ahnung hatte. Das Zeugniss des fränkischen Bischofs ist um so unverdächtiger, als er in seinem Verfolgungs-Katalog wiederholt speciell auf gallische Blutzeugen Bezug nimmt (H. Fr. I, 26—28. 31. 32) und in seiner naiven Leichtgläubigkeit auf religiösem Gebiet bekanntlich überhaupt gar sehr auf Märtyrergeschichten und Mirakelscenen erpicht ist. Nach dem Gesagten erblickt also Basnage (II, S. 430. 431, n. IV) mit Fug in dem Schweigen der gallischen Autoren Sulpicius Severus und Gregor von Tours allein schon einen vollgültigen Grund, um auch nicht einen einzigen gallischen Blutzeugen aus der Regierungszeit Aurelians zuzulassen.

Die hierher gehörenden Märtyreracten führen mitunter den Imperator ein, wie er persönlich die Untersuchung gegen überzeugungstreue Christen leitet und über sie das Todesurtheil spricht[1]). Diese historische Voraussetzung ist aber grundfalsch: Aurelian hat als Kaiser freilich einen längeren Aufenthalt in Gallien genommen, aber nur in Zeiten, in denen er das Christenthum beschützte, nämlich im Sommer oder Herbst 271 oder 273 zur Zeit, als er das Reich des Imperators Tetricus vernichtete, und im Sommer 274 (Vop., Aur. c. 32. 33. 35, Firmus c. 5, verglichen mit Trebell. Pollio, XXX. tyr. c. 24 und Zos. I, 61

1) Vgl. z. B. acta s. Patrocli c. IV—VII, acta s. Sabiniani, c. I, n. 4 ss. (Acta Sanct. Boll. t. II, s. 29. Jan., S. 939), acta s. Columbae c. I. II. (bei Surius IV, s. 31. Dec., S. 383. 384).

mit Victor iunior [ed. Gruner] epit. c. 35, n. 2). Der Besieger Palmyras konnte also nicht persönlich in Gallien gegen eifrige Christen einschreiten, da er, wie schon öfter erwähnt, seine Verfolgungsedicte erst ganz kurze Zeit vor seinem Tode in Thracien erliess. Die willkürliche Annahme von Amédée Thierry (Hist. des Gaules sous l'administration Romaine II, S. 431), wonach der Kaiser sich während seines letzten Aufenthaltes in Gallien durch das Nichtvorhandensein von Verfolgungsdecreten keineswegs abhalten liess, mehrere gallische Kirchen, zumal die von Troyes, Sens und Autun, auf das Grausamste zu bedrängen, wird durch das beredte Schweigen der beiden gallischen Schriftsteller Sulpicius Severus und Gregor von Tours widerlegt.

Der Versuch Henschens, Tillemonts und Thierry's, den Patroclus und einige andere der fraglichen gallischen Blutzeugen nicht dem Kaiser, sondern dem gallischen Statthalter Aurelian, der die valerianischen Verfolgungsdecrete rücksichtslos zur Ausführung gebracht hätte, zu vindiciren, ist als verfehlt zu betrachten, da es unerweislich ist, dass Aurelian, der allerdings vor seinem Regierungsantritt öfter in Gallien als höherer Officier fungirt hat, gerade während der valerianischen Verfolgung, in den Jahren 257 bis 260, dort in amtlicher Stellung gewesen ist (vgl. Vop. Aur., c. 7. 9—15 und das Nähere in meinem Aufsatz ‚Aurelianus als Statthalter', „Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie" XX [1877], Heft 4, Seite 529—534). — Selbst der gut kirchliche Ruinart (Acta mart. [Veronae 1731] praef. gen. S. XXXVIII, n. 38) räumt ein, dass nicht alle gallischen Märtyrer, die Baronius dem Aurelian vindicirt, unter diesem Kaiser gelitten haben. Um aber doch nicht die historische Existenz einiger Heiligen aufgeben zu müssen, meint er, wenigstens die meisten burgundischen Blutzeugen, die man gewöhnlich dem Aurelian zuschreibt, müssten in die Regierungszeit des Marc Aurel (161—180) zurückversetzt werden. Allein auch das dürfte ein ungenügender Nothbehelf sein: Da nämlich einerseits nach

Sulp. Sev. II, 32 die ersten gallischen Märtyrer erst in die Zeiten jenes philosophischen Kaisers fallen, und da anderseits Eus. h. e. V, 1 uns das Andenken zahlreicher Märtyrer aus den Tagen Marc Aurels aufbewahrt hat, die speciell den Kirchen von Lyon und Vienne angehören, so muss man sich eben hüten, zu viele gallische Blutzeugen mit der Regierungszeit des zweiten Antoninus zu verbinden. Einzelne der von Baronius aufgezählten Märtyrer entlarven sich übrigens bei näherer Prüfung der Personalacten als fingirte Heiligen. So z. B. ist nicht daran zu zweifeln, dass die heil. Julia und Genossen, die angeblich (am 21. Juli) auf Befehl Aurelians zu Troyes den Märtyrertod erlitten haben, apokryphe Persönlichkeiten sind. Die Geschichte weiss nämlich nichts von einem „Kaiser der Barbaren Claudius," an dessen Hofe Julia 28 Tage lang gelebt und den sie später bekehrt hätte, so dass er ihr in den Tod gefolgt wäre (vgl. acta s. Juliae et sociorum [bei Surius III, s. 21. Juli, S. 262 ff.], c. I bis III ss.). Von anderen Märtyrern dürfte nur die Thatsache des Glaubenskampfes, nicht aber die Zeit desselben ausreichend bezeugt sein. In diese Kategorie gehören vor Allem die beiden Heiligen Patroclus und Symphorian, die nach obigen Ausführungen sicher zur Geschichte Aurelians in gar keiner Beziehung stehen, die man aber mit S. Basnage (II, S. 431, n. IV) wenigstens als geschichtliche Blutzeugen anzusehen hat, da ihr Cultus in der gallischen Kirche selbst nach Greg. Tur. Hist. Franc. II, 15, VIII, 30. X, c. 31, n. 6, De gloria martyrum l. I, c. LII. LXIV, De glor. confess., c. LXXVII, De mirac. s. Juliani, c. XXX zum Mindesten bis in die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts hinaufreicht und sich sogar bezüglich Symphorians, wie aus Hist. Fr. II, 15 erhellt, bis in's 5. Jahrhundert resp. bis zur Regierungszeit des Frankenkönigs Chilperich I. (reg. von c. 458—481) verfolgen lässt. Nur so viel ist gewiss, dass man beide Martyrien nicht in die Zeiten vor Marc Aurel versetzen darf, da nach Sulp. Sev. chron. II, 32 die ersten gallischen Märtyrer aus dem Zeitalter jenes Kaisers

datiren. — Ich bin nicht abgeneigt, einzelne der fraglichen Martyrien mit der valerianischen Verfolgung zu verbinden. Dann muss man aber erstens den Statthalter Aurelian aus dem Spiele lassen und zweitens die leichtfertige Inconsequenz des Jesuiten Brower vermeiden, der zuerst (I, S. 184. 185) die Märtyrer Claudius und Genossen, Patroclus, Sabinian, Columba und Priscus der valerianischen Verfolgung zuweist und später (S. 189) die meisten dieser Heiligen, nämlich Claudius und seine Gefährten, Patroclus und Priscus, ganz unbedenklich zugleich mit der Regierungsperiode Aurelians in Verbindung bringt. — S. Basnage (II, S. 430 f., n. IV) dürfte zu weit gehen, wenn er (abgesehen von Patroclus und Symphorian) sämmtlichen gallischen Märtyrern, die hier in Betracht kommen, bloss aus dem Grunde die historische Existenz absprechen will, weil die Tradition sie mit Unrecht zur aurelianischen Verfolgung in Zusammenhang bringt („Figmenta vero esse omnia, quae de tot factis in Gallia Martyribus memorant, apparet ex Sulpicio Severo").

§ 2. Zur Kritik der acta s. Patrocli.

Dass die Acten ohne allen Grund den Patroclus mit der Regierungszeit Aurelians verbinden, dies erhellt auch aus c. VI, wo der Kaiser persönlich dem eifrigen Christen einzelne Gottheiten als besonders anbetungswürdig anempfiehlt, dabei Jupiter, Apollo und Diana namhaft macht, ohne indess auch nur mit einer Sylbe des von dem historischen Aurelian mit solchem Enthusiasmus verehrten Sonnengottes (vgl. z. B. Vop. Aur. c. 1. 4. 5. 10. 25. 28. 35. 39. 41; Zos. I, 62) zu erwähnen.

III. Die orientalischen Märtyrer.

§. 1. Allgemeines über die Nichtzugehörigkeit dieser Heiligen zur aurelianischen Christenverfolgung.

Baronius, die Bollandisten, Tillemont u. A. lassen folgende orientalische Heiligen unter Aurelian ihre religiöse

Ueberzeugungstreue mit dem Leben büssen: Zu Iconium in Lycaonien (29. Mai) den heil. Conon nebst seinem zwölfjährigen Sohne, zu Cäsarea in Cappadocien den heil. Mamas (17. Aug.), an demselben Tage zu Ptolemais (in Isaurien) (sic!) die drei Heiligen Paulus, Juliana und Stratonicus, zu Neocaesarea in Pontus (28. October) den heil. Athenodorus, den Bruder des Gregorius Thaumaturgus, zu Ephesus in Lydien (4. November) den heil. Porphyrius, Heliodorus und Andere in Pamphylien (21. November), zu Ancyra in Galatien (29. November) den heil. Philomenus; endlich wird auch noch ein Bekenner erwähnt, Chariton zu Iconium (28. September).

Ich bin der Meinung, dass diese Todtenliste zur aurelianischen Verfolgung in gar keiner Beziehung steht; Folgendes sind meine Gründe. Zunächst ist das allgemeinere Argument, worauf Baronius seine Annahme zu basiren sucht, durchaus hinfällig. Der Kardinal (vgl. Ann. eccl. II, S. 506, n. VII. VIII) deducirt nämlich so: „Da Aurelian unzweifelhaft für ein so christenfeindliches Numen wie Apollonius von Tyana eine eifrige Verehrung bethätigt hat, so muss er nothwendig die orientalischen Christen auf's Grausamste verfolgt haben". Nun lässt sich freilich der Christenhass des cappadocischen Philosophen nicht leugnen; allein daraus folgt noch nicht, dass heidnische Verehrer desselben sich auch seine christenfeindliche Gesinnung aneignen mussten: Klare unzweideutige historische Thatsachen stehen einer solchen Voraussetzung entgegen. Denn einmal hat den Kaiser Alexander Severus seine grosse Verehrung für den Weisen von Tyana keineswegs abgehalten, neben der Statue des Apollonius auch die Büste Christi in seinem Lararium aufzustellen und sich den Christen überhaupt als den wohlwollendsten Freund und Beschützer zu erweisen (vgl. Lamprid., Alex. Sev. c. 29 und weitere Quellenbelege in meinem Aufsatze „Alexander Severus," S. 54. 55. 60—71). Zweitens hat bekanntlich Aurelian selber seine berühmte antiochenische Entscheidung zu Gunsten der christlichen Grosskirche erst nach der Einnahme von Tyana gegeben, d. h. erst nach der Zeit, in

der er öffentlich seine grosse Ehrfurcht vor dem Numen des heidnischen Thaumaturgen bekundet hatte (Vop. Aur. c. 22—25, verglichen mit Zos. I, 50—52 und Eus. h. e. VII, 30). Aurelians Enthusiasmus für Apollonius von Tyana ist also auf seine Stellung zum Christenthum und speciell zur orientalischen Kirche einflusslos geblieben.

Für das Nichtvorhandensein orientalischer Martyrien aus der Regierungszeit Aurelians sprechen aber noch weit bedeutsamere Gründe. Eus. h. e. VII, 30 und VIII, 4 lässt sich freilich nicht als vollgültiges Argument für die gänzliche Wirkungslosigkeit der aurelianischen Verfolgungsrescripte verwerthen. Dagegen ist nicht im Mindesten daran zu zweifeln, dass der Bischof des palästinensischen Cäsarea, dem es, wenn auch keineswegs ausschliesslich, so doch vorzugsweise und in erster Linie um die Geschichte der orientalischen Kirche zu thun ist, desshalb mit Emphase die Erfolglosigkeit der christenfeindlichen Pläne des Kaisers hervorhob, weil er von orientalischen Opfern seines heidnischen Fanatismus gar keine Kenntniss hatte. Dies würde indess vielleicht doch das Vorkommen wenigstens des einen oder des anderen Martyriums in den dem südöstlichen Thracien zunächst belegenen kleinasiatischen Territorien nicht ganz ausschliessen.[1]) Hätten aber wirklich einzelne Martyrien im Orient damals stattgefunden, so würde uns die darauf bezügliche Tradition gewiss sehr bald in den nacheusebianischen Byzantinern begegnen. Das ist indess nicht der Fall: Weder das um 628 redigirte chronicon paschale (ed. Lud. Dindorf. vol. I, S. 508. 509) noch der einer viel späteren Zeit angehörende Chronograph Syncellus (ed. Guil. Dindorf., S. 721. 722) wissen etwas von aurelianischen Märtyrern zu berichten. Und ferner, der Chronograph Nicephorus, der erst unter dem byzantinischen Kaiser Basilius I. Macedo (reg. 867—886) schrieb (ed. Guil. Din-

1) Wenigstens gibt Eusebius den im Wesentlichen unblutigen Charakter der licinianischen Verfolgung zu, und doch übergeht er das historisch feststehende Martyrium der vierzig Krieger von Sebaste (vgl. meine „Licinian. Christenverf.“, S. 52—54. 104—115).

lorf., (S. 749), ja sogar Cedrenus (Historiar. compend. ed. Imm. Bekker I, S. 455) (in der Mitte des 11. Jahrhunderts) kennen aus Aurelians Zeit nur den Bekenner Chariton. Man kann also behaupten: Bis tief in's neunte Jahrhundert hinein hat im byzantinischen Reich, in der griechischen Kirche die irgendwie glaubwürdige Tradition noch gar keine Ahnung von orientalischen Opfern der aurelianischen Christenverfolgung. Am meisten Gewicht lege ich auf das beredte Schweigen der Osterchronik, weil der Verfasser dieser Compilation sonst sich alle mögliche Mühe gibt, seine Annalen mit zahlreichen Märtyrergeschichten und Mirakelscenen zu füllen, und mit Vorliebe gerade solchen Imperatoren, unter deren Regierung nach den älteren authentischen Quellen wenig oder gar nichts gegen das Christenthum unternommen wurde, eine unverhältnissmässige Menge von Blutzeugen vindicirt. So bringt die Osterchronik z. B. eine stattliche Anzahl von Märtyrern mit der Regierungszeit der Kaiser Carus (282—283) und Numerian (282—284) in Verbindung, also mit einem Zeitpunkte, wo sich doch die Kirche nach Eus. h. e. VII, 30 und VIII, 4 im ungestörten Genusse der Privilegien einer religio licita befand. Ebenso macht diese Chronik eine unglaubliche Masse von Martyrien aus den Tagen Julians des Apostaten namhaft, obgleich derselbe bekanntlich im Gegentheil bemüht war, eine blutige Befehdung des Christenthums zu vermeiden. Mein Argument wird durch den Umstand, dass das chronicon paschale und Nicephorus den Kaiser Aurelian mit seinem Nachfolger Tacitus verwechseln, nicht entkräftet. Denn wenn jenen Autoren überhaupt Martyrien aus jener Zeit bekannt wären, so würden sie dieselben ohne Zweifel dem Kaiser Tacitus zuschreiben, wie denn Nicephorus das Bekenntniss Chariton's ausdrücklich diesem Imperator vindicirt.

Das beredte Schweigen des Eusebius und der Osterchronik berechtigt uns schon allein, auch keinen einzigen der von Baronius und seinen Nachbetern aufgeführten orientalischen Blutzeugen aus der Zeit Aurelians zuzulassen. Gegen die Annahme des Kardinals spricht aber auch noch

der Umstand, dass alle jene Heiligen, abgesehen von Mamas und Athenodorus, in einem späteren Monat als Januar bis Mitte März gestorben sind. Was Mamas und Athenodorus betrifft, so haben zwar nach Baronius auch sie später als im März den Tod erlitten. Ich werde aber weiter unten (§§ 2 und 5 dieses Abschnitts) zeigen, dass Ersterer wahrscheinlich schon im Frühjahr und Letzterer gar schon am 9. Februar gestorben ist. So findet denn freilich das auf den Todestag bezügliche Argument auf jene beiden Heiligen, sowie natürlich auch auf den Bekenner Chariton keine Anwendung; ich werde aber bald zeigen, dass noch andere specielle Gründe uns zwingen die drei Glaubenshelden von der aurelianischen Verfolgung zu trennen. Endlich dürfte die Stätte der fraglichen orientalischen Martyrien, wenn man von Porphyrius von Ephesus und Philomenus von Ancyra absieht, mit Lact. c. VI in Widerspruch stehen: Pamphylien, Iconium Cäsarea in Cappadocien, Neocäsarea in Pontus, Palästina alle diese Gegenden wird man wohl nicht zu den Thracien zunächst belegenen Territorien rechnen dürfen. — Die historische Existenz von vier resp. von vier Gruppen der fraglichen Märtyrer, nämlich der Heiligen Porphyrius von Ephesus, Heliodorus von Pamphylien, Philomenus von Ancyra, Paulus, Juliana und Stratonicus von Ptolemais ist übrigens mehr als zweifelhaft. Denn was zunächst die drei ersten betrifft, so ist ihr geschichtliches Dasein nur durch die beiden griechischen Menologien, also durch die trüben Quellen des 10. und 11. Jahrhunderts, bezeugt, und man hat um so mehr Grund, hier apokryphe Persönlichkeiten anzunehmen, als die bezüglichen Berichte, und namentlich die Erzählung über den Glaubenskampf des Heliodorus nichts als eine unharmonische Zusammenstellung ekelhafter Henkerscenen und abgeschmackter Mirakel repräsentiren (vgl. Menolog. Basilii iun. imp. [Ughelii Italia sacra t. X]. s. 4. und 29. Novemb., S. 287. 301 und Menol. Sirl. s. 4. Nov., s. 19. Nov., s. 29. Nov., S. 484. 488. 492). Auch das Martyrium des heil. Paulus und seiner beiden Gefährten ist nur durch trübe Quellen beglaubigt, nämlich durch das

Menologium Sirleti (S. 458, s. 17. Aug.), und durch Acten, die der Märchenfabrik des Metaphrastes oder doch eines Geistesverwandten dieses Fabulators, wo sie herstammen, vollkommen würdig sind.[1]) Diese Acten erscheinen in ihrem Reichthum an entsetzlichen Marter- und albernen Wunderscenen, sowie in ihrer Fülle an unwahrscheinlichen oder geradezu ungeschichtlichen Angaben und Voraussetzungen als ein gänzlich gefälschtes Machwerk aus später Zeit. Die räumlichen Verhältnisse dieser „Jahrbücher" gestatten mir nicht, mein Urtheil im Einzelnen zu begründen. Es dürfte dies aber auch kaum nothwendig sein, da selbst Tillemont (Mém. t. IV², S. 721) und sogar der Jesuit Du Pin (a. a. O. S. 447. 448, n. 7—9) der Vita nur eine sehr geringe Bedeutung beimessen. Der Kürze halber sei daher hier nur an Folgendes erinnert. Erstens lassen die Acten (c. I, n. 1. 2 ss.) den Kaiser Aurelian sich persönlich zu Ptolemais in Isaurien mit dem Processe und der Verurtheilung der fraglichen Heiligen befassen. Diese historische Voraussetzung ist aber grundfalsch. Denn einmal konnte Aurelian zu Ptolemais in Isaurien keine Christen persönlich verfolgen, weil nie eine Stadt dieses Namens in jener Provinz existirt hat (vgl. Du Pin a. a. O. S. 447, n. 5). Sodann konnte Aurelian in Kleinasien und im Orient überhaupt keinen Christen persönlich dem Henker überliefern, da er, wie schon wiederholt hervorgehoben wurde, während seiner ganz kurzen christenfeindlichen Periode in Thracien weilte. Allerdings hat er sich während seiner Regierung mitunter längere Zeit im Orient aufgehalten, aber nur in den Jahren 271—273, also in einer Zeit, wo er die Christen noch als gesetzmässig bestehende Corporation anerkannte und beschützte (Vop. Aur. c. 22 ss. 30—33; Firmus, c. 5, verglichen mit Zos. I, 50. 51. 59—62). Zweitens macht Aurelian nach den Acten (c. I, n. 5.) der heil. Juliana den Vorschlag,

1) Dieses gefälschte Document ist bei Surius (III, s. 17. Aug.) und hiernach wieder bei Du Pin (Acta Sanct. Boll. Augusti t. III [t. XXXIV], s. 17. Aug., S. 448—454) abgedruckt. Ueber den Verfasser der acta s. Pauli et Julianae vgl. Du Pin a. a. O., S. 448, n. 8.

sie für den Preis ihres Rücktrittes zum Heidenthum zur Kaiserin und zu seiner rechtmässigen Gemahlin („uxor legitima") zu erheben. Diese Mittheilung, an und für sich unwahrscheinlich, wird aber durch die Geschichte widerlegt: Der Imperator war damals schon längst verheirathet; von seiner Gemahlin — Ulpia Severina hiess sie nach den Münzen (vgl. Cohen V, S. 152) — hatte er eine Tochter (vgl. Vop. Aur. c. 42. 45).

§ 2. Ueber das Martyrium des heil. Mamas.

Baronius (M. R. s. 17. Aug., S. 522; Ann. eccl. II, S. 506, n. VIII), Ruinart (Acta mart. [Ratisbonae 1859], S. XIII. 306. 308, n. V)[1]), Tillemont (Mém. t. IV², S. 728. 942) und Du Pin (Acta Sanct. Boll. s. 17. Aug., S. 423. 425, n. 9) versetzen das Martyrium des heil. Mamas von Cäsarea (in Cappadocien) in die Regierungszeit Aurelians. Diese Chronologie stützt sich aber nur auf die abendländischen Martyrologien des neunten Jahrhunderts (Ado, Usuardus, Rhabanus und Notker), auf den widersinnigen Bericht im Menologium Basilii (s. 2. Septemb., S. 246. 247), endlich auf die notorisch gefälschten Acten des Heiligen, in deren Verurtheilung Ruinart (S. 306, n. I), Tillemont (Mém. IV², S. 940—942) und sogar die Jesuiten Sollier (ed. Mart. Us., S. 473) und Du Pin (a. a. S. 424. 425, n. 5. 6.: 427, n. 17, 184) übereinstimmen. Dagegen schweigen die älteren und authentischen Quellen, Sozomenus (Hist. eccl. [ed. H. Valesius] V, 2) und vor Allem die Kirchenväter Basilius der Grosse (Homilia 26 de Martyre Mamante) und Gregor von Nazianz (Homilia 43 de nova Dominica, de vere et de s. Mamante, bei Ruinart, S. 306. 307, n. I. II) gänzlich über die Zeit, in der das Martyrium des Mamas stattfand. Wir wissen also nicht, unter welchem Kaiser der cappadocische Heilige den Tod erlitten hat, und mit diesem negativen Er-

1) Von jetzt ab citire ich diese Sammlung von Märtyreracten stets nur nach der Regensburger Ausgabe von 1859, die übrigens blos ein wörtlicher Abdruck der Veronenser Edition von 1731 ist.

gebniss muss eine besonnene Kritik sich um so eher begnügen, als der Chronologie des Baronius die oben (S. 478 bis 484) ausgeführten allgemeineren Gründe entgegenstehen. So unzweifelhaft also die nackte Thatsache des Martyriums durch die beiden Homileten des vierten Jahrhunderts verbürgt ist, ebenso sehr sind wir über die Zeit jenes tragischen Ereignisses im Unklaren. Die Geschichte des erlauchten Blutzeugen der griechischen Kirche wurde früh von der üppig wuchernden Legende umrankt; wenigstens weiss schon Basilius von Cäsarea über Wunder an seinem Grabe zu berichten (Homilia 26 bei Ruinart, S. 307, n. II), und bereits Gregor von Nazianz (Hom. 43 a. a. O.) lässt den Heiligen eine Zeitlang sein Leben von der Milch einer Hirschkuh fristen („Mamas ille insignis et pastor et martyr, qui prius quidem cervas mulgebat ad sanctum virum novo et inusitato lacte alendum certatim properantes“ etc.). Es war also wohl schon damals unmöglich, bezüglich der Nebenumstände des gefeierten Martyriums das Wahre vom Falschen zu sondern, und so werden auch die beiden berühmten cappadocischen Oberhirten bereits nicht mehr genau gewusst haben, in welcher Verfolgung ihr gefeierter Landsmann seine religiöse Ueberzeugungstreue mit dem Tode besiegelt hat[1]).

§ 3. Ueber das Martyrium des heil. Conon und seines zwölfjährigen Sohnes.

Papebroch (Acta Sanct. Boll. Maii t. VI [t. XVII], s. 29. Maii, S. 353 ff.; vgl. S. 351, n. 2) hat die griechisch geschriebenen Acten beider Heiligen nach dem Codex Vaticanus, n. 866, fol. 326 edirt. Er sowohl als Tillemont (Mém. IV², S. 720. 725. 936—939) wollen den Kern der Vita auf authentisches Material, auf die Proconsularacten,

1) Auch über den Todestag des Mamas sind wir nicht genau unterrichtet. Nach den abendländischen Martyrologien fällt sein Martyrium auf den 17. August, nach den Acten und den Menologien auf den 2. September. Dagegen deutet Gregor von Nazianz, der authentische Gewährsmann, in seiner Homilie an, dass der Heilige im Frühling den Tod erlitten hat (vgl. Du Pin a. a. O. S. 425, n. 10).

zurückzuführen, wenn sie auch einige Fehler rügen und zugeben, dass die fragliche Biographie schwerlich vor dem constantinischen Zeitalter redigirt sei. Kühler urtheilt der Jesuit Sollier (ed. Mart. Us., S. 303) über den historischen Werth unserer Acten: er erinnert mit Recht daran, dass Ruinart es nicht gewagt hat, dieselben unter seine acta martyrum sincera et selecta aufzunehmen. Nach meiner Ueberzeugung ist die vita s. Cononis einfach ein gefälschtes Machwerk aus ziemlich später Zeit. Sie lässt sich nämlich schon aus dem Grunde nicht auf die Proconsularacten zurückführen, weil der gesammte historische Hintergrund darin durchaus unhaltbar ist: Der Richter, auf dessen Befehl die beiden Märtyrer hingerichtet werden, wird Δομετιανὸς Κόμης genannt (vgl. Acta, S. 353, n. 1; S. 354, n. 5). Tillemont selbst muss aber einräumen, dass Würde und Rang eines Comes vor Contantin nicht vorkommt. Ferner wird der tragische Vorgang (vgl. S. 353, n. 1; S. 354, n. 5) mit der aurelianischen Verfolgung in Verbindung gebracht. Diese Chronologie muss jedoch nach den oben (S. 478—484) ausgeführten allgemeineren Kriterien als unzulässig gelten.[1]) Weiter fehlt es in den Acten auch nicht an Wunderscenen: S. 353, n. 1 heisst Conon συνόμιλος ἀγγέλων Θεοῦ; ibid. n. 2 wird erzählt, wie der Heilige auf überirdische Weise einen reissenden Fluss zum Stehen bringt, so dass die Volksmenge übersetzen kann; endlich lässt sich (S. 354. 355, n. 6) kurz vor dem Tode der Heiligen eine himmlische Stimme (φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν) vernehmen, die in längerer Apostrophe beide Blutzeugen zum sofortigen Eintritt in's Himmelreich auffordert. —

Nach obigen Erörterungen lassen sich die Acten in keiner Weise als Quelle für die Geschichte der zwei Heiligen

---

1) Den Todestag beider Heiligen entlehnen wir einigen weiter unten zu erwähnenden abendländischen Martyrologien; die Acten geben keine nähere Zeitbestimmung. — Tillemont (Mém. IV², S. 720) geht von der willkürlichen Voraussetzung aus, als hätte das Verfolgungsedict Aurelians leicht noch vor seiner Ermordung bis nach Iconium in Lycaonien gelangen können.

verwerthen. Es ist also eine durchaus verwerfliche Annahme, wenn Papebroch (S. 352, n. 4) unter Berufung auf diese gefälschte Vita sich mit Bestimmtheit dahin entscheidet, Conon und sein Sohn hätten entweder unter Kaiser Aurelian oder, was noch wahrscheinlicher sei, unter Trajan gelitten. Was diese letztere gleichfalls unhaltbare Chronologie betrifft, so hat schon Tillemont (Mém. IV², S. 939) nicht mit Unrecht hervorgehoben, dass sie mit den Acten im Widerspruch steht und durch keinen einzigen Beweis gestützt wird. Die Sache muss aber noch schärfer gefasst werden: Die Art und Weise, wie die Acten die Christenhetze, der Conon und sein Sohn erlagen, charakterisiren (S. 353, n. 1: ....„*ἀπεστάλη Δομετιανὸς.... κατοπτεῦσαι πάντας προσκυνεῖν καὶ σπένδειν τοῖς μιαροῖς εἰδώλοις. Εἰσελθὼν οὖν εἰς τὴν Εἰκονίων πόλιν... ὑπεβλήθη αὐτῷ Κόνων*“ *κτλ.* — S. 354, n. 5: „*Δομετιανὸς εἶπεν· — ἐγὼ γὰρ ἐκελεύσθην παρὰ τοῦ αὐτοκράτορος τοὺς μὴ πειθομένους θύειν τοῖς θεοῖς τιμωρίαις διαφόροις αἰκίζειν*“) passt nämlich durchaus nicht auf die Zeiten Trajans. Denn diese Stellen der Vita setzen voraus, dass der Comes Domitian die Christen im Auftrage seines Herrn aufsuchen liess. Das hat aber Trajan in seiner bekannten Instruction an den bithynischen Statthalter Plinius den Jüngeren ausdrücklich untersagt (C. Plinii epistolar. l. X, ep. 98 Traianus Plinio: .....Conquirendi non sunt [scil. Christiani]. si deferantur et arguantur, puniendi sunt“ etc.).

Es ist schliesslich die Frage: Darf man den heil. Conon und seinen zwölfjährigen Knaben, der in der spätern Tradition zuweilen Conellus, d. i. der kleine Conon, genannt wird, und die beide sicher nicht unter Trajan oder Aurelian gelitten haben, überhaupt noch als geschichtliche Persönlichkeiten gelten lassen? Man könnte geneigt sein, auch diese Frage zu verneinen. Denn erstens werden beide Heiligen noch nicht einmal in den älteren abendländischen Martyrologien (Martyrologium Hieronymi, Bedae und Romanum vetus seu parvum) erwähnt, obgleich auch diese älteren Calendarien erst dem

7. resp. 8. Jahrhundert angehören (vgl. Mart. Us. ed. Soller., S. 303). Zweitens haben zwar die etwas jüngern Martyrologien des 9. Jahrhunderts, Ado und nach ihm Usuardus und Notker, Kenntniss von dem fraglichen Martyrium, gehen aber wie die Acten von der unhistorischen Voraussetzung aus, das tragische Ereigniss hätte unter Kaiser Aurelian stattgefunden (vgl. Sollerius a. a. O. S. 302. 303). Gleichwohl, glaube ich, dürfen wir in diesem Falle der Autorität des Martyrologisten Ado, des ältesten Gewährsmannes für die Geschichte der beiden Heiligen (vgl. Sollerius S. 303), so weit vertrauen, dass wir an der einfachen Thatsache des Martyriums festhalten, dagegen bezüglich der Zeit und sämmtlicher Nebenumstände uns für das „parum liquet" entscheiden. Freilich bedaure ich es lebhaft, diese Concession nicht auf eine authentischere Quelle basiren zu können, und ich gestehe offen, dass ich bezüglich der occidentalischen Heiligen in der blossen Autorität der Martyrologisten des 9. Jahrhunderts keinen vollgültigen Beweis für die historische Existenz der betreffenden Heiligen zu erblicken vermag. Im vorliegenden Falle handelt es sich aber um orientalische Märtyrer. Das Zeugniss Ados gewinnt also dieses Mal eine erhöhte Bedeutung, da naturgemäss der Cultus eines orientalischen Heiligen sich in viel späterer Zeit im fernen Abendland — also hier im südlichen Gallien — Bahn brechen musste, als umgekehrt die Verehrung eines abendländischen Heiligen im Occident selbst.

§ 4. Ueber den angeblichen Bekenner Chariton.

Zwei allgemeinere oben (S. 478 ff.) näher ausgeführte Gründe zwingen mich, im Gegensatz zu Baronius (Ann. eccl. II, S. 506, n. IX) die confessio des heil. Chariton von der aurelianischen Verfolgung zu trennen, nämlich erstens das beredte Schweigen des Eusebius und selbst der Osterchronik über die Wirkungen der aurelianischen Blutedicte und dann die stattliche Entfernung Thraciens von dem lycaonischen Iconium. Weiter stützt sich die Chronologie des Kardinals nur auf die von dem Fabulator

Metaphrastes herrührenden Acten des Heiligen (abgedruckt bei Surius III, s. 28. Sept., S. 293—296) und den derselben oder doch einer ähnlichen trüben Quelle entstammenden Bericht des Menologium Basilii (s. 27. Sept., S. 264) und des Menologium Sirleti (s. 28. Sept., S. 472). Mit Recht verwirft S. Basnage (II, S. 431, n. IV) diese Vita als apokryph. Sie erweist sich in der That in jeder Hinsicht als würdiges Product der Metaphrastes'schen Märchenfabrik. Dass sie erst in sehr später Zeit abgefasst ist, wird vom byzantinischen Herausgeber (c. XV) selbst zugestanden. Zweitens gehen diese Acten im schroffsten Widerspruch mit Lact. c. VI von der grundfalschen Voraussetzung aus, als seien die Verfolgungsrescripte Aurelians in allen Städten des römischen Reiches publicirt worden (Acta s. Charitonis c. II: „Deinde in unaquaque civitate et regione, quae eius parebat imperio, in foro impium proponens edictum hortabatur“ etc.). Ferner ist c. IV plötzlich die Rede von mehreren Kaisern. Endlich erscheint Chariton in unserer Vita als Wunderthäter: c. IX wird seine Thaumaturgie im Allgemeinen gerühmt, nach c. XII zaubert er durch sein Gebet einen Quell aus einem Felsen hervor. — Trotz all dieser nicht zu beseitigenden Schwierigkeiten ist die Kritik selbst eines S. Basnage (a. a. O.) conservativ genug, in Uebereinstimmung mit Baronius einen aurelianischen Bekenner Namens Chariton zuzulassen, und zwar aus zwei Gründen. Sein erstes Argument („Da es mehrere Heiligen Namens Chariton gibt, kann wohl Einer unter Aurelian die Rolle eines Bekenners gespielt haben“) beweist aber, weil zu vag und unbestimmt, eben gar nichts. Noch weit unzulässiger ist aber Basnage's zweiter Grund: er beruft sich nämlich auf den Chronographen Nicephorus, der allerdings des Bekenners Chariton gedenkt, und meint, dieser Autor hätte lange vor Metaphrastes geschrieben. Das ist aber ein Irrthum: Der berüchtigte Fabulator gehört dem zehnten Jahrhundert an (vgl. Ruinart, praef. gen., S. 6. 7, § I, n. 8 und Baillet a. a. S. 40), und Nicephorus hat seine Compilation, wie aus dem Schlusse derselben erhellt, nicht

viel früher, nämlich unter Basilius I. (867—886), verfasst. Selbstverständlich kann dieser späte Schriftsteller nicht als vollständige Quelle in der vorliegenden Streitfrage gelten.

Papebroch (Annotationes ad ephemerides Graeco-Moscas ad diem IV. Kal. Sept. bei Pagi, critica I, S. 296, n. V) und nach ihm Pagi selbst (a. a. O.) wollen den Chariton nicht als aurelianischen Bekenner und späteren Mönch, sondern nur als palästinensischen Abt des vierten Jahrhunderts gelten lassen. Allein diese Annahme stützt sich bloss auf einige Stellen der gefälschten Vita s. Charitonis und ist daher unzulässig. Noch weniger kann man aber der Hypothese Tillemonts (Mém. IV², S. 934. 935) zustimmen, der aus den Acten und den Menologien zwei verschiedene Heilige Namens Chariton reconstruiren will, einen Bekenner oder gar Märtyrer aus der Zeit der römischen Verfolgung und einen Abt des 4. Jahrhunderts. Denn erstens ist es immerhin sehr problematisch, die Existenz von zwei gleichnamigen Heiligen anzunehmen, wenn man, wie hier, kaum in der Lage ist, einen Heiligen dieses Namens zuzulassen, und zweitens besteht das Material, auf Grund dessen sich der französische Kirchenhistoriker seine mehr als gewagte Combination zurechtlegt, nur aus den trüben byzantinischen Quellen des 10. und 11. Jahrhunderts. — Das Resultat obiger Untersuchungen ist also ein doppeltes: Einmal hat das angebliche Bekenntniss dieses Heiligen in keinem Falle etwas mit der aurelianischen Verfolgung zu schaffen, und zweitens ist die historische Existenz dieses Heiligen überhaupt, weil nur auf die späten und grösstentheils widersinnigen Berichte der Griechen basirt, höchst zweifelhaft.

§ 5. Ueber das angebliche Martyrium des heil. Athenodorus.

Baronius (M. R. s. 18. Oct., S. 662. 663, Annot. d; Ann. II, S. 506, n. IX) rechnet auch den pontischen Heiligen Athenodorus unter die Opfer der aurelianischen Verfolgung. Zu Gunsten dieser Annahme liesse sich der Todestag des fraglichen Blutzeugen geltend machen. Derselbe starb

ıämlich nicht, wie der Kardinal willkürlich behauptet, am .8. October — diese Chronologie lässt sich gar nicht [uellenmässig belegen —, auch nicht am 7. November, wie olches die späten Kalendarien der griechischen Kirche, lie Menäen, das Menologium Sirleti und das von Maximus on Cythera redigirte Menologium, angeben (bei Bollandus, Acta Sanct. Februarii t. II [t. IV], s. 9. Febr., S. 288). Als den richtigen Todestag des Athenodorus hat man rielmehr mit Bollandus (a. a. O.) den 9. Februar anzuıehen; unter diesem Tage erwähnen nämlich die etwas ılteren occidentalischen Martyrologisten Beda und Ado len Bruder des Gregorius Thaumaturgus. Und ferner, las Schweigen des Homileten Gregor von Nyssa (in seiner Biographie des Gregorius Thaumaturgus[1]) ist wenigstens ıoch kein vollgültiges Argument gegen die Annahme des Baronius, insofern der Bischof von Nyssa überhaupt des Athenodorus mit keiner Sylbe gedenkt. Gleichwohl zwingen nich aber überwältigende Gründe, die Annahme des Karlinals zu verwerfen. Setzen wir vorläufig voraus, der pon;ische Heilige sei überhaupt zum Martyrium gelangt, so nuss man doch immerhin mit Basnage (II, S. 431, n. IV) lie Chronologie, wonach der fragliche Glaubenskampf gerade ınter Aurelian stattgefunden hat, als unhistorisch anıehen. Denn die erwähnten griechischen Kalendarien (bei Bollandus a. a. O.) bezeichnen den Athenodorus eben nur ganz allgemein als Märtyrer, fügen aber ihrer Notiz keineswegs auch den Namen des betreffenden christenverfolgenden Kaisers bei. Der Bruder des Gregorius Thaumaturgus darf aber zweitens überhaupt nicht als Blutzeuge gelten. Denn einmal beobachten die älteren und authentischen Quellen, Eusebius, Rufinus und Hieronymus (De viris il[ustribus c. 65, bei Tillemont Mém. IV², S. 660), tiefes Stillschweigen über das fragliche Martyrium, und zwar die beiden Ersteren noch dazu unter Umständen, die einer

1) Bei Surius IV, s. 17. Nov., S. 390 ff.: Vita s. Gregorii Thaumaturgi — per Gregorium episcopum Nyssenum scripta Gratiano Herveto Gallo interprete.

directen Leugnung des tragischen Vorganges vollständig gleichkommen. Was nämlich zunächst den Bischof von Cäsarea betrifft, so erwähnt er den Athenodorus in Verbindung mit seinem Bruder Gregorius an drei Stellen: H. e. VI, 30. VII, 14 und VII, 28. An der zweiten Stelle rechnet er beide Brüder unter die berühmteren bischöflichen Zeitgenossen des christenfreundlichen Imperators Gallienus; VII, 28 zählt er die Brüder zu den hervorragenderen Vätern des antiochenischen Concils, welches anlässlich der Häresie des Paul von Samosata stattfand; VI, 30 endlich führt er Athenodorus und Gregor unter den ausgezeichnetsten Schülern des Origenes auf und hebt rühmend hervor, wegen ihrer vorzüglichen theologischen Gelehrsamkeit seien sie auffallend früh, fast noch im Jünglingsalter, zur oberhirtlichen Würde befördert worden. Eusebius gedenkt also wiederholt, wie des pontischen Gregor, so auch des Athenodorus mit der grössten Anerkennung; gleichwohl bezeichnet er auch nicht im Entferntesten den letzteren als Blutzeugen. In diesem beredten Schweigen liegt also ein zwingender Beweis gegen das angebliche Martyrium des Athenodorus. Noch auffallender muss es erscheinen, dass der eusebianische Interpret Rufinus (VII, 25) nur dem Gregorius, und auch diesem noch im Widerspruch mit Eusebius, das Prädicat Martyr ertheilt, obgleich er in Wiedergabe der betreffenden eusebianischen Stellen naturgemäss auch von Athenodorus spricht. Aber nicht bloss die älteren Quellen, sondern auch zwei späte abendländische Martyrologisten, Beda im achten und Ado gar im neunten Jahrhundert, wissen von einem Martyrium des Athenodorus noch nichts: Beide führen den pontischen Bischof bloss ganz allgemein als Heiligen. nicht als Blutzeugen auf, obwohl es ihnen sonst doch so geläufig ist, den Namen der von ihnen verzeichneten Heiligen das Wörtchen martyr beizufügen (vgl. Bollandus a. a. O.). Es darf also als gewiss gelten, dass Athenodorus, dessen historische Existenz durch Eusebius ausreichend verbürgt ist, nicht den Märtyrertod erlitten hat. Tillemont's Kritik lässt in diesem Falle wieder, wie so häufig, die

erforderliche schneidige Schärfe vermissen. Er lässt es nämlich einfach dahingestellt sein, ob Athenodorus Märtyrer gewesen sei oder nicht.[1]) Consequenter geht dieses Mal der Jesuit Bollandus vor, wenn er (a. a. O.) überhaupt das Martyrium des Athenodorus bezweifelt. Mit Unrecht will er aber für seinen Heiligen wenigstens die Gloriole eines Bekenners retten: ein solches harmonistisches Verfahren wird durch das beredte Schweigen der älteren Quellen und selbst eines Beda und Ado über jeglichen Glaubenskampf des pontischen Bischofs vollständig ausgeschlossen.

Anhang: Ueber den dalmatischen Märtyrer Anastasius.

Baronius (M. R. s. 21. Aug., S. 528. 529, Annot. c; Ann. II, S. 505, n. V) und der Jesuit Cuperus (Acta Sanct. Boll. Augusti t. IV [t. XXXV], s. 21. Aug., S. 407. 408, n. 5—8) setzen zur aurelianischen Verfolgung auch das Martyrium eines Anastasius in Beziehung, der zu Salonä (Spalatro) in Dalmatien gelitten haben soll. Allein diese Chronologie, die sich im Wesentlichen nur auf das späte nicht besonders zuverlässige Zeugniss des dem neunten Jahrhundert angehörenden Martyrologisten Ado stützt (vgl. Mart. Us. s. 21. Aug., S. 480 und Cuperus a. a. O., S. 407, n. 1, 408, n. 7), muss im Hinblick auf folgende Gründe als völlig hinfällig erscheinen. Erstens befindet sich die Stätte dieses Martyriums in beträchtlicher Entfernung von Thracien. Noch bedenklicher ist zweitens, dass der Heilige im August, also nach der Zeit zwischen Januar und Mitte März, gestorben sein soll. Endlich be-

---

1) Vgl. Tillemont, Mém. IV², S. 660. 661. Der französische Kirchenhistoriker legt freilich mit Recht auf das Zeugniss der Menäen kein Gewicht, allein nach obigen Ausführungen erblickt er ohne ausreichenden Grund umgekehrt in dem Schweigen der älteren Quellen keinen vollgültigen Beweis gegen das betreffende Martyrium.

zeichnen die älteren occidentalischen Martyrologisten, der sogenannte Hieronymus und der Verfasser des Romanum parvum, unseren Heiligen ganz allgemein als Märtyrer, ohne den Namen des betreffenden christenverfolgenden Kaisers beizufügen („Salonae Anastasii martyris: vgl. Cuperus a. a. O.). Der fragliche dalmatische Märtyrer steht also zur Regierungszeit Aurelians in gar keinem Zusammenhang.

Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern.

Von

Dr. Aug. Wünsche.

(Schluss.)

Eingehend wird Ausdehnung und Grösse beider Orte beschrieben. Das Paradies ist sechzig Mal so gross als die Welt und die Hölle ist sechzig Mal so gross als das Paradies. Die betreffende Stelle[1]) lautet: „Aegypten misst 400 Parasangen im Quadrat, Aegypten ist sechzig Mal kleiner als Aethiopien, dieses sechzig Mal kleiner als die Erdoberfläche und diese sechzig Mal kleiner als der Garten, dieser sechzig Mal kleiner als Eden, dieses sechzig Mal kleiner als das Gehinnom; solchergestalt verhält sich die Grösse der Erde zu der des Gehinnom ungefähr wie der Deckel zum Topfe.“ Nach anderen Zeugnissen sind Paradies und Gehinnom geradezu unendlich.

Paradies wie Hölle enthalten ferner verschiedene Abtheilungen oder Abstufungen für die Grade des Verdienstes oder der Strafe. Im Paradiese hat jeder Fromme eine Wohnung nach seinem Range.[2]) Die Bussfertigen nehmen eine höhere Stufe ein als die Frommen,[3]) noch höher stehen die Märtyrer, sie behaupten unter allen Insassen den höchsten Rang.[4]) Ueber allen aber thront die Schechina.

1) Taanith Fol. 10ª vergl. Pesachim Fol. 54ª.
2) S. Schabb. Fol. 149ᵇ.
3) S. Sanhedr. Fol. 99ª.
4) S. Baba batra Fol. 10ᵇ.

Ihre Abtheilung bildet die höchste Stufe des Paradieses. Araboth genannt, worin sich die Schätze des Lebens, des Heiles und des Segens befinden.[1]) Eine eingehende Beschreibung darüber gibt der Jalkut Schimoni zu Gen. C. 2. 8 No. 20: Die Gerechten haben im Paradiese sieben Häuser: im ersten wohnen die Märtyrer, wie z. B. R. Akiba und seine Genossen, im zweiten befinden sich die im Meer Untergegangenen, im dritten R. Johanan ben Saccai und seine Schüler. Worin bestand sein Vorzug (eig. seine Kraft)? Er sagte: Wenn alle Himmel Vorhänge wären, alle Menschen Schreiber und alle Wälder Griffel, sie könnten nicht aufzeichnen, was ich von meinem Lehrer erlernt habe und es ist mir davon nichts entgangen (eig. ich habe davon nicht fehlen lassen), was nur so viel wäre, wie der Hund im Meere leckt. In der vierten Abtheilung wohnen die, welche von einer Wolke bedeckt worden sind; in der fünften sind die Bussfertigen, welche eine Stellung einnehmen, auf welche die Gerechten keinen Anspruch haben (denn sie haben die Sünde gekostet und davon gelassen), in der sechsten die Junggesellen und unverheiratheten Lehrer, welche die Sünde nie gekostet haben, in der siebenten endlich die Armen, welche der Schrift und Mischna kundig sind und Lebensart inne haben. Ueber sie sagt die Schrift (Ps. 5, 12): „Sie vertrauen auf dich und werden ewig jubeln." Auch das Gehinnom enthält sieben Abtheilungen oder Gemächer. Die groben Sünder kommen in tiefere Orte, wo sie über ihr wohlverdientes Geschick wehklagen.[2])

Was die zwischen Paradies und Hölle befindliche Entfernung anbelangt, so ist dieselbe nicht sehr gross. Nach R. Jochanan beträgt sie nur die Breite einer Mauer, nach R. Acha die einer Spanne, nach anderen nur die zweier Finger oder sogar nur eine Fadenbreite.[3]) Ganz ähnlich äussert sich Midr. Koheleth zu den Worten Koh. 7, 14: „Auch dieses gleich jenem (gegenüber jenem) hat Gott

1) S. Chagiga Fol. 12^b.

2) S. Erubin Fol. 19^b vergl. Sota Fol. 4^b.

3) S. Chagiga Fol. 27^a.

gemacht." Dies geht auf die Hölle und das Paradies. Wie gross ist der Raum zwischen beiden? Eine Hand breit. Nach R. Jochanan ist eine Wand dazwischen. Nach den Rabbinen liegen sie einander gegenüber, um aus einem in das andere sehen zu können.[1])

Zum Paradies wie zur Hölle führen drei Eingänge. In Bezug auf das Paradies heisst es:[2]) Wenn das Paradies im jüdischen Lande ist, so ist Bethschon der Eingang, ist es in Arabien, so bildet Beth Gerem den Eingang und ist es zwischen den Strömen, so ist der Eingang in Babel. Alexander soll, als er dem Laufe eines Flusses mit wohlschmeckendem Wasser folgte, an die Pforte des Paradieses gekommen sein.[3]) Von den drei Eingängen der Hölle führt[4]) der erste dahin von der Wüste s. Num. 16, 33; der zweite vom Meere s. Jona 2, 3; der dritte von Jerusalem s. Jes. 31, 9. In der Schule des Elia wurde gelehrt, die Hölle sei über dem Firmamente (der Veste oder Ausdehnung), oder hinter dem Finstergebirge zu suchen[5]). Die Hölle galt allgemein für ein schauriges, finsteres Thal, in welchem seit der Weltschöpfung ein ewiges Feuer brenne.[6]) Es wachsen zwei Palmen im Thale von Ben Hinnom, aus deren Mitte Rauch aufsteigt, und das ist die Pforte des Gehinnom.[7]) Unersättlich wird die Gier der Hölle geschildert, sie verschlingt alles ohne Unterschied.[8]) So sagt R. Chisda im Namen Mar Ukbas[9]) mit Anspielung auf

1) Vergl. noch das. zu C. 1, 15 s. v. מצוות.

2) S. Erubin Fol. 19ª.

3) S. Tamid Fol. 32ᵇ.

4) S. Erubin Fol. 19ª.

5) S. Tamid Fol. 32ᵇ; Midrasch Beresch. r. Par. 33 und Vajikra r. Par. 27.

6) S. Midr. Beresch r. Par. 10.

7) S. Erubin Fol. 19ª.

8) Auch die alttestamentlichen Dichter stellten sich den Scheol unersättlich vor s. Ps. 89, 48. 49; Prov. 30, 16; Jes. 5, 14.

9) S. Aboda sara Fol. 17ª.*)

*) Mar Ukba selbst bemerkt zu der oben angezogenen Stelle: Was heisst das: gib, gib? Antwort: Das sind die zwei Töchter, die aus der Hölle schreien und die in dieser Welt sagen: Bringe her, bringe her! Und wer sind dieselben? Die Ketzerei und die Herrschsucht.

חב חב gib! gib! Spr. 30, 15: Die Stimme des Gehinnom schreit und spricht: Bringet mir die zwei Töchter (d. i. die römische Religion und die römische Regierung), welche in dieser Welt schreien und sprechen: Bringe, bringe (d. h. erstere verlangt menschliche Opfer durch Bekehrung und letztere durch Besteurung.[1]) Während das alte Testament jede nähere Schilderung des Lohnes und der Strafe im Jenseits in weiser Mässigung vermeidet und nur im allgemeinen von dem Heil der Frommen und dem Elend der Bösen redet,[2]) verbreiten sich die Rabbinen eingehend darüber. Ihre Aussprüche sind aus der Sehnsucht des menschlichen Herzens zu erklären, etwas Bestimmtes über das Jenseits zu wissen.[3]) Jedoch viele im talmudischen Schriftthum vorkommende Anschauungen sind gar nicht dem jüdischen Boden entsprungen, sondern aus dem Vorstellungskreise anderer Völker herübergekommen. Die spätere Kabbala oder Geheimlehre fand namentlich in den rabbinischen Aussprüchen mit materiellem Beigeschmack ein weites Feld für die Auswüchse ihrer krankhaften Phantasie.[4])

---

1) חב wird nämlich doppelt übersetzt, einmal durch: bringe, und das andere Mal durch: gib.

2) Vergl. Jes. 22, 17; Ps. 1, 5; 31, 20; 36, 10; Koh. 8, 11–13.

3) Wenn auch Stimmen aus jener Welt zu uns herübertönen könnten, so würden wir sie doch nicht verstehen. Wie ein Kind die tiefen Gedanken des Mannes nicht begreift, wenn es auch darüber Belehrung empfinge, so würden wir auch auf dieser Stufe unseres Erdendaseins nicht das höhere geistige Leben des Jenseits begreifen. In dieser Beziehung lautet schon ein Ausspruch des R. Chija bar Abba im Namen des R. Jochanan (Sanhedr. Fol. 90[a]): Alle Propheten weissagten über die messianische Zeit, aber das zukünftige Leben hat noch kein Auge gesehen ausser Gott, der es bereitet hat denen, welche auf ihn harren s. Jes. 64, 4.

4) Ein schon recht glühendes sinnliches Gemälde über das Paradies lesen wir im Jalkut Schimoni zu Gen. C. 2, 8 No. 20. Im Paradiese gibt es viele Arten von Bäumen in allen Winkeln, die besten Gewürzbäume, ferner sind höchst anmuthige Engel darin. Der Baum des Lebens steht in der Mitte und sein Gezweig breitet sich im ganzen Garten aus. Es gibt unzählige Genüsse und Gerüche, worüber sich sieben Gewölke der Herrlichkeit befinden. Von allen vier Seiten wehen Winde

Im Allgemeinen ist das Paradies eine Stätte der Wonne und Glückseligkeit. Die Frommen führen eine Existenz, welche die Freuden der Messiaszeit weit überbietet. Vor allen Dingen gehört zu der sinnlichen Ausschmückung des Paradieses das Gastmahl. Die Frommen sättigen sich vom Fleische des Leviathan, welcher seit dem ersten Schöpfungstage bereits zu diesem Zwecke eingesalzen wurde, und trinken Wein, welcher in den Trauben seit Anbeginn der Welt bewahrt liegt. Mit Bezugnahme auf Gen. 21, 8 heisst es:[1]) Einst wird Gott der Heilige den Frommen ein Gastmahl veranstalten am Tage, wo er den Nachkommen Jizchaks Gnade erweist. Sie essen und trinken und reichen den Becher unserm Vater Abraham, damit er den Segen darüber spreche, allein er spricht zu ihnen: Ich kann den Segen nicht sprechen, weil Is'mael von mir hervorgegangen ist. Darauf reicht man den Becher Jizchak, welcher ihn mit den Worten ablehnt: Ich kann den Segen nicht sprechen, denn von mir ist Esau hervorgegangen. Nun kommt die Reihe an Jakob. Nimm du den Becher, sagt man zu ihm, und sprich den Segen! Allein auch er nimmt ihn nicht an, weil er zwei Schwestern geheirathet hat. Hierauf wird der Becher an Mose gegeben, welcher ihn zurückweist mit den Worten: Ich bin weder im Leben noch im Tode für würdig befunden worden in das Land Israel zu kommen. Auch Josua schlägt den Becher aus, weil er ohne Nachkommen geblieben. Endlich gelangt der Becher an David, welcher ihn annimmt, weil er König auf Erden war und mit den Worten Ps. 116, 13: Den Kelch des Heils will ich erheben und den Namen des Ewigen anrufen, spricht er den Segen. Zur Erheiterung veranstaltet Gott den Frommen Reigentänze, wobei er selbst gegenwärtig ist.[2])

und der Duft verbreitet sich von einem Ende der Welt bis zum andern. Unter den Bäumen sitzen die Schüler der Weisen, welche das Gesetz erklären. Ein jeder hat zwei Hütten, eine von Sternen, die andere aus Sonne und Mond bestehend. Zwischen jeder Hütte ist ein Vorhang aus Gewölk und innerhalb des Paradieses sind 300 Welten.

1) S. Pesachim Fol. 119b.

2) S. Taanith Fol. 31a.

Doch neben diesen stark sinnlich gefärbten Aussprüchen gibt es auch solche, welche auf eine geistige Erfassung hindeuten. So laben sich die Frommen am Glanze der Schechina,[1]) auf welchen Umstand David hindeutete, als er sprach (s. Ps. 17, 15): Ich sättige mich beim Erwachen an deinem Bilde. Der grosse Rab gibt[2]) folgende Schilderung vom zukünftigen ewigen Leben: Nicht gleich dem Diesseits ist das Jenseits. Im Jenseits gibt es nicht Essen und Trinken, nicht Fortpflanzung noch Vermehrung, nicht Handel und Wandel, nicht Neid, Hass und Eifersucht, sondern die Frommen sitzen mit Kronen auf ihren Häuptern und ergötzen sich am Glanze der Schechina. Damit in Uebereinstimmung steht folgender Ausspruch:[3]) Oben (in der zukünftigen Welt) findet weder Stehen noch Sitzen, weder Neid noch Eifersucht statt. R. Eleasar (1. Jahrh.) sagte: Die Seelen der Frommen befinden sich unter dem Throne der Schechina, dagegen bringen die Seelen der Frevler ihr Dasein in einem dumpfen Hinbrüten zu. Zwei Engel stehen an den beiden Enden der Welt und schleudern sich die Seelen der Frevler zu.[4]) Daher galt auch das Leben im Paradiese als das wahre Leben, zu welchem Busse und gute Werke geschickt machen. Eine Stunde reuig und tugendhaft hinieden verlebt, lautet ein Ausspruch R. Jakobs,[5]) wiegt das ganze jenseitige Leben auf, ebenso wie eine Stunde der jenseitigen Wonne das ganze Erdenleben aufwiegt.[6]) Uebrigens fehlt es nicht an Stimmen, nach welchen die Fortdauer nach dem Tode nicht in einem müssigen und gedankenlosen Dahinleben besteht, sondern in einer Steigerung und Vollendung des Intellects, sodass der Mensch immer fortschreitet und sich zu höheren Stufen der Vollkommenheit erhebt. R. Chija

---

1) S. Baba batra Fol. 10ª.
2) S. Berachoth Fol. 17ª.
3) S. Chagiga Fol. 15ª.
4) S. Schabbath Fol. 152ᵇ vergl. Pesachim Fol. 50ª und Baba batra Fol. 10ª.
5) S. Aboth IV, 22.
6) Vergl. Gal. 6, 9.

pflegte zu sagen:[1]) Die Schüler der Weisen haben auch im Jenseits keine Rast, sondern sie gehen von einer Vollkommenheit zur andern fort d. h. sie wachsen im Erkennen und Wissen. Die Schriftgelehrten setzen im Paradiese ihre Studien fort, ihre Verhandlungen heissen „himmlische Sessionen."[2]) Doch man folgerte nicht, dass diejenigen Gelehrten, welche ihre Genossen hier auf Erden an Gelehrsamkeit überragten, auch im Paradies einen ihrer diesseitigen Würde entsprechenden Rang einnähmen. Im Gegentheil da dort die moralische Weltordnung zur Geltung kommt, alle Unebenheiten ausgeglichen sind, so sieht sich mancher Gelehrte, welcher auf Erden einen hohen Rang einnahm, dort tiefer gestellt. Bezeichnend dafür ist ein Ausspruch R. Josua's:[3]) Ich fand dort eine verkehrte Welt, sprach derselbe zu seinem Vater, die hier oben waren, sind dort unten, und die hier unten waren, sind dort oben. Nein, erwiderte der Vater, da hast du die rechte Welt gesehen! R. Sera erzählte einmal: Gestern Nacht erschien mir R. Jose bar Chanina im Traume und ich fragte ihn: Neben wem sitzest du im himmlischen Rathe? Neben R. Jochanan, erhielt ich zur Antwort. Neben wem sitzt dieser? fragte ich wieder. Neben R. Janai. Und dieser neben wem? Neben R. Chija, war die Antwort. Aber warum sitzt nicht der würdige R. Jochanan neben R. Chija? fragte ich wieder. Der Sohn des Schmiedes, erhielt ich zur Antwort, hat solche hohe Reinheit und Heiligkeit nicht erlangt, um an den Ort zu kommen, wo Funken sprühen und wo das Feuer der Heiligkeit und des Verdienstes des R. Chija lodert.[4]) R. Chabibi bar Sumka bat den Propheten Elia, ihm die Rangordnung der hingeschiedenen Weisen im Himmel zu zeigen, welcher ihm aber zur Antwort gab: Alle Weisen darfst du neben ihren Thronen schauen, nur nicht den R. Chija. Woran

1) S. Moed katan Fol. 29a.
2) S. Berachoth Fol. 18b.
3) S. Baba batra Fol. 10b.
4) S. Baba mezia Fol. 85b.

werde ich diesen erkennen? fragte er den Propheten. Daran, wurde ihm zur Antwort, dass alle übrigen Weisen, wenn sie ihre strahlenden Throne verlassen, von Engeln begleitet werden, R. Chija hingegen geht ohne Begleitung. Von Neugierde getrieben richtete Chabibi seinen Blick auf den herannahenden R. Chija, allein es schwirrten zwei feurige Ruthen herbei, peitschten ihn in die Augen, und er wurde blind.[1])

Wie das Paradies der Aufenthaltsort der Frommen, so ist die Hölle der Aufenthaltsort der Frevler. Die Rabbinen haben eine ganze Reihe von Personen aufgestellt, welche durch ihr sündiges Leben im Diesseits die selige Zukunft verwirkt haben und somit der Hölle anheim gefallen sind. Es gehören dazu die Götzendiener, die Verräther und die Epikuräer, welche nichts vom Gesetze halten und die Auferstehung der Todten leugnen; desgleichen diejenigen, welche andere Menschen zur Sünde verleiten, wie Jerobeam ben Nebat und seine Genossen, ferner die sich von den Wegen der Gemeinde absondern oder mit ihr tyrannisch verfahren, sie alle bleiben ewig in der Hölle, wie Jes. 66, 24 geschrieben steht: Ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht verlöschen.[2]) Nach einem Ausspruche des R. Eleasar[3]) verfällt der Hölle auch derjenige, welcher die heiligen Dinge (wie Opfer, Erstgeburten und deren Auslösung) entheiligt, die verordneten Festzeiten verachtet, seinen Nächsten öffentlich beschämt, den Bund unseres Vaters Abraham bricht und das Angesicht d. i. den Inhalt der Thora vorschriftswidrig aufdeckt (erklärt). Wäre er auch im Besitze der Thora und guten Werke, so hätte er doch keinen Antheil am ewigen Leben. In Bezug auf Verleumdung heisst es:[4]) Wer seinen Nebenmenschen öffentlich beschämt, ist vom künftigen Leben ausgeschlossen. Ferner haben keinen Antheil

1) S. Baba mezia Fol. 85b.
2) S. Rosch haschana Fol. 17a.
3) S. Aboth III, 15.
4) S. Sanhedr. Fol. 107a.

an der künftigen Welt:[1]) 1) Das Geschlecht der Sintfluth. Dasselbe steht auch nicht vor Gericht, sondern bleibt für immer in der Hölle s. Gen. 6, 3. 2) Das Geschlecht der Zerstreuung, welches aber vor Gericht erscheint s. Gen. 11, 8; 3) Die Bewohner Sodoms, sie erscheinen aber vor Gericht s. Gen. 13, 13; 4) Die Kundschafter s. Num. 14, 31; 5) Das Geschlecht der Wüste, das sind die 600000, welche in der Wüste gestorben, sie erscheinen auch nicht vor Gericht; 6) Korach und sein Anhang s. Num 16, 33;[2]) 7) Die zehn Stämme, so lange sie sich nicht bessern s. Deut. 29, 28; 8) Die Leute einer verderbten Stadt s. Deut. 13, 13. R. Gamliel zählt noch hinzu 9) die kleinen Kinder heidnischer Frevler, dem aber R. Akiba widerspricht.[3]) Auch die Augen dessen, welcher auf die Schriftgelehrten neidisch ist, werden im Jenseits von Rauch gequält.[4]) Ebenso bleiben nach R. Eleasar[5]) alle Nichtjuden d. h. diejenigen, welche sich zum Judenthum nicht bekehren, von der zukünftigen Welt ausgeschlossen. R. Eleasar und R. Jochanan (um 250) ferner sprechen[6]) denen, die das Gesetz verlassen und den Götzen huldigen, das künftige Leben ab. R. Chija bar Abba (um 270) und R. Tanchum ben Chanilai (um 325) schliessen wieder die Völker der Welt vom Jenseits aus.[7]) R. Josua zieht[8]) aus den Worten Num. 23, 10: Sterbe ich den Tod der Frommen und sei ein solcher mein Ende, den Schluss, dass nur der, welcher wirklich den Tod der Frommen stirbt von der Hölle verschont bleibe. Ueberhaupt gilt die Zahl der zur Hölle Verdammten für sehr gross, da das Böse das Gute hier

---

1) Sanhedr. Fol. 107b.

2) Den Söhnen Korachs jedoch, welche weniger schuldig waren, wird nach Sanhedr. Fol. 110a ein besonderer Ort in der Hölle eingeräumt, von wo sie Gott Loblieder singen.

3) S. Sanhedr. 110b vergl. Jerusch. Berach. IX, 1 und Jerusch. Schebiith IV Ende.

4) Baba batra Fol. 75a.

5) Aboda sara Fol. 24a vergl. Sanhedr. Fol. 105a.

6) Kethub. Fol. 111b.

7) S. Midrasch Bereschith r. Par. 3.

8) S. Sanhedr. Fol. 105a.

auf Erden überwiegt. Nicht jedem wird das Glück zu Theil, lautet ein alter Ausspruch der jüdischen Weisen, von zwei Tischen, vom diesseitigen und jenseitigen, zu geniessen. R. Jochanan[1]) erkannte im Hinblick auf Sach. 13, 8 überhaupt nur einem Drittel des ganzen Menschengeschlechts das Paradies zu, die übrigen zwei Drittel seien der Hölle verfallen.[2]) Die zur Hölle Verdammten haben keine Ruhe. So heisst es:[3]) Die Seelen des dritten Haufens, sowie die Seelen der Gottlosen sind dem Engel Duma überwiesen, welcher über die Geister gesetzt ist, die Seelen der Gottlosen finden keine Ruhe, jedoch die Seelen der Mittelmässigen finden Ruhe. Die Verdammten werden durch mannigfache Strafen gequält und gepeinigt. Unter den verschiedenen Höllenstrafen nimmt das Feuer (אש של גיהנם) die erste Stelle ein. Es soll die brennenden Qualen der Gottlosen nach dem Tode versinnbildlichen. Für die Korachiten wird die Hölle monatlich neu eingerichtet und sie sieden darin wie das Fleisch im Topfe.[4]) Nach anderen Aussprüchen geschieht die Anfachung des Höllenfeuers mit jeder neuen Woche am Ausgange des Sabbaths. Darüber verbreitet sich der Talmud[5]) in einem etwas mysteriösen Gespräche zwischen dem Tyrann Rufus und R. Akiba. „Der ruchlose Tyrann Rufus, heisst es daselbst, fragte einmal den R. Akiba, worin der Vorzug des Sabbaths vor den übrigen Tagen bestehe, da ihm die Juden so grosse Ehre erwiesen. Warum ehrt man dich mehr, warf R. Akiba ein, als die anderen Menschen? Der Tyrann Rufus antwortete: Weil es so dem Könige und meinem Herrn geziemt. So geziemt es auch dem Könige der Könige, dem Herrn unserem Gott, sagte R. Akiba, dass wir den Sabbath den übrigen Tagen vorziehen. Darauf der Tyrann

---

1) S. Sanhedr. Fol. 111a.

2) Resch Lakisch dagegen versteht unter dem Drittel, welches nach Sach. 13, 8 in der Hölle verbleiben soll, den dritten Theil von Sem d. i. von den Juden.

3) S. Schabb. Fol. 152b.

4) S. Baba batra Fol. 74a.

5) S. Sanhedr. Fol. 65b.

Rufus: Wer kann bestimmt sagen, oder woher weisst du, dass euer Sabbath der siebente Tag und in Wahrheit der Sabbath ist, es kann doch auch ein andrer Tag als der siebente sein. Akiba: Das lässt sich zunächst aus dem Strome Sambatjon beweisen, welcher während der sechs Wochentage heftig strömt, so dass er selbst grosse Steine mit sich fortreisst, und in dieser Zeit für die Schifffahrt unbrauchbar ist, am Sabbath aber steht er still und feiert. Sodann lässt sich auch vom Grabe deines Vaters ein Beweis erbringen, was die ganze Woche hindurch grossen Rauch und Qualm verbreitet, allein am Sabbath hört beides auf, weil das Höllenfeuer da ruht und weder Rauch noch Qualm erzeugt. Als der Tyrann Rufus sich überzeugt hatte, dass sich die Sache also verhielt, fragte er den R. Akiba: Hört das Gericht der Verdammten einmal auf? R. Akiba erwiderte: Sobald der Sabbath vorüber ist, wirst du den Rauch wieder sehen. Nachdem er die Sache probirt hatte, führte er seinen Vater durch magische Künste herauf und sprach zu ihm: Du hast bei deinem Leben den Sabbath nicht gehalten, beobachtest du ihn in deinem Tode? Bist du Jude geworden? Der Vater antwortete: Nein, mein Sohn, wer in der Oberwelt den Sabbath nicht freiwillig beobachtet, wird ihn gezwungen in der Unterwelt beobachten. Der Sohn fragte weiter: An welchem Tage enthaltet ihr euch der Beschäftigung? Der Vater antwortete: Wir werden im Feuer gebrannt, am Sabbath aber ruhen wir. Am Freitag nämlich ruft eine Stimme: Die Zeit der Ruhe ist gekommen, ihr Frevler begebt euch zur Ruhe. In Folge dessen begeben wir uns zur Ruhe, welche den ganzen Sabbath währt, allein gegen Ende des Sabbaths, wo die Juden die vorgeschriebenen Gebete verrichten, kommt der uns vorgesetzte Engel Duma und sagt uns, dass der Sabbath des Volkes Israel zu Ende sei. Wir gehen wieder in die Finsterniss, das Feuer wird für die Unseligen wieder angezündet und wir werden die ganze Woche gequält, bis der Sabbath wiederkehrt, wo wir uns abermals der Beschäftigung enthalten.“

Nur über die Sünder unter den Israeliten hat nach

der Meinung des Resch Lakisch das Höllenfeuer keine Gewalt.[1]) Hinsichtlich der Dauer der Höllenstrafen gehen die Meinungen der Rabbinen auseinander. Nach den einen gibt es für die Frevler aus dem Orte der Qual noch eine Erlösung, nach den anderen dagegen verbleiben sie ewig darin. Vor allem standen die beiden Schulen Schammais und Hillels, welche im ersten Jahrhundert den Mittelpunkt des jüdischen Gesetzstudiums bildeten, zu dieser Frage in einem gewissen Gegensatze und zwar huldigte jene einer schärferen, diese einer milderen Ansicht. Beth Schammai unterschied drei Klassen:[2]) Die vollkommen Gerechten, welche sogleich in's Paradies kommen, dann die durchaus Sündhaften, welche gleich zur Hölle hinabfahren, endlich die Mittelmässigen, welche zwar ebenfalls in die Hölle kommen, aber durch Reue und Busse sich bald wieder aufwärts schwingen. Entscheidend für die Dauer der Höllenstrafen erachtete man die Art der Sünde. Länger schmachten diejenigen im Gehinnom, welche körperlich gesündigt haben d. h. welche durch ihre Leidenschaft zur Sünde verleitet worden sind, jedoch sie werden, gleichviel ob sie Juden oder Heiden sind, nicht länger als zwölf Monate daselbst gerichtet. Nach dieser Zeit ist ihr Körper verwest und die Seele ausgebrannt, es kommt dann ein Wind und trägt sie unter die Seelen der Frommen. Um vieles schlimmer ergeht es den Götzendienern und Heuchlern, Angebern und Verräthern, den Auferstehungsleugnern und Abtrünnigen, sie alle fahren zur Hölle hinab und werden Generationen hindurch gerichtet, und eher hat die Hölle ein Ende, als ihre Strafe endet. Eingehend wird die Frage, ob im Jenseits noch die Möglichkeit einer Rückkehr vorhanden sei, erörtert.[3]) In dieser Welt, heisst es, kann dem Mangelhaften Abhilfe geschehen und das Verderbte besser werden, aber einst wird dem nicht so sein. Es gibt böse Menschen, welche in dieser Welt zusammen-

1) S. Erubin Fol. 19ᵃ und Chagiga Fol. 27ᵃ.
2) S. Rosch haschana Fol. 16ᵇ.
3) S. Midrasch Koheleth zu Koh. C. 1, 15.

hielten, einer von ihnen bekehrte sich und that Busse vor seinem Ende, der andere aber nicht; jener steht dann in der Reihe der Frommen, dieser in der Reihe der Bösen. Wenn derselbe jenen sieht, spricht er: Sollte es denn hier wohl Parteilichkeit geben? Dieser Mann war unser Genosse, wir haben mit einander gestohlen, geraubt und alles Ueble in der Welt angerichtet, warum befindet er sich in der Gesellschaft der Frommen, und dieser von uns in der Gesellschaft der Frevler? Da antwortet man ihm: Du Thor, als du verkehrt handeltest und deshalb zwei, drei Tage nach deinem Tode nicht in einen Sarg gethan, sondern mit Stricken geschleift wurdest, sowie Jes. 14, 19. 20 geschrieben steht, sah diese schimpfliche Behandlung dein Genosse und schwur, den frevelhaften Wandel zu verlassen und tugendhaft zu werden, seine Umkehr, seine Sinnesänderung hat ihm das Leben gegeben und hier in die Gemeinschaft mit den Gerechten gebracht. Dir stand auch die Möglichkeit der Besserung offen, hättest du sie nicht von dir gewiesen, wie wohl wäre dir dann jetzt! Lasst mich, spricht er zu ihnen, ich will mich bessern. Du Thor, entgegnet man ihm, weisst du nicht, dass diese Welt dem Sabbath, dagegen die, aus welcher du kommst, dem Rüsttage gleicht; hat der Mensch an diesem nichts vorbereitet, was will er dann an jenem essen? Weisst du ferner nicht, dass die Welt, aus welcher du kommst, dem Lande, diese dagegen dem Meere gleicht; versieht sich der Mensch nicht auf dem Lande gehörig mit Lebensmitteln, was will er auf dem Meere essen? Weisst du endlich nicht, dass diese Welt einer Wüste, dagegen die, aus welcher du kommst, dem bewohnten Lande gleicht; bereitet er sich hier nicht vor, wovon will er dann dort zehren? Er knirscht nun mit den Zähnen, nagt an seinem Fleische und sagt: „Lasst mich zu meiner Strafe die Ehre meines Genossen sehen“! Du Thor, antwortet man ihm, uns ist vom Allmächtigen die Weisung gegeben, dass die Frommen nicht unter die Frevler und umgekehrt die Frevler nicht unter die Frommen, die Reinen nicht unter die Unreinen und die Unreinen nicht unter die Reinen stehen sollen, deshalb

sind wir hier an dieses Thor gestellt worden s. Ps. 118, 20. Er zerreisst hierauf seine Kleider und rauft sich das Haar aus, wie Ps. 112, 10 geschrieben steht. In demselben Sinne heisst es:[1]) Gott spricht einst zu den Frevlern: Der Weg zur Rückkehr lag vor euch offen und ihr habt ihn nicht eingeschlagen, nun ist für euch jede Hoffnung dahin. Humaner war die Lehre von Beth Hillel, wonach Gott bei denen, welche entschieden weder gut noch böse sind, Gnade für Recht ergehen lässt; nur die Frevler, die durch Unzucht und Bosheit sich gegen das heilige Land vergangen haben, werden zwölf Monate in der Hölle gequält und ihre Seelen nachher vertilgt. An dem allgemeinen Gerichtstage, wenn die Todten auferstehn, werden die gewöhnlichen Menschen ebenso wie die Frommen zum ewigen Leben eingehen.[2]) R. Josua ben Chananja (um das Jahr 110) zog aus den Worten Ps. 19, 18: „Zurück müssen die Frevler in die Hölle, alle Völker, die gottvergessenen,“ die Lehre, dass nur die Frevler unter den Völkern der Hölle anheimfallen, die Gerechten unter ihnen aber einen Antheil an dem künftigen Leben erhalten werden.[3]) Auch R. Eleasar Hakkappar erkennt[4]) allen Gestorbenen das ewige Leben zu, denn vor Gott gibt es kein Ansehn der Person und er thut kein Unrecht. Wie schon aufrichtige Reue und Busse im letzten Lebensmomente noch ein sündhaftes Leben ausgleichen — denn nichts widersteht der Busse; der reuige Sünder, selbst der Gottesleugner hat noch Antheil an der künftigen Welt[5]) — so ändert auch Busse den Zustand der bereits Verdammten. Alle, welche in die Hölle sinken, bemerkt R. Chanina,[6]) kommen wieder herauf, ausgenommen die, welche in Folge ihres Abfalls der Seligkeit verlustig erklärt worden sind. Auch die Hinterbliebenen können durch Gebet zur Rettung der Ver-

---

1) S. Midrasch Koheleth zu Koh. C. 7, 15.
2) S. Rosch haschana Fol. 17a.
3) S. Tosephtha Sanhedr. C. 13.
4) S. Aboth IV, 29.
5) S. Kiddusch. Fol. 40b.
6) S. Baba mezia Fol. 58b.

dammten aus der Hölle beitragen. Abraham befreite gewisse Sünder aus der Hölle.[1]) Ebenso hat der König David seinen Sohn Absalom durch Gebet aus der Hölle errettet.[2]) Wenn ein Sohn, das erste Jahr nach dem Tode seines Vaters, so oft er seiner Erwähnung thut, spricht: Ich will eine Sühne seines Todtenlagers sein, so hilft er ihm aus der Hölle.[3]) Darum pflegte Resch Lakisch zu sagen: Ich will die Sühne sein für R. Chija und seine Kinder d. h. jede Strafe, die sie im Jenseits treffen soll, komme über mich.[4]) Auch R. Meïr bewirkte durch sein Gebet auf dem Grabe seines Lehrers Elisa ben Abuja die Erlösung seiner Seele von den Höllenstrafen und es ward ihm durch eine Himmelsstimme die Versicherung, dass seine Beseligung erfolgt sei.[5]) Nach einem etwas jüngern Midrasch in Jalkut Schimoni[6]) öffnen sich allen Höllenbewohnern die Pforten des Paradieses, wenn sie mit allen ihren Kräften in das Wörtchen Amen! einstimmen.[7]) Der Midrasch lautet: Einst wird Gott lehrend im Paradiese sitzen, umgeben von allen Frommen und Engelschaaren, die Sonne und Gestirne an seiner rechten, und Mond und Sterne zu seiner linken Seite. Gott trägt ein neues Gesetz (תורה חדשה) vor, das er einst durch den Messias geben wird. Nachdem er den Vortrag (הגדה) geendet hat, tritt Serubabel ben Schealthiel auf und spricht: Hochgepriesen (יתגדל) und geheiligt (יתקדש) werde sein Name! Seine Stimme reicht von einem Ende der Welt bis zum andern, und es stimmen die Frevler und die Frommen der anderen Völker, welche in der Hölle geblieben, mit einem lauten Amen! ein, das die Welt erschüttert, und sie erkennen Gottes

1) S. Erubin Fol. 19a.
2) S. Sota Fol. 10a.
3) S. Kidduschin Fol. 13b.
4) S. Succa Fol. 20a.
5) S. Chagiga Fol. 15a.
6) S. Zu Jes. C. 26 No. 296.
7) Die Rabbinen stellen zu Ps. 22, 31 nach Sanhedr. Fol. 110b die Frage: Wenn können Kinder des Jenseits theilhaftig werden? Antwort: Sobald sie Amen! sagen können vergl. Jes. 26, 2.

Gerechtigkeit an. Dadurch wird seine Barmherzigkeit dermassen erregt, dass er spricht: Was soll ich ihnen noch thun? Die Leidenschaft treffe die Schuld. Er nimmt darauf den Schlüssel zur Hölle und gibt ihn Angesichts aller Frommen an Michael und Gabriel mit der Weisung: Geht öffnet die Höllenpforten und holet die Insassen herauf! Sie gehen und schliessen 8000 Höllenpforten auf. Jedes Höllengemach ist 300 Parasangen lang und ebenso breit. Die Decke beträgt 1000 und die Tiefe 100 Parasangen. Der böse Mensch, welcher in sie hineinfällt, kommt nicht wieder herauf. Was thun die beiden Engel? Sie ergreifen jeden und ziehen ihn herauf, wie ein Mensch, der einen andern mittelst eines Seiles aus einer Grube zieht vergl. Ps. 40, 3; sie helfen ihnen, waschen, bestreichen und heilen sie von den in der Hölle erlittenen Wunden, ziehen ihnen schöne Kleider an und bringen sie vor Gott und die Frommen, die geweiht und hochgeehrt sind, wie es Ps. 132, 9 heisst: „Deine Priester", nämlich die Priester der anderen Völker, die Priester Gottes in dieser Welt waren, wie Antoninus und seine Genossen, kleiden sich wieder in Unschuld „und deine Frommen," nämlich die Sünder Israels, vergl. Ps. 50, 5, jauchzen. Wenn sie in das Paradies einziehen, gehen ihnen Michael und Gabriel voran und fragen Gott um seine Meinung, welcher ihnen antwortet: Lasst sie eintreten, dass sie meine Herrlichkeit schauen. Die Eingeführten werfen sich in tiefster Ehrfurcht zur Anbetung vor Gott nieder, preisen seinen Namen, und die Gott zunächst sitzenden Frommen, Helden und Redlichen stimmen in die Lobpreisungen Ps. 140, 14; 106, 32 ein. Manche Rabbinen sind wieder der Meinung, dass die Hölle in Zukunft ganz aufhören, und die Sonne an ihre Stelle treten werde. So thut R. Simeon ben Lakisch[1]) den Ausspruch: In Zukunft gibt es keine Hölle mehr, sondern Gott der Heilige wird die Sonne aus ihrem Futeral herausführen, die Gottlosen werden durch sie gerichtet (s. Maleachi 3, 19), die Frommen aber an ihr geheilt werden (s. das. 3, 20).

---

1) S. Aboda sara Fol. 3b und 4a.

Ebenso äussert sich R. Janai: In Zukunft gibt es keine Hölle s. Jes. 31, 9, sondern die Sonne wird die Gottlosen verbrennen s. Maleachi 13, 19.[1]) Nach manchen Rabbinen[2]) endlich steigt das Lob Gottes auf aus dem Munde der Gerechten im Paradiese wie aus dem Munde der Frevler in der Hölle.

Das sind die talmudischen Vorstellungen vom dem Zustande der Seele nach dem Tode. Wenn sie auch manches Ungereimte enthalten, so erinnert doch vieles an die neutestamentlichen Anschauungen. Der schonungslose Rigorismus erklärt sich namentlich durch die Zeiten der Unterdrückung. Um das Vertrauen zur göttlichen Vergeltung zu stärken, trugen die Rabbinen die Farben stark auf.

Abweichend von den talmudischen Anschauungen über die Fortdauer und den Zustand des Menschen nach dem Tode sind die Vorstellungen der Chasidäer oder Essener. Nach Josephus[3]) nahmen diese wie Philo nur eine geistige Fortdauer des Menschen an. Der Leib d. i. das Stoffliche oder Materielle am Menschen, welches das Gefängniss des Geistes bildet, unterliegt der Vergänglichkeit, sie betrachteten daher den Tod als eine Erlösung, denn er gibt dem unvergänglichen geistigen Theile seine Freiheit wieder, welcher sich, froh die leiblichen Fesseln abgestreift zu haben, zum Aether aufschwingt. Da die Essener im Tode eine Befreiung vom Drucke des Körpers sahen, so fürchteten sie ihn auch nicht. Sie spotteten ihren Henkern, welche sie zu Tode quälten, eingedenk dessen, dass diese ihren Leib, aber nicht ihre Seele tödten könnten.[4]) Für die abgeschiedenen Seelen nahmen die Essener zwei Orte an. Der Aufenthaltsort der Frommen liegt jenseits des Oceans, in Gegenden, wo es weder Regen, noch Schnee, noch brennende Hitze gibt, es ist ein Ort reinen und ungetrübten Wohlergehens. Zu ihrer Behaglichkeit weht ihnen Kühlung

1) S. Midrasch Tillim zu Ps. 19, 7. Vergl. noch Nedarim Fol. 8 b und Midrasch Bereschith r. Par. 26.

2) S. Midrasch Schemoth r. Par. 7 vergl. Jalkut Schimoni No. 833.

3) De bello Jud. II, 18, 11 vergl. Antiqq. XVIII, 1, 5.

4) Diese Anschauung erinnert an Matth. 10, 28.

vom Ocean zu. Der Gottlosen Aufenthaltsort dagegen ist düster, winterlich und stürmisch. Josephus' Worte lauten: „Denn es steht bei ihnen (den Essenern) die Ansicht fest, dass der Leib vergänglich und die Materie nicht bleibend sei, die Seelen aber unsterblich sind und ewig fortdauern, und dass sie, aus dem feinsten Aether stammend, wie in ein Gefängniss in die Leiber durch einen natürlichen Zauberreiz herabgezogen werden, allein sobald sie von den fleischlichen Banden befreit sind, schwingen sie sich, wie aus einer langen Knechtschaft erlöst, freudig empor. Den guten (Seelen) lassen sie, übereinstimmend mit den Söhnen der Hellenen, das Leben jenseits des Oceans beschieden sein und einen Ort, der weder durch Regen, noch durch Schnee, noch durch Hitze belästigt, sondern vielmehr von dem Ocean her immer durch einen sanften Zephyr abgekühlt wird. Den schlechten (Seelen) aber weisen sie einen finstern und winterlichen Winkel an, voll von unaufhörlichen Strafen." Nach dieser Darstellung des Josephus berührt sich die Unsterblichkeitslehre der Essener mit den platonisch-pythagoreischen Vorstellungen und es scheint, als ob der Neupythagoreismus oder der vom Stoicismus beeinflusste platonisirende Pythagoreismus in die Schule der Essener eingedrungen wäre. Diese Ansicht vertritt z. B. Zeller s. Theol. Jahrb. Jahrg. 1856, S. 428 f., allein schon Hilgenfeld in seiner jüdischen Apokalyptik, S. 276, vermuthet mit Recht, dass Josephus die Unsterblichkeitslehre der Essener so viel als möglich hellenisirt habe. Bei näherer Beleuchtung erweist sich die essenische Anschauung nur als eine Gestalt der jüdischen Eschatologie überhaupt. Sie ist auf's innigste verwandt mit der Darstellung des Buches Henoch. Auch steht die Angabe des Josephus im Widerspruche mit Philo, nach welchem die Essener auf die Philosophie in ihrem logischen Theile mit Ausnahme der Lehre von Gott und der Weltschöpfung keinen Werth legten und sie als unnütz zur Tugend den Wortklaubern und Schwätzern überliessen. Uebrigens musste sich bei ihrem Streben, die Welt mit ihrer Sinnlichkeit zu meiden, alles, was die Erhebung der Seele über das

Irdische hindert, zu beseitigen, die Anschauung von dem Körper als einem Kerker und Gefängniss der Seele und von dem Tode als einer Erlösung und Befreiung naturgemäss ausbilden.

Unter dem Einflusse der talmudischen Anschauungen steht auch die Unsterblichkeitslehre in den jüdischen apokalyptischen Schriften. Das Buch Henoch, was wir in erster Reihe zu betrachten haben, handelt an verschiedenen Stellen von der Fortdauer des Menschen nach dem Tode. Nach der Grundschrift befinden sich die gefallenen Sterne, d. i. die Wächter des Gesetzes, in einem entsetzlichen Gefängniss. Es ist ein Ort, in dem ein grosses Feuer lodert, begrenzt durch einen vollkommenen Abgrund mit grossen Feuersäulen.[1]) Die Verstorbenen dagegen befinden sich an einem anderen Orte, und zwar wohnen in einer Abtheilung die Gerechten und in der anderen die Sünder.[2]) Sie verbleiben daselbst bis zum Tage des grossen Gerichts. Derselbe wird bereits in der neunten Woche der ganzen Welt offenbart.[3]) Alle Werke werden dann von der Erde verschwinden. Am Ende der zehnten Woche vollzieht sich die Katastrophe. Ein Thron wird im Lande Palästina aufgerichtet, Gott lässt sich die versiegelten Bücher öffnen, um das Gericht über die Sünder zu halten.[4]) Während die Gerechten unter die Obhut der Engel gestellt und aus ihrem Todesschlafe geweckt werden,[5]) wird der Geist der Sünder in den feurigen Ofen geworfen,[6]) wo sie in einem Pfuhle von Feuerflammen brennen[7]) und getödtet werden.[8]) Die Frevler wandern in das verfluchte, baumlose Thal Gehinnom,[9]) die anderen in's Paradies, den Garten der Gerechtigkeit mit seinen herrlichen Bäumen, unter welchen der Baum der Weisheit besonders hervorragt.[10]) Im Gehinnom befinden sich aber nicht bloss die Wächter und 70 Hirten d. i. die heidnischen Herrscher, welche das Volk Gottes bedrückt haben, sondern auch die verblendeten

---

1) C. 20, 21. — 2) C. 22. — 3) C. 91, 14. — 4) C. 100, 3. 4. — 5) C. 100, 5. — 6) C. 98, 3. — 7) C. 100, 9. — 8) C. 99, 11. — 9) C. 26, 27. — 10) C. 29.

Schafe d. i. die abtrünnigen Israeliten.[1]) Die Pforte des Paradieses wie dieses selbst wird vom Engel Gabriel bewacht.[2])

Etwas anders stellt sich die Sache in den interpolirten Theilen des Buches dar. Die Gerechten streifen sogleich nach dem Tode die drückenden Fesseln des Körpers ab und gehen zu einem Orte höherer Seligkeit ein, welcher zwar noch nicht der Himmel selbst ist, aber sich zwischen diesem und der Erde befindet. Hier begleiten die verstorbenen Seelen der Gerechten mit ihren Gebeten die auf der Erde lebenden Menschen. Der Verfasser sagt:[3]) Ich sah ein anderes Gesicht, die Wohnungen der Gerechten und die Lagerstätten der Heiligen. Hier sahen meine Augen ihre Wohnungen bei den Engeln, und ihre Lagerstätten bei den Heiligen, wie sie baten und flehten und beteten für die Menschenkinder, und vor ihnen floss Gerechtigkeit wie Wasser und Barmherzigkeit wie Thau auf der Erde. So ist es unter ihnen von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und in jenen Tagen sahen meine Augen den Ort der Auserwählten der Gerechtigkeit und des Glaubens und wie Gerechtigheit waltet in ihren Tagen, und unzählig ist die Menge der Gerechten und Auserwählten vor ihm von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und ich sah ihre Wohnungen unter den Fittigen des Herrn der Geister, und wie alle Gerechten vor ihm geschmückt sind wie mit Feuerglanz und ihr Mund voll ist von Preis und ihre Lippen den Namen des Herrn der Geister loben und Gerechtigkeit nicht aufhört vor ihm. Hier wünschte ich zu wohnen und meine Seele hatte Lust zu jener Wohnung; hier ist mein Theil schon zuvor gewesen, denn also ist es festgesetzt über mich von dem Herrn der Geister.“ S. Hilgenfeld, Die jüd. Apokalyptik S. 165. An einer anderen Gegend der Erde sieht der Seher[4]) wieder ein tiefes Thal mit brennendem Feuer, in welches die Könige und Mächtigen der Erde gelegt werden. Dieser Ort ist der unterste Raum der Hölle. Daselbst befinden sich die Engel.[5]) Die Heerschaaren der Strafengel kommen mit

1) C. 27. — 2) C. 32, 2. — 3) C. 39, 3. — 4) C. 54. — 5) C. 54, 5. 6.

Fesseln von Eisen und Erz, ein jeder sucht sich die von ihm Auserwählten, um sie in die tiefe Kluft des Thals zu werfen. So heisst es:[1]) „Und alsobald wird jenes Thal von ihren Auserwählten und Geliebten gefüllt werden und der Tag ihres Lebens wird zu Ende sein und der Tag ihrer Verführung wird von da an nicht mehr gezählt werden." Das ist das Schicksal der sündigen, gottfeindlichen Menschheit, an deren Spitze die abtrünnige Engelwelt und die heidnischen Machthaber der Welt stehen.

Nach der Apokalypse des Esra kommen die Seelen der vollendet Frommen nach der Trennung vom Leibe gleich zu Gott in die vollen Wohnungen des Lichts, während für die sündigen Seelen ein Zwischenzustand eintritt. Diese werden gebunden zu denjenigen gebracht, welche für das Gericht bestimmt sind. Die abgeschiedenen Gerechten erfreut eine siebenfache Wonne, während den Gottlosen ein siebenfacher Schmerz zu Theil wird. Die Gerechten freuen sich 1) über den errungenen Sieg des bösen Feindes, 2) über die Qualen der Gottlosen in der bösen Flamme, 3) über den Richterspruch Gottes, dass sie treue Beobachter des Gesetzes gewesen, 4) über ihren gegenwärtigen Zustand, 5) über die Erlösung aus den Banden der Vergänglichkeit, 6) über das Bewusstsein, dass sie wie die Sonne leuchten werden und 7) über den Genuss der Seligkeit ihres guten Gewissens und das Anschauen des göttlichen Angesichtes. Der siebenfache Schmerz der Gottlosen besteht darin, 1) dass sie vom Gesetze Gottes abgefallen sind, 2) dass sie nicht mehr in das Leben zurückkehren können, 3) dass die Frommen so herrlichen Lohn empfangen, 4) dass ihnen ein so schweres Strafmass bestimmt worden, 5) dass die Seelen von Engeln beschützt werden, 6) dass ihnen in Zukunft schwere Strafen bevorstehen und 7) dass sie von Gewissensqualen gefoltert werden.[2])

Wenn die vergängliche Schöpfung mit dem Messias in Stillschweigen versunken d. h. völlig ausgestorben sein wird,

1) C. 56, 1—4. — 2) Aeth. C. 6.

beginnt eine neue Schöpfung mit der allgemeinen Auferstehung der Todten. Die Unterwelt gibt die in sie eingegangenen Seelen zurück, welche sich mit ihren in der Erde schlafenden Leibern vereinigen.[1]) Hierauf beginnt das Weltgericht, wo weder Sonne noch Mond scheinen wird; Gott tritt aus seiner Verborgenheit hervor und erfüllt mit seinem Glanze die ganze Welt.[2]) Er nimmt den Gerichtsthron ein, vor ihm erscheinen alle Wesen, um nach Gerechtigkeit ihre Vergeltung zu empfangen.[3]) Gott wird zu den Auferweckten sagen: „Sehet und erkennt den, welchen ihr verläugnet habt, dem ihr euch nicht unterwerfen wolltet und dessen Trost ihr verachtetet. Siehe, das Vergnügen des Trostes vor meinen Augen und das unauslöschliche Feuer, welches euch umgeben wird.“ Nur wenige werden im Gerichte bestehn, die grosse Mehrzahl fällt der ewigen Verdammniss anheim.[4]) Niemand kann sich aber deshalb beklagen. Da alle die Fähigkeit hatten, das Gesetz zu beobachten, so können sie für ihre Uebertretung keine Entschuldigung vorbringen. Die Gerechten können für ihre Verwandten oder befreundeten Sünder keine Fürsprache einlegen. Nach erfolgtem Richterspruch fahren die Sünder in den Abgrund der Hölle, wo sie von einem nie verlöschenden Feuer gequält werden;[5]) den Frommen dagegen wird das der Hölle gegenüber liegende Paradies geöffnet, wo sie in freudenreichen Wohnungen des Trostes sich am Glanze der Glorie erquicken.[6]) Sie führen daselbst ein Leben im Vollgenusse des vorirdischen Paradieses, in welchem sich der sterbliche Adam nicht zu behaupten vermochte.

Das patristische Zeitalter.

Die Vorstellungen über den Zustand der abgeschiedenen Seelen nach dem Tode sind bei den chiliastisch gesinnten

1) S. V. lat. 7, 32; aeth. 5, 33.
2) V. lat. 6, 20, aeth. 4, 24.
3) V. lat. 7, 33—35; 5, 34—40.
4) Aeth. 6, 20, 21.
5) Aeth. 6, 1 f. 37; V. lat. 8, 59; 9, 12.
6) V. lat. 6, 16; 8, 52; aeth. 8, 62.

Vätern in den ersten Jahrhunderten sehr unklar. Sie alle glaubten mehr oder minder an die Parusie oder das baldige Wiedererscheinen Christi zum Beginne seines 1000jährigen Reiches mit den Gerechten hier auf Erden, nach dessen Beendigung erst die zweite allgemeine Auferstehung und das Weltgericht folgen sollte. Die Seelen der Gerechten konnten demgemäss nicht gleich nach dem Tode in den Himmel eingehen, sondern mussten die Zeit bis zur Parusie in einem Zwischenzustande verbringen. Justinus Martyr bezeichnet die Annahme einer sofortigen endgiltigen Beseligung sogar als eine Häresie. Nach Dial. c. Tryph. § 5 verweilen die Seelen der Frommen bis zum Weltgericht an einem besseren, die der Gottlosen an einem schlechteren Orte.[1]) Nach Irenäus[2]) und Tertullian[3]) gelangen nur die Patriarchen, Propheten und Märtyrer sogleich nach dem Tode zur Anschauung Gottes, weil sie nicht wie die übrigen Frommen der Läuterung bedürfen. Dieser Zustand entspricht dem Zustand der Seligkeit der ersten Menschen. Cyprian,[4]) den hohen Werth des Martyriums bestreitend, kennt keinen Zwischenzustand, sondern die Seelen kommen bei ihrer Scheidung vom Leibe sogleich zu Christo. Nach Hilarius[5]) werden entweder die Seelen der abgeschiedenen Gerechten in Abrahams Schoss aufbewahrt, oder sie befinden sich in der Unterwelt.[6]) Nur die Märtyrer werden sogleich der ewigen Seligkeit theilhaftig.[7]) Ambrosius dagegen ist anderer Ansicht. Die Guten erhalten nach dem Tode gleich einen Theil ihres

1) Origenes weist den Seelen ihren Aufenthalt in den Luftregionen an, wo sie je nach dem Grade ihrer Vervollkommnung d. h. ihres Fortschreitens in Erkenntniss und Frömmigkeit immer höher sich emporschwingen. Zuerst gelangen sie in's Paradies, welches, wie schon Plato annahm, auf einer glückseligen Insel liegt. Auf jeder höheren Stufe (mansio) erblühen den Seeligen immer neue schönere Freuden, die volle Seligkeit jedoch wird ihnen erst nach dem Weltgerichte zu Theil.

2) Adv. haer. V. 5, 31.

3) De anima c. 50. 55. 58.

4) Adver. Demetr. p. 196 und tract. de mortalitate.

5) In Ψ. 120, 16. — 6) In Ψ. 138, 22. — 7) In Ψ. 65, 22.

Lohnes, sie sind bei Christo und participiren an seiner Herrschaft; das Paradies jedoch erschliesst sich ihnen erst nach dem allgemeinen Weltgerichte; ebenso empfangen die Bösen gleich nach dem Tode Strafe.[1]) Cyrill von Alexandrien wieder gesteht den Abgeschiedenen den Lohn oder die Strafe für das diesseitige Leben erst nach dem Weltgerichte zu. Demgemäss ist die Parabel von dem reichen Prasser Luc. 16, 19 ff. nicht historisch, sondern figürlich zu nehmen. Jesus wollte damit nur die Lehre geben, was einst nach dem Weltgerichte unser Loos sein werde.[2]) Selbst Augustin, der siegreiche Bekämpfer des Chiliasmus, hat von dem Zustande der Seele nach dem Tode keine klare Vorstellung. Die gerechten Seelen, welche Feindesliebe geübt haben, werden von ihrem Schutzengel entweder gleich nach einem besonderen Gerichte in Abrahams Schoss oder in's Paradies getragen,[3]) oder sie gelangen nach dem Tode noch nicht gleich zum Vollbesitz der Seligkeit, weil ihr Leib noch nicht auferweckt ist.[4]) Die Seelen werden deshalb bis zur allgemeinen Auferstehung in besonderen ihrer Würdigkeit entsprechenden Wohnungen aufbewahrt. Gregor von Nazianz ist der Meinung, dass die frommen und gottgefälligen Seelen gleich nach der Befreiung vom Leibe der höchsten Seligkeit theilhaftig werden, nach der Auferstehung wird dasselbe Glück auch dem Leibe beschieden.[5]) Nach der Leichenrede auf Pulcheria von Gregor von Nyssa verweilt die Seele im Paradiese, wo sie Gott anschaut.[6]) Derselben Meinung sind auch Chrysostomus und Hieronymus. In seiner Rede auf Philogonius sagt der erstere: Alle, welche Bürger des Himmelreiches Christi sind, sehen ihren König im Glanze seiner Majestät,[7]) während der letztere in seiner Polemik gegen Vigilantius die Seelen der Gerechten sich unter dem

1) De bono mortis 3, 10, 47; in Luc. 10, 217; Ep. 20.
2) C. Anthropomorph. c. 16, 383.
3) Sermo 109, 4.
4) Retract. 1, 14.
5) Or. 7, 21. — 6) Tom. II, 949.
7) Hom. 71; Tom. V. 506.

Altare Gottes befinden lässt, wo sie der unendlichen Beseligung harren.[1])

Die Auferstehung des Fleisches wurde schon im apologetischen Zeitalter gelehrt, weiter gebildet und durch verschiedene Naturanalogien (Wechsel von Tag und Nacht, Samen und Frucht, Phönix etc.) zu erhärten gesucht. Nur die Gnostiker verwarfen die Lehre von der Wiedererweckung des Leibes, während die alexandrinischen Theologen, Origenes an der Spitze, dieselbe wieder nach ihrer Weise zu vergeistigen sich bemühten. Der Ausdruck resurrectio carnis bürgerte sich bald ein und ging in das sogenannte apostolische Symbolum über. Clemens an die Corinther, Justinus Martyr, Athenagoras, Theophilus, Irenäus, Tertullian, Cyprian, Minucius Felix u. a. lehren die leibliche Auferstehung und erbringen für dieselbe die verschiedensten Beweise. So beruft sich Justinus Martyr[2]) einerseits auf die Allmacht, Gerechtigkeit und Güte Gottes, andererseits auf die innige Zusammengehörigkeit von Leib und Seele, welche ein Gespann bilden, Athenagoras[3]) weist auf die sittliche Beschaffenheit des Menschen hin, Irenäus[4]) verdeutlicht sie durch die Wiederbelebung einzelner Organe bei den Wunderheilungen Jesu, Tertullian[5]) endlich erschliesst sie ähnlich wie Justinus Martyr aus der innigen Vereinigung von Leib und Seele. Cyprians Vorstellungen schliessen sich eng an die Tertullians an. Cyrill von Jerusalem betont in seiner katechetischen Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses die substantielle Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen und erbringt den Beweis dafür theils aus der göttlichen Allmacht (Beispiel vom Lichtstrahl, der die weitesten Welträume durchdringt), theils aus der göttlichen Gerechtigkeit (derselbe Leib, welcher an den Verdiensten oder Sünden sich betheiligt hat, muss

1) C. Vigilant. c. 6.
2) De resurrect. c. 4 und Dialog. c. Tryph. § 69.
3) De resurrectione c. 11.
4) Adver. haer. V, 12, 13.
5) De resurrect. c. 63.

auch an der Belohnung oder Bestrafung theilnehmen). Die mit dem Leibe sich vollziehende Metamorphose bezieht sich nur auf seine Eigenschaften; der neue unsterbliche Leib bedarf keiner Speise und ist nicht an den Raum gebunden. Dieselbe Ansicht findet sich auch bei Basilius. Gregor von Nyssa stellt die Identität des Auferstehungsleibes durch folgenden psychologischen Beweis in Klarheit. Wie die Seele die Elemente ihres Leibes in diesem Leben in der Erkenntniss festhält und ihnen nahe bleibt, so ist das auch bis zu ihrer Wiedervereinigung der Fall.[1]) Ausserdem verweist er auf eine Analogie in der Natur. Wie nämlich Scherben verschiedener Gefässe aus einer und derselben Thonerde vom Eigenthümer wieder erkannt und zusammengefügt werden können, so verhält es sich auch mit den menschlichen Leibern.[2]) Auf die Spitze trieben diesen Lehrtropus Epiphanius, Theophilus von Alexandrien und Hieronymus. Nach letzterem erstreckt sich die Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen bis auf die Haare und Zähne. Auch Augustin ist ein eifriger Verfechter der Idee der Integrität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Körper. Es geht kein Haar von ihm verloren.[3]) Nur alles Unebenmässige und Hässliche wird entfernt,[4]) alle Mängel und Unvollkommenheiten schwinden; mit einem Worte: Der neue Leib wird zu einem würdigen Begleiter der Seele.[5])

Es lässt sich nicht läugnen, dass der Glaube an die Wiedererweckung des Leibes auf die Christen der drei ersten Jahrhunderte einen sehr segensreichen Einfluss ausübte, er gab ihnen Hoffnung im Tode, Trost in den Zeiten schwerer Verfolgung und lenkte ihren Sinn auf Tugend und Sittlichkeit.

Nach der Todtenauferstehung folgt das Weltgericht welches bald Gott der Vater, bald der Sohn Jesus in Knechtsgestalt hier auf Erden abhält. Da die Väter die

---

1) De anima et resur. ed. Mor. s. 214.

2) Ib. s. 216.

3) De civ. Dei 21, 20.

4) Ib. 21, 19. — 5) Ib. 24, 5; 13, 20.

Lehre vom allgemeinen Gerichtstage für einen Fundamentalartikel betrachteten, so erhielt dieselbe ebenfalls eine Stelle im apostolischen Glaubensbekenntnisse. Das entscheidende Urtheil, welches an diesem Tage gesprochen wird, verschafft den Frommen ewige Beseligung, den Gottlosen aber ewige Verwerfung, daher ist er für jene ein Gegenstand der Hoffnung und Sehnsucht, für diese ein Gegenstand des Schreckens und Entsetzens. Der Zustand der Beseligung, welcher Himmelreich (regnum coelorum) oder Paradies hiess, wurde als ewig dauernd vorgestellt. Nur die Origenisten beanstandeten auf Grund eines falschen Begriffes von der Freiheit eine solche endgiltige Entscheidung, sie forderten vielmehr einen nie sich abschliessenden Wechsel und Uebergang vom Guten zum Bösen und umgekehrt. Die Freuden der Seeligen im Himmel sind unbeschreiblich. Es verwirklicht sich der Traum der Alten von der Harmonie der Sphären; die ganze Welt, in einen wunderbaren Akkord zusammenklingend, stimmt in einen Lobgesang Gottes ein.[1]) Die Sünde hört auf, ebenso schwinden alle irdischen Mühsale; es herrscht ein ewiger Friede, ein ewiger Sabbath. Der höchste Genuss der Seeligkeit aber besteht in der Anschauung Gottes, oder wie Cyrill von Jerusalem[2]) sagt: Die Frommen weilen bei Christo und sind Miterben seiner Herrlichkeit. Dessen ungeachtet nahmen viele Väter nach den verschiedenen Graden der Tugend und des Verdienstes verschiedene Stufen der Seligkeit an. Nach Justinus Martyr[3]) besteht die Seligkeit vorzugsweise in der der Fortsetzung des glücklichen Zustandes während des tausendjährigen Reiches auf Erden. Gregor von Nazianz und Basilius gründen ihre Ansichten von den verschiedenen Seligkeitsgraden auf Joh. 14,2. Auch Cyprian und Hieronymus lehren solche Stufen in der zukünftigen Beseligung. Jovinian, welcher dieselben läugnete, wurde deshalb von Hieronymus der Irrlehre beschuldigt.[4]) Cyprian speciell schildert

1) Aug. De civ. Dei 22, 30, 1.
2) Cat. 18, 29. — 3) Apol. I, 8.
4) S. Hieron. adv. Jov. lib. II, Opp. Tom. II. p. 5859.

die verschiedenen Stufen der Seligkeit sehr sinnlich.[1]) Die Meinung Augustins über die Stufen der Seligkeit vernehmen wir de civ. Dei 22, 30, 2, wo es heisst: „Dass solche Grade sein werden, ist nicht zu bezweifeln, und auch das Gute wird jenes selige Reich haben, dass kein Niederer den Höheren beneidet. Jeder wird eben das nicht wollen, was er nicht empfangen hat, obwohl er mit dem, der es empfangen, durch die festesten Bande der Liebe verbunden sein wird.“ Wie die Frommen durch das entscheidende Urteil des letzten Gerichts zum ununterbrochenen geistigen Genuss der höchsten Seligkeit gelangen, so trifft die Gottlosen wegen ihrer Sünden ewige Pein in der Hölle. In ihr brennt ein unauslöschliches Feuer, welches ihnen einen nie endenden ewigen Schmerz verursacht. Die Ewigkeit der Höllenstrafen wird von Justinus Martyr,[2]) Minucius Felix,[3]) Cyprian,[4]) Basilius,[5]) Gregor von Nazianz[6]) und Augustin[7]) gelehrt. Alle Einwürfe der Gegner, dass eine so strenge Strafe mit der göttlichen Liebe und Güte in Widerspruch stehe, werden von den genannten Kirchenvätern unter Hinweis auf neutestamentliche Aussprüche zurückgewiesen. Nur Origenes mit seiner Schule und Ambrosius machen in dieser Beziehung eine Ausnahme. Die Frage, ob das Feuer ein materielles (hylisches) sei, wird von Lactanz und Augustin[8]) als eine allgemeine Traditionslehre ausgegeben, der nur Origenes,[9]) Gregor von Nyssa[10]) und Ambrosius[11]) widersprechen, indem sie dabei entweder an die Qualen des bösen Gewissens, oder an das Verstossensein von Gott denken. Wie man für die Belohnung im Himmel graduelle Unterschiede statuirte,

1) De mortalitate s. 166.
2) Apol. I, 8; cohort. ad Graecos c. 35. — 3) c. 35.
4) Ad. Demetr. p. 195.
5) Sermo 14; de fut. jud. n. 2, 3. — 6) Or. 16, 7.
7) De civ. Dei 21.
8) De civ. Dei 21, 9, 10. 16.
9) De princ. II. 10.
10) Orat. catech. 40.
11) Exp. Evang. fide IV, 37 in fine.

so nicht minder auch für die Strafen in der Hölle, je nach der Schwere der sündigen Vergehungen. Grausenerregende Bilder finden wir nach dieser Seite bei Chrysostomus.[1])

Die Gnostiker verwarfen mit der leiblichen Auferstehung auch den Hades. Nach ihnen werden die Menschen der Gnosis d. h. des Wissens und der Erkenntniss sogleich nach dem Tode aus dem Reiche des Demiurgen in das Pleroma (πλήρωμα) erhoben.

---

1) In Theod. lapsum I, c. 6, Opp. Tom. IV, p. 560 sq.

Die Königin von Saba als Königin Bilqîs.

Eine Studie

von

Gustav Rösch,
evang. Pfarrer in Langenbrand im württ. Schwarzwald.

Dem Besuch der Königin von Saba bei Salomo verdankt der morgenländische Sagenkreis die merkwürdigste Frauengestalt seiner biblischen Mythologie: „Bilqîs," oder wie man früher den Namen aussprach „Balqîs, die Gemahlin Salomos."

„Balkis ist der Name einer Königin von Arabien aus der Nachkommenschaft des Jarab, eines Sohns Chathans, der (die) in der Stadt Mareb, der Hauptstadt von der Provinz Saba, regiert hat. Dies ist die Königin von Saba, von welcher in den Büchern der Könige gesagt wird, sie sei aus ihrem Lande gereist, um die weisheitsvollen Reden Salomos zu hören." So beginnt der Artikel „Balkis" in der deutschen Bearbeitung der „Bibliothèque orientale" d'Herbelot's. Von diesem guten Glauben an die Geschichtlichkeit der Bilqîs schliesst der Letztere aber ausdrücklich die traditionellen Ablagerungen auf ihren Namen aus, welche ihr Verhältniss als Königin von Saba zu Salomo betreffen, wobei er mit der Erklärung endigt: „alles diess ist mehr Gegenstand für einen Roman, als für eine Geschichte." Mit diesem Urtheil stimmen die Meister der morgenländischen Wissenschaft: Samuel Bochart, Eduard Pococke, Albert Schultens, de Sacy, Caussin de Perceval, Fresnel, Flügel und Ewald, insofern überein, als sie alle mit Ausnahme des einzigen Movers einen

mehr oder minder compakten historischen Kern unter den mythischen Alluvialbildungen an ihrer Person anerkennen, ohne dass übrigens einer von ihnen sein Räsonnement durch eine kritische Untersuchung des über Bilqîs vorhandenen Sagenmaterials begründet hätte. Dieses Schweigen der Meister über die Bilqîsfrage gibt wohl dem Verfasser das Recht, für seinen Versuch ihrer Lösung das öffentliche Interesse in Anspruch zu nehmen. Wenn ihm nun hiezu eine theologische Zeitschrift ihre Blätter öffnet, so dürfte dieses durch das Herrnwort von der Königin von Mittag gewiss gerechtfertigt sein.

Mustert man wie billig zuerst die Quellen, so glaubt man unwillkürlich die ältesten und zuverlässigsten Aufschlüsse über Bilqîs in den ḥimjarischen Inschriften finden zu müssen; allein diese bringen wohl den einen oder andern in ihrer angeblichen Verwandtschaft vorkommenden Namen und zwar nach Fresnel, den ihres traditionellen Vorgängers und Nachfolgers gerade auf den Trümmern des „Ḥaram Bilqîs“ auf der Stätte des alten Mareb,[1]) jedoch von ihr selbst verrathen sie nicht einmal auf diesem Monument eine Spur, ohne dass die neueren Entdeckungen nach ihm die Lücke ergänzt hätten. Dagegen hat nach Ewald[2]) schon vor einer Reihe von Jahren Henry Rawlinson im nordöstlichen Arabien am persischen Meerbusen den Namen der Sabäerin in Keilinschriften gelesen haben wollen, er hat aber mit seinem Funde bei seinen Mitforschern in den Keilschriften keine Anerkennung gefunden. Sehen wir also hievon ab, so wird die befremdende Schweigsamkeit der südarabischen Steine durch die Redseligkeit des Qorân's in Sure 27 keineswegs aufgewogen, da sich dieser nur über die Begegnung „des Weibes, das über sie (die Sabäer) herrscht,“ mit Salomo in geschwätziger Breite ergeht, aber ihre Personalien bis auf den Namen hinaus ignorirt.

Die Ergänzung der Commentatoren hat der Verfasser

1) „Lettre de M. Fresnel à M. Caussin de Perceval“ im „Journal Asiatique“ 1850, zweite Jahreshälfte, S. 279.

2) „Geschichte des Volkes Israel.“ Dritte Ausgabe, Bd. 3, S. 389, Anm. 2.

dieser Skizze in den Auszügen bei Marracci und Anmerkungen bei Sale benützt. Ungleich werthvoller als der Qorân ist in Sachen der Bilqîs selbstverständlich die von den Geschichtenerzählern an den Chalifenhöfen portirte Volkstradition über die alte Geschichte Jemens. Zwar sind ihre Sagenbücher[1]) bis jetzt für uns verloren und was die meisten arabischen Chronisten[2]) denselben über Bilqîs entnommen haben, geht über die knappste Abbreviatur nicht hinaus. Mehr ist insbesondere die poetische Notiz über sie in der „ḥimjarischen Kasideh“ im zwölften Jahrhundert unserer Zeitrechnung aus dem Tobbabuch des ʻUbeid oder ʻAbîd Ibn Scharjah auch nicht[3]) Schon etwas reichlicher hat Masʻûdî im zehnten Jahrhundert[4]) und der Commentator der genannten Qasîdah[5]) über Bilqîs aus dieser Quelle geschöpft. Ob sie das unmittelbar oder mittelbar auf dem Umweg durch das himjarische Geschichtswerk Hamdânî's, des älteren Zeitgenossen Masʻûdî's, das den Titel geführt hat: „Der Kranz der Geschlechter der Ḥimjaren und der Geschichte ihrer Könige,“ aber leider auch verloren gegangen ist, gethan haben, ist ohne Belang.[6]) Einen vollen Zug hat dagegen

1) Obwohl die von A. v. Kremer, „über die südarabische Sage,“ S. 43 und 44 aufgeführten ältesten Sagensammler, denen er die Abfassung von „Kundenbüchern“ zuschreibt, sämmtlich der Zeit vor der traditionellen Epoche des Bücherschreibens bei den Arabern, dem Jahr d. H. 120, angehören, so glaubt doch auch Sprenger, „über das Traditionswesen bei den Arabern“ in der „Zeitschrift der D. M. G.“ Bd. X, S. 4, 5 und 13, an schriftliche Aufzeichnungen der Traditionslehrer und -Schüler schon in den frühesten Zeiten und dadurch, dass Masʻûdi, „Les prairies d'or. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille.“ T. III, S. 152 „das Buch der Nachrichten über die Tobbaʻs“ citirt, das nach S. 173 unten lediglich nur das Sagenbuch Ibn Scharjah's sein kann, sind dieselben bewiesen.

2) Der Verfasser hat deren Sammlung in A. Schultens „Historia imperii vetustissimi Joctanidarum in Arabia Felice ex Abulfeda, Hamza Ispahanensi, Nuweirio, Taberita, Mesoudio“, benützt.

3) „Die himjarische Kasideh. Herausgegeben und übersetzt von Alfred v. Kremer.“ — 4) A. a. O.

5) A. v. Kremer, Südar. Sage.

6) A. v. Kremer, a. a. O. S. 46.

ler um weniges jüngere Vezir des Samanidensultans Manṣûr ibn Nu'h von Chorâsân, Bel'âmî,[1]) in seiner persischen Ueberarbeitung der arabischen Weltchronik des dem Anfang des zehnten Jahrhunderts angehörigen Ṭabarî nach seiner ausdrücklichen Versicherung aus dem Sagenschatze Ibn Scharjah's gethan,[2]) während Ṭabarî selbst trotz seiner von Mas'ûdî so hoch gelobten Vollständigkeit nur in der Sammlung des Details der Begegnung Salomo's mit Bilqîs sorgfältig gewesen ist.[3]) Auf dieselbe Quelle geht wohl, wenigstens insoweit es mit Ṭabarî-Bel'âmî übereinstimmt, das die Sprachkenntniss wie die Geduld des Arabisten auf eine gleich starke Probe setzende Kapitel voller Spreu mit seltenen Körnern „über die Geschichte der Bilqîs, Königin von Saba und den Hudhud und was damit zusammenhängt“ in der „Prophetengeschichte“[4]) Ṯa'âlebî's im elften Jahrhundert zurück, welches Herr Professor Dr. Socin in Tübingen am 6. Mai 1878 dem Verfasser vorzuübersetzen die Güte und — Langmuth gehabt hat. Die reichste Sammlung werthvoller Sagenreste bietet aber der sonst im Ganzen nach Ṭabarî arbeitende[5]) Ibn al-Aṯîr[6]) in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts. Bei aller Umfänglichkeit erhalten jedoch seine Nachrichten über Bilqîs willkommene Ergänzungen durch Ibn Chaldûn[7]) und den Biographen Muḥammeds, Ḥusein ibn Muḥammed ibn al-

---

1) „Chronique de Abou-Djafar-Móhammed-Ben-Djarir-Ben-Yezid Tabari, traduite sur la version persanne d'Abou-'Ali Móhammed Belámi, par Hermann Zotenberg“ T. I.

2) A. a. O. S. 443.

3) Nach den dem Vf. von Herrn Dr. Hartwig Hirschfeld in Berlin gütigst mitgetheilten Notizen aus den Codices. Das soeben erschienene erste Heft der neuen Tabariausgabe erreicht Salomo noch lange nicht.

4) „Qiṣaṣ alanbiâ,“ Kairo, 1292 türk.

5) Nach einem Briefe des Herrn Professors Dr. Nöldeke vom 17. März 1878.

6) „Ibn-El-Athiri Chronicon, quod perfectissimum inscribitur.“ Vol. primum, historiam anteislamicam continens. Ed. Tornberg.

7) „Buch der Beispiele und Sammlung der Anfänge und Nachrichten über die Tage der Araber, Perser und Berbern.“ Bulâq, 1284 türk.

Ḥasan aus Dijârbekr, welche der Verfasser trotz ihres jungen Datums (Ibn Chaldûn ist am 29. Juni 1405, Ḥusein am 14. Oktober 1558 gestorben) ohne Sorge benützt hat, da beide eben doch auch nur nach den alten Kunden gearbeitet haben. Weitere Quellen zu benützen, war der Verfasser nicht in der Lage, ohne es bedauern zu können, da er eine bedeutungsvolle Bereicherung des bereits vorliegenden Materials über Bilqîs etwa durch die noch ungedruckten „Prophetengeschichten" bezweifeln möchte. Welchen Werth aber die ihm zugänglichen Quellen haben, ist hier schon eine überflüssige Frage, da nur die nachfolgende Detailuntersuchung ihres Inhalts darthun kann, ob und inwieweit sie primäre oder secundäre sind und ob und inwieweit sie Geschichte oder Mythus führen.

Versuchen wir nun mit der Ausbeute dieser Quellen das Traditionsbild der Bilqîs zu construiren, so beschäftigt uns zuerst ihre Genealogie. Für diese bei einer von dem Beginn zeitgenössischer Geschichtschreibung so fern abliegenden Berühmtheit Sicherheit und Gleichförmigkeit von den Gewährsmännern der Ueberlieferung zu verlangen, haben wir bei der der Ueberlieferung inhärenten Fluctuation freilich kein Recht, allein das Ergebniss der Nachforschungen Ibn al-Aṯîr's: „Die Gelehrten sind uneinig über den Namen ihrer Vorväter,"[1]) überrascht uns doch, da die Tradition sich schon über den Vater der Bilqîs in drei einander widersprechende Strömungen theilt. Der älteste arabische Chronist Ibn Quteibah (828—885 oder 889 n. Chr.) der nach A. v. Kremer[2]) aus Ibn Scharjah geschöpft hat, nennt ihn „al-Hud."[3]) Ist dieser Name der des Propheten Hûd-Eber, des Stammvaters der Könige von Ḥimjar,[4]) und also eben ein fictiver Ersatz für den thatsächlich un-

1) A. a. O. S. 161.

2) Südar. Sage S. 47—49.

3) Bei A. Schultens S. 54 und bei A. Rutgers, „Historia Jemanae sub Hasano Pascha," S. 132.

4) A. v. Kremer, Südar. Sage S. 74 und „altarabische Gedichte über die Volkssage von Jemen als Textbelege zur Abhandlung „Ueber die südarabische Sage," S. 5 und 6.

bekannten Namen des königlichen Vaters der Bilqîs? Oder ist er eine von den Abschreibern verschuldete Verderbniss des vielleicht schon von dem negrânischen Bischof Qusch Ibn Sâ'idah oder (wenn man statt قُش, قَسّ vokalisirt) Presbyter Ibn Sâ'idah an, jedenfalls aber von Mas'ûdî[1]) an in der einen Traditionsparallele constanten Namens „al-Hadhâd" (الهدهاد)? Dieser Name hat trotz seiner Einreihung in die himjarischen Königslisten den Verfasser schon ehe ihm A. v. Kremer's Buch über die südarabische Sage in die Hände kam, wo derselbe Gedanke ausgesprochen ist,[2]) in die Versuchung geführt, ihn für einen Doppelgänger des Wassersehers und Wegweisers „al-Hudhud" in der Salomo-Bilqîssage in und ausser dem Qorân anzusehen. Eine andere Vermuthung hat Movers über ihn aufgestellt,[3]) indem er ihn mit dem Hadad der Edomitersage in Gen. 36 und 1. Regg. 11 combinirt. Es ist bedauerlich, dass der gelehrte Meister dieser Combination ausser dem Citat eines später zu erläuternden genealogischen Mythus keine nähere Begründung beigegeben hat. Empfohlen wird die Movers'sche Hypothese einerseits durch die Variante der (sonst seltenen) Weglassung des Artikels vor und des zweiten Hê in dem Namen bei Hamza von Isfâhân,[4]) dem Zeitgenossen Mas'ûdî's, und bei Ibn al-Atîr,[5]) so dass er bei dem ersteren هداد und bei dem letzteren هادد lautet, Formen, welche die das Fremdwort charakterisirende Unsicherheit der Schreibart verrathen und sich mit dem biblischen הֲדַד um ein Schönes besser vertragen als هدهاد. Andererseits durch die bekannte, aber erst jüngst durch Eduard Meyer's Wiederaufnahme der richtigen Lesart des Schlagwortes und dessen syrische Transcription[6]) verständlich gewordene Etymologie des

1) T. III, S. 152 und 173. — 2) S. 119.
3) Movers „Die Phönizier," III, 1, S. 294.
4) A. Schultens a. a. O. S. 24.
5) A. a. O. S. 161.
6) „Ueber einige semitische Götter" in der Zeitschrift der D. M. G. Bd. XXXI, S. 734—735.

syrischen Gottesnamens **Hadad**, welche der Neuplatoniker **Macrobius** unter Theodosius dem Jüngeren Saturn. I. 23 sicher **nicht** aus dem guten Schatze seines eigenen, sondern des **hellenistischen** Witzes mittheilt: Accipe quid Assyrii (d. h. die Syrer) de potentia solis opinentur. Deo enim, quem summum maximumque venerantur, **Adad** nomen dederunt. Ejus nominis interpretatio significat **unus unus**. Die Hellenisten nahmen also den Namen für die Reduplication des syrischen ܚܰܕ und chaldäischen חַד, wie sie sich in ܚܰܕܚܰܕ ein jeder, ja wirklich findet. Die Etymologie ist ohne Frage genial, da sie das quem summum maximumque venerantur durch die Auffassung des Hadad als Sammelbegriff eines **jeden** speciellen Gottes vortrefflich illustrirt, allein sie ist zu abstract, um mehr als eine gelehrte Seifenblase zu sein. Könnte nun die arabische Schreibung des Namens als هدهاد nicht ein Ausfluss dieser hellenistischen Etymologie sein, wenn weiter unten der Reflex **hellenistischer** Bildungen im **ḥimjarischen** Geistesleben etwa durch das Medium des Verkehres mit Alexandria, durch Beispiele bewiesen werden könnte? Aber das Zugeständniss des Zusammenhangs von هدهاد mit ܚܰܕܚܰܕ setzt ja vor allen Dingen statt des Hê ein Ḥâ voraus! Freilich, wenn hier die übrigens keineswegs beispiellose[1]) Abweichung von der Regel des Buchstabenwechsels nicht durch die Rücksicht auf das Hê der wirklichen, vom hebräischen (הֲדַד) und syrischen ܗܕܕ repräsentirten Namensform hinreichend entschuldigt wäre. Die andere Traditionströmung weiss nichts von Hadhâd, sondern setzt einen auch schon in den himjarischen Inschriften gefundenen König mit mehrfach variirtem Namen an seine Stelle. Sie geht, wenigstens nach Belʿâmî, auf **Ibn Scharjah** zurück. Belʿâmî lässt nämlich diesen als Antwort auf die Frage des Chalifen Moʿâwijah an ihn, ob

---

1) **Freytag**, „Einleitung in das Studium der arabischen Sprache," S. 127 und 131, und D. H. **Müller**, „Himjarische Studien," Bd. XXX der Z. D. D. M. G. S. 704, Anm. 2, der in der Polemik gegen **Dillmann** doch nicht leugnen kann, dass Hê und Hâ mit einander wechseln wenn auch „nicht leicht".

während seines langen Lebens (von 350 Jahren nach
r Tradition bei Bel'âmî!) keine wunderbare Geschichte
hört habe, die Geburtsgeschichte der Bilqîs erzählen,[1]) ein
eweis, dass Ibn Quteibah bei all' seiner sonstigen Aus-
utung des Geschichtenerzählers am damascenischen Cha-
enhof seinen Hadhâd nicht von ihm entlehnt hat. Der
ächste Gewährsmann Bel'âmî's wird wohl auch hier wie
nst Ṭabarî gewesen sein, jedoch nur für den Vaters-
amen und nicht für die Geburtsgeschichte, welche der
stere nach dem von Zotenberg freilich bestrittenen
rtheil Sprenger's[2]) der Prophetengeschichte Ghazzâlî's
ntnommen hat. Die traditionellen Formen dieses Vaters-
amen sind nun bei Ṭabarî nach der Transcription des
Herrn Dr. Hartwig Hirschfeld:[3]) 'al-Masraḥ mit der
Variante al-Jaśraḥ, Îlâ-Sarḥ mit der Variante Îlâ-Sarḥ,
Dû-Jasraḥ mit der Variante al-Jaśraǵ. Bel'âmî hat aus
er dritten Namensform „Bou-Scharḥ," Mas'ûdî und Ibn
Chaldûn ذو الصرح „l'homme du chateau," gemacht, welche
Verbesserungen Hans Ballhorn's den auch sonst vor-
kommenden arabischen Namen ذو شَرْح[6]) voraussetzen,
der sich von dem Ḏû-Jasraḥ, beziehungsweise Ḏû-Jaschraḥ
Ṭabarîs nur durch die grammatische Bildung unterscheidet.
Bei Ṭa'âlebî[7]) heisst der Name البشرخ, bei Ibn al-Aṯîr[8])
ليسرح mit den Varianten انيسرح und ينشرح. Die him-
jarische Grundform ist offenbar das inschriftliche אלשרח,
welches Osiander[9]) mit „von Gott beglückt" übersetzt;

---

1) A. a. O. S. 443.
2) Ebendas. S. III und IV.
3) In den oben erwähnten Notizen des genannten Herrn.
4) T. III, p. 173.
5) Bulâq 1284 türk. Bd. II, S. 52.
6) Osiander, „Zur himjarischen Alterthums- und Sprachkunde," in der Zeitschr. d. D. M. G. Bd. X, S. 54, Anm. 1.
7) A. a. O. S. 272.
8) A. O. S. 161.
9) Zeitschr. d. D. M. G Bd. X, S. 54.

während die arabische aber يَلِيشَرَح[1]) oder إِلِيشَرَح ist, da das himjarische אל arabisch theils mit يل theils mit إيل (so im Qâmûs) transcribirt wird.[2]) Die berechtigtste Variation der arabischen Grundform ist ليشرح eine Aphärese, welche Fleischer mit der von *Λάζαρος* aus אֶלְעָזָר vergleicht.[3]) Die andern Varianten sind mit Ausnahme des al-Masrah Ṭabarî's, das wohl den Namen مِشْرَح[4]) repräsentirt, sämmtlich Missverständnisse der Autoren oder Schreibfehler der Copisten. Nur eine schon in den Inschriften vorkommende Umkehrung der Form ist es, wenn eine Tradition bei Taʿâlebî[5]) und dem anonymen Briefschreiber bei Rutgers[6]) und dieser nach d'Herbelot[7]) den Vater der Bilqîs شَرَاحِيل nennen, was letzterer „Sarahil" transcribirt. Bekanntlich ist diese Metathese im Hebräischen bei den mit אל zusammengesetzten Eigennamen ausserordentlich häufig[8].) Selbstverständlich ist nun auch שרחאל und אלשרח, beziehungsweise شراحيل und يليشرح in der Bedeutung identisch und beides gut himjarisch, so dass die freilich nur flüchtig hingeworfene Vermuthung von Movers,[9]) شَرَاحِيل möchte mit der lateinischen Transcription des hebräischen יִשְׂרָאֵל bei Justin,[10]) Israhel, zu combiniren sein, eine Unmöglichkeit ist. Lateinische Schriften sind wohl nie zu

1) A. a. O. S. 54, Anm. 2.

2) Mordtmann, „Miscellen zur himjarischen Alterthumskunde" in der Zeitschr. d. D. M. G. Bd. XXXI, S. 80.

3) Bd. X, S. 55, Anm.

4) Ebend. S. 54, Anm. 1.

5) A. a. O. S. 272. — 6) A. a. O. S. 129 und 131.

7) „Orientalische Bibliothek," deutsche Bearbeitung, Bd. I, S. 569.

8) Man vergleiche das Verzeichniss der Metathesen der mit אל zusammengesetzten Eigennamen bei Eberhard Nestle, „Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung" S. 199—200.

9) Phön. III, 1, S. 294.

10) Just. Hist. Philipp. XXXVI, 2.

en Ḥimjaren gedrungen. Möglicherweise könnte allerings Aelius Gallus dem nach Osiander[1]) ältesten beannten Träger des Namens Scharâḥîl-Jaljaschraḥ in Mareb, em König *'Ιλάσαρος* oder *'Ελίσαρος*, schon im Jahr 24 . Chr. ein Exemplar des Trogus Pompejus als jüngste Jovität zur freundlichen Erinnerung hinterlassen haben, llein wir wissen ja nicht einmal, ob schon Trogus Pomejus oder erst Justin nach Vorgängen im patristischen Latein das griechische *'Ισραήλ* mit Israhel transcribirt hat.

Die Rechte beider Väter auf gerechter Wage wägend aben nun die Chronisten von Ibn Quteibah an[2]) mit Ausahme des einzigen Ṭabarî, der von Hadhâd nichts weiss, lie naive Vermittlung der Agglutination getroffen, welche ie theils einfach durch die Erklärung der Identität Schaâḥîl-Jaljaschraḥ's mit Hadhâd, theils künstlicher durch lie Verwandlung des Vaters Scharâḥîl in den Grossvater vollziehen. Bemerkenswerth ist bei dem letzteren Verfahren, dass sie mit Hamza[3]) aus Scharâḥîl einen شرحبيل machen, der als שרחבאל ebenfalls aus den Inschriften bekannt ist. Nach Osiander[4]) haben die Araber beide Namen gerne mit einander verwechselt. Was die Bedeutung von شرحبيل anbelangt, so hat ebenfalls schon Osiander[5]) den Namen in شرحب und يل zerlegt, eine Theilung, welche Mordtmann mit dem inschriftlichen שרחד חבם (lies: שרחב) bestätigen zu müssen glaubt,[6]) während ihn Neschwân, Wetzstein und Prideaux in شرح und بيل zerlegen. Aber was heisst שרחב? Mit شَرْحَبٌ, procerus, longus, und شُرْجُبٌ, longus, generosus (equus) bei Freytag wird nichts anzufangen sein? Vielleicht könnte jedoch der Name in die drei Bestandtheile شَرْحٌ, etwa Nomen actionis

1) Zeitschr. d. D. M. G. Bd. XX, S. 237, Anm.
2) A. Schultens, a. a. O. S. 54.
3) A. Schultens, a. a. O. S. 24. — 4) Bd. X, S. 54.
5) Zeitschr. d. D. M. G. Bd. X, S. 54.
6) Bd. XXXI, S. 88.

Conj. I., ب, Präposition, und يل zu zerlegen sein und „Segen in Gott oder von Gott" bedeuten, da die beliebte Verwechslung von Scharâḥîl und Scharḥabîl dem Verfasser für die Einerleiheit der beiderseitigen Etyma zu sprechen scheint.

Ohne Berücksichtigung bei ihrem Friedenswerke der Ausgleichung haben die arabischen Historiker die dritte Traditionsströmung gelassen, die der Verfasser bei Ibn al-Aṯîr[1]) und Nuweirî[2]) vorgefunden hat. Der erstere berichtet nämlich unter anderen auch die Sage, Bilqîs sei nicht die Tochter eines ḥimjarischen Königs, sondern nur eines Vezirs gewesen. Der letztere gibt derselben die bestimmtere Fassung, Bilqîs sei die Tochter des „Dsu-Asrog," wie Schultens ذو اسرج transcribirt,[3]) und ihr Vater sei kein König, sondern nur Vezir eines Königs von Ḥimjar, und zwar Scharâḥî's, des Ḥimjariten, gewesen. Der Name ذو اسرج kann eine Depravation des oben vorgekommenen ذو شرح sein, kann aber auch Selbständigkeit und dadurch Werth haben, zumal wenn die Transcription von Schultens die richtige Aussprache getroffen hätte, da diese das Wort اسرج als Plural von سَرْجٌ, ephippium, obgleich dieser bei Freytag سُرُوجٌ lautet, erscheinen liesse und dem Namen die Bedeutung eines Sattelmeisters oder Pferdeaufsehers unterlegen würde, was ein Moment von nicht zu unterschätzendem Werthe für die Erkenntniss des Hintergrundes der Bilqîssage wäre. Der Königsname شراحي ist natürlich die ungeschickte Abbreviatur von شراحيل.

Wie über den Vater, so ist die Tradition auch über die Mutter der Bilqîs schwankend, denn sie ist nur über ihre Abkunft einstimmig, nicht aber über ihren Namen. Ueber die erstere erzählt schon der Prophetengenosse Abû

1) A. a. O. S. 163.
2) A. Schultens, a. a. O. S. 54. — 3) A. a. O. S. 55.

Hureirah bei Ta'âlebi,[1]) der Prophet habe gesagt: „eines der beiden Eltern der Bilqîs war eine Ǵinneh." Diese Auctorität mag dem „Gläubigen" imponiren, wir ziehen als Bürgen für die Sage von der Geistermutter „Das Buch der Nachrichten über die Tobbâs" von Ibn Scharjah[2]) vor, welches für Bel'âmî und Ibn al-Aṯîr[3]) nach ihrer Uebereinstimmung mit dem summarischen Auszug Mas'ûdîs[4]) aus dem genannten Buche die Quelle ihrer ausführlichen Relationen über die Geburtsgeschichte[5]) der Bilqîs gewesen ist. Hiernach ging deren Vater aus bescheidenem Zweifel an der Existenz einer ihm ebenbürtigen Menschentochter[6]) die Ǵinnen um eine Frau an, was damals noch nicht mit den heutigen Schwierigkeiten verknüpft war, da nach Ta'âlebî's Dafürhalten[7]) „die Menschen in jener Zeit die Ǵinnen noch sahen und sich mit ihnen vermischten." Sein Heiratsplan gelang ihm durch ein Jagdabenteuer, das in dreifacher Form erzählt wird. Nach der einen von Mas'ûdî und Bel'âmî allein, von Ibn al-Aṯîr gemeinschaftlich mit der andern berichteten stiess nämlich der leidenschaftliche Jagdliebhaber eines Tages auf zwei kämpfende Schlangen, eine schwarze, welche die Oberhand hatte, und eine weisse, welche zu unterliegen drohte. Er trennte sie und tödtete die schwarze Schlange, worauf die weisse verschwand. Nach der andern bei Ibn al-Aṯîr jagte er bisweilen Ǵinnen in der Gestalt von Gazellen, liess sie aber dann wieder frei. Nach der dritten bei dem Commentator der ḥimjarischen Qasîdah,[8]) begegnete er einem eine Gazelle jagenden Wolf, verscheuchte diesen und rettete so die Verfolgte, welche die Tochter des Ǵinnenkönigs Ṯeleb über das Ǵinnenvolk al-'Arim in der Stadt Mareb war. Die Symbolik ist hier durchsichtig: Die Schlangen sind überall Geisterthiere, zumal in Arabien

1) A. a. O. S. 272. — 2) S. oben. — 3) S. oben.
4) A. a. O. S. 152—153.
5) Belamî S. 143 ff. und Ibn al-Athîr S. 161—162.
6) Ibn al-Athîr S. 161.
7) A. a. O. S. 272.
8) A. v. Kremer, Südar. Sage, S. 65—66.

und zwar nicht nur dem Märchen, sondern auch der Sprache nach (جَانّ und جِنّ, „Schlange“ und „Genien“ und غُول im Qâmûs[1]) „Waldgespenst“ und „Schlange“), und der Kampf der weissen und schwarzen Schlange repräsentirt den von Muhammed[2]) auch in den Islâm hinübergenommenen Gegensatz des Agatho- und Kakodämon. Denselben Gegensatz stellen Wolf und Gazelle dar, doch wird hier auch an die Möglichkeit des Hereinragens eines siderischen Mythus erinnert werden dürfen, denn der Araber nennt eine Constellation des nördlichen Sternenhimmels den „Wolf“,[3]) und die wilden Ziegen und Hirsche auf einer wüsten Insel 120 Stadien unter der Euphratmündung wurden nach Arrian[4]) als heilige Thiere der Artemis geschont, ebenso wurden nach demselben[5]) auf die dem Hermes und der Aphrodite heilige Insel *Καταία*, كيش, im erythräischen Meer alljährlich aus der Umgegend Schafe und Ziegen gebracht, welche man als diesen Göttern heilig frei herum laufen liess. Die Umwandlung Mareb's aus der historischen Königsstadt des himjarischen Reiches in eine mythische Geisterstadt verräth deutlich genug die späte Entstehung der letzteren Sagenform, obwohl sie auch schon Ibn Scharjah gehabt haben muss, was daraus zu schliessen ist, dass der Commentator der Qasîdah zum Nachfolger der Bilqîs und Salomo's in der Herrschaft über Jemen den Rehabeam macht,[6]) was nach Mas'ûdî[7]) auch Ibn Scharjah, übrigens soviel dem Verfasser bekannt ist, im Unterschied von andern Ueberlieferern,[8]) thut. Zum Dank für seine ritterliche Grossmuth erhielt der Jäger von

---

1) Gesenius, „Commentar über den Jesaja“ I, 2, S. 918.

2) Nöldeke, „Die Schlange nach arabischem Volksglauben,“ in der Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“ Bd. I, S. 415.

3) Ludolf Krehl, „Ueber die Religion der vorislâmischen Araber.“ S. 60. — 4) Anab. VII, 20, 4.

5) Hist. Ind. 37, 9 bei Krehl, S. 44.

6) A. v. Kremer, Südar. Sage, S. 68, Anm. 1.

7) A. a. O. S. 174.

8) S. auch Südarab. Sage, S. 122.

dem Ǵinnenkönig seine Tochter zur Frau, nach der einen Tradition bei Ibn al-Aṯîr unter der Bedingung, dass er dem Ǵinnenkönig das Meeresufer von Tabrîn bis ʿAden abtrete, nach der andern bei ihm und Belʿâmî, dass er seine Frau nie über ihre Handlungen zu Rede stelle. Leider hatte aber die Geisterfrau so excentrische Launen, dass sie ihr erstes Kind, einen wunderschönen Knaben, einer zur Thür hereinschwebenden Flamme übergab, welche sofort mit ihm verschwand, und ihr zweites Kind, ein ebenso schönes Mädchen, einer herankommenden Hündin darreichte, die sofort mit ihm davoneilte. Beidemal verschluckte der Gemahl seinen Zorn und schwieg. Aber das Mass seiner Geduld lief über, als die unheimliche Frau auf einem Kriegszug gegen einen Rebellen das Mehl ausschüttete und das Wasser ausgoss: er konnte die verbotene Frage nach den Gründen ihrer Handlungen nicht mehr zurückhalten. Die Geisterfrau rechtfertigte sich mit der Aufklärung, dass das Mehl und Wasser vergiftet, die Flamme und Hündin aber Ammen gewesen seien, dass Gott den Sohn zu sich genommen, die Tochter aber in der Geisterpflege inzwischen wohl versorgt gewesen sei. Hierauf verschwand die Mutter und die Tochter wurde von der Geisteramme zurückgebracht. Das war Bilqîs. Mit ihr tröstete sich der Vater über den Verlust der Mutter. Nach dem Commentator der Qasîdah tröstete er sich aber nicht blos mit der Tochter, sondern auch mit einer zweiten Frau, einer Araberin, welche Bilqîs mit einer Stiefschwester Namens „Schems“ beschenkte, die zu der Frauentriade der himjarischen Sage: Bilqîs, Schems und Lemîs gehört.[1]) Gegen die Einhelligkeit der Tradition in der Ǵinnenabkunft der Mutter verstösst nicht, dass nach Hamdânî's Iklîl Bilqîs dem himjarischen Magnatenhaus Marâṯid angehört haben soll, da dieses einerseits durch körperliche Schönheit und andererseits durch die Herrschaft über die Ǵinnen sich ausgezeichnet hat,[2]) Sagenzüge, welche ihren Eintrag in dessen

1) Südarab. Sage S. 67.
2) Ebendas. S. 96.

Familienregister sattsam erklären. Ebensowenig verstösst die Angabe bei Ṯaâlebî[1]) dagegen, Bilqîs sei eine Araberin gewesen und habe zu der Familie des Tobba' Ibn Scharâḥil des Ḥimjariten gehört, da dieselbe nur auf den väterlichen Stammbaum bezogen zu werden braucht, um traditionell wahr zu sein. Kritisch Auffälliges hat nun das Ǵinnenconnubium nicht, da abgesehen von dem vorhin erwähnten naiven Erklärungsgrund Ṯaâlebî's auch der himjarische König Abrahah mit einer Ǵinneh einen Sohn zeugte,[2]) nur ist es geeignet, das durch die Doppelzüngigkeit der Ueberlieferung im Vaternamen schon stark erschütterte Vertrauen zu der Geschichtlichkeit der aus einem solchen Verhältniss hervorgegangenen Tochter vollends zu zerstören. Erwägt man aber weiter, dass die Dämonen nicht selten degradirte Götter sind,[3]) so erinnert einen das Elternverhältniss in der Bilqîssage unwillkürlich an ähnliche Beziehungen vorderasiatischer Göttinen zu irdischen Männern und insbesondere die von dem Ǵinnenkönig ausbedungene Abtretung einer Strecke Meeresufer an das Beilager einer syrischen Wassergöttin und deren Entbindung von einer Tochter mit einem ähnlichen Schicksal wie Bilqîs, was der Fortgang der Untersuchung darthun wird.

Wenden wir uns zu dem Namen der Mutter der Bilqîs, so erwähnt Bel'âmî denselben gar nicht, der Commentator der Qasîdah[4]) aber nennt ihn „Ḥarûrâ," d. i. wohl „die Edelgeborene," Ṯaâlebî[5]) „Rîhânah," d. i. Basilienkraut,[6]) und Ibn al-Aṯîr[7]) „Rewâḥah," d. i. „die Ruhe." Diese Namen sind bedeutungslose Phantasieen, hochinteressant ist dagegen die von dem letzten Gewährsmann[8]) daneben beigebrachte Tradition, die Mutter sei

1) A. a. O. S. 274.

2) Südarab. Sage S. 64.

3) Wolf Graf v. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte," I, S. 51.

4) Südarab. Sage S. 66.

5) A. a. O. S. 272.

6) Dozy, „Supplément aux Dictionnaires arabes," T. I, pag. 5. 6. 7.

7) A. a. O. S. 161. — 8) Ebendaselbst.

Jalqamah, يلقمة, die Tochter 'Amr's, des Sohnes 'Amîr's des Ginnischen gewesen, der Verfasser muss jedoch auch hier die Neugierde des Lesers auf später vertrösten, da die Tochter, wie wir sehen werden, diesen Namen mit der Mutter theilt.

Die Genealogie der Bilqîs über die Eltern hinauf zu verfolgen, entleidet dem Verfasser der Mangel an Namen und Personen von änigmatischem Reiz in ihrem menschlichen und dämonischen Stammbaume. Legt er bezüglich des ersteren die oben citirte Angabe Ibn al-Atîrs über die Uneinigkeit der Traditionisten in der Aufzählung ihrer Ahnen und die heutzutage allgemein anerkannte geschichtliche Werthlosigkeit der arabischen Genealogieen überhaupt als weitere Gewichte in die Wagschale, so wird er sich hier ohne Verschuldung gegen die sonstige Pflicht der Beachtung auch des Häckchens am Gesetz das Dreschen leeren Strohs ersparen dürfen. Es wird an der Bemerkung genügen, dass ihr Vater oder Grossvater Jaljaschrah-Scharhabîl nicht unmittelbar, sondern nur durch etliche Zwischenglieder an die alten himjarischen Könige angehängt werden konnte, da er ein Usurpator war,[1]) und dass das gewöhnliche Anschlussglied der Tobba' Hârit ar-Râis ist.

Mit den Ahnen unserer Heldin fertig beschäftigen wir uns nunmehr mit deren eigener Person und Leben nach der Zurückgabe des Kindes von der Geisteramme. Im verschwiegenen Harem nicht bloss aufgezogen sondern auch unterrichtet („sie konnte lesen und schreiben," versichert uns Ta'âlebî)[2]) sehen wir Bilqîs in der von Ta'âlebî[3]) und Ibn al-Atîr[4]) aufbewahrten, aber sicher schon von Mas'ûdî[5]) gekannten und darum auf Ibn Scharjah zurückgehenden Ueberlieferung mit dem Tode ihres Vaters an die Oeffentlichkeit treten. Nach der Erzählung Ta'âlebî's nahm sie nach dem Tode ihres Vaters, da kein anderes

1) Caussin de Perceval, „Essai sur l'histoire des Arabes etc.," T. I, pag. 74.

2) A. a. O. S. 274. — 3) A. a. O. S. 272.

4) A. a. O. S. 162 und 163.

5) T. III, pag. 152, Linie 5.

Kind da war, (aber Schems?) die Thronfolge für sich in Anspruch und forderte die Huldigung. Die einen leisteten sie, die andern verweigerten sie und zogen der Bilqîs einen Mann vor, den sie zum König machten. So spaltete sich das Volk in zwei Parteien. Der Gegenkönig aber war ein Wüstling und streckte seine Hände nach den Frauen seiner Unterthanen aus. Man wollte ihn infolge dessen absetzen, vermochte es aber nicht. Da trat Bilqîs in das Mittel und trug sich ihm an. Er freite nun bei der Verwandtschaft um sie. Diese verheirathete sie mit dem Gegenkönig und führte sie ihm mit grossem Pompe zu. Bei dem Bräutigam angekommen verleitete sie ihn, sich in Wein zu berauschen, schnitt dem Trunkenen den Kopf ab und kehrte in der gleichen Nacht in ihre Wohnung zurück. Am andern Morgen fanden die Leute den Gegenkönig todt und seinen Kopf auf der Thüre seiner Wohnung aufgesteckt. Sie erkannten hieraus, dass die ganze Heirat eine List gewesen war, und wählten nun ihre Befreierin als die Würdigste zur Königin. Nach der Erzählung Ibn al-Aṯîr's starb ihr Vater ohne testamentarische Verfügung über die Thronfolge. Das Volk wählte nun den Sohn eines Bruders des Verstorbenen zum König. Dieser war ein Wüstling, der jede schöne Tochter eines Häuptlings oder Königs, von der er hörte, zu sich holen liess und entehrte. So machte er sich endlich auch an seine Base Bilqîs. Diese ging scheinbar auf seine Anträge ein und bestellte ihn zu sich in ihr Schloss, gleichzeitig aber auch zwei Männer aus ihrer Verwandtschaft, welchen sie befahl, den Tyrannen, so bald er käme, zu tödten. Sowie nun dieser eintrat, warfen sich die beiden Männer auf ihn und tödteten ihn. Darauf versammelte Bilqîs seine Vezire, kündigte ihnen seinen Tod an und forderte sie auf, einen neuen König zu wählen. Sie wählten nun sie. Dieser ausführlichen Erzählung über die Thronbesteigung der Bilqîs schliesst Ibn al-Aṯîr noch eine zweite, ganz kurze an, welche eine Abbreviatur der Erzählung Ṯa'âlebî's zu sein scheint, und die Signatur der dritten Traditionsströmung über den Vater der Bilqîs an der Stirne trägt. Sie besagt, Bilqîs habe

als Tochter des Vezirs eines ḥimjarischen Königs diesen, der ein wilder Wüstling gewesen sei und die Töchter der Häuptlinge und Vornehmen zu rauben gepflegt habe, getödet und sei an seiner Stelle zur Königin gewählt worden. Ist hier Bilqîs nicht Judith, wie sie leibt und lebt? Freilich nicht im Apokryphenbuch der Bibel, sondern in der Hagadah und den Midraschim, welche Lipsius zusammengestellt hat.[1]) Insbesondere dürfte die bluttriefende Jüdin in der Chanukasage in der Gestalt der arabischen Phantasie Modell gestanden haben, in welcher sie als jungfräuliche Tochter des Hohenpriesters Jochanan das eine Mal im Brautstaat aus dem Haus der Hasmonäer sich von ihren Brüdern in das Haus des griechischen Häuptlings zu seiner Ausübung des Jus primae noctis an ihr geleiten, aber ihre Ehre durch deren Schwertstreiche auf den Tyrannen wahren lässt, das andere Mal dem griechischen König auf Befehl zugeführt werden muss, um ihm ihre Ehre preiszugeben, oder freiwillig zu dem in sie verliebten Nikanor, dem Feldhauptmann des Königs Antiochus, geht, scheinbar um ihm dasselbe Opfer zu bringen, den einen wie den andern aber durch ein Gericht von Käse zur Berauschung verleitet, dann dem Schlafenden mit dem eigenen Schwert den Kopf abschneidet und diesen nach Jerusalem bringt. Ja, klingt nicht vielleicht gerade in der Wahl Jaljaschraḥ's zum Vater der Bilqîs der Name des hasmonäischen Bräutigams Eleasar nach R. Simon ben Jachi, nach? Jüdische Einflüsse auf die jemenische Sagenbildung schon früher vorauszusetzen, wird keine Vermessenheit sein, wenn auch die Bekehrung des Tobbá 'As'ad Abû Karib zum Judenthum und Verpflanzung jüdischer Lehrer von Jaṯrib nach Jemen am Anfang des dritten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung mit Legenden verbrämt ist, welche den Historiker misstrauisch machen.[2])

1) Lipsius, „Jüdische Quellen zur Judithsage," in der „Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie" von Hilgenfeld, Bd. X, S. 337—366.

2) Caussin de Perceval, T. I, p. 92—95; G. Flügel, „Geschichte der Araber bis auf den Sturz des Chalifats von Bagdad," 2. Ausgabe, S. 42—43.

Umgibt die Ueberlieferung bei Ṯaʿâlebî und Ibn al-Aṯîr den Todtschlag an dem namenlosen Wüstling auf dem Throne mit der Glorie der Nothwehr der bedrängten Tugend, so macht sie dagegen Bilqîs bei Ibn Chaldûn[1]) zur gemeinen Gattenmörderin, wenn sie dieselbe vor den anfänglichen kriegerischen Angriffen des von ihrem Vater oder Grossvater Scharḥabîl gestürzten Königs Ḏû-'l-âḏʿâr durch die Ehe mit ihm sich Ruhe schaffen, ihn aber alsbald mit Gift aus dem Wege räumen lässt. Ob diese Inauguration ihrer Regierung eine historische Unterlage hat? Wenn nur Ḏû-'l-âḏʿâr leichter historisch fassbar wäre! Aber der Träger dieses terroristischen Beinamens ist ein in mythischer Dämmerung sich verlierender Schatten. Zunächst ist er nämlich nach dem Commentator der Qasîdah[2]) ein Sohn des Abrahah ibn Ḏû-'l-manâr von einer Ǵinneh. Sodann heisst er bei Ibn Scharjah und den von ihm abhängigen Erzählern[3]) eigentlich ʿAbd, bei Abulfeda aber ʿAmr.[4]) Wie hat nun Ḏû-'l-âdâr thatsächlich geheissen? Endlich identificirt ihn Ibn Ḥamdûn bei Nuweirî[5]) mit seinem Bruder Afrîqûs, افريقوس,[6]) der ihm nach Ibn Scharjah und dessen chronographischem Gefolge[7]) auf dem Throne vorangegangen, nach ʿAbdu'lmalik Ibn ʿAbdûn bei Nuweirî[8]) und dem Commentator der Qasîdah[9]) aber nachgefolgt ist, indem er erzählt, Afrîqûs habe den Beinamen Ḏû-'l-âḏʿâr davon erhalten, dass er auf einem Kriegszug in den Ländern Maghreb's ein Volk von unbekannter Gestalt angegriffen habe, vor welchem seine Leute erschrocken und zurückgewichen seien,[10]) und weiter, Afrîqûs sei bis

1) A. a. O. S. 52 und Caussin de Perceval, p. 76.
2) A. v. Kremer, Südarab. Sage, S. 64.
3) Masʿûdî, T. III, p. 173 und Südarab. Sage S. 122.
4) A. Schultens, a. a. O. S. 6. — 5) Ebend. S. 52—54.
6) Der Name wird von den Chronographen verschieden geschrieben.
7) Masûdî pag. 173 und Südarab. Sage S. 122.
8) A. a. O. S. 54. — 9) Südarab. Sage S. 122.
10) Die Nasnâs, نسناس, um die es sich hier handelt, sind nach den Angaben Masʿûdî's über sie, T. IV, p. 10—14, Halbmenschen der geographischen Mythologie, welche die Morgenländer an den fernsten

Tanger vorgedrungen und habe die „Barbaren“, بربر, aus Palästina, Aegypten und dem Meeresufer in ihre Wohnsitze in den Ländern Maghreb's verpflanzt, „und es waren die Barbaren der Ueberbleibsel von dem Morden Josua's des Sohnes Nun's“; endlich, Afrîqûs sei derselbe gewesen, der Afrîqîah gegründet habe. Sonst werden die Afrikazüge unter die beiden Söhne Abrahah's in der Art vertheilt, dass der Nasnâszug dem 'Abd, der Tangerzug aber mit der Verpflanzung der palästinischen Barbaren dem Afrîqûs zugeschrieben wird.[1]) Von beiden Zügen ist natürlich der eine so mythisch, wie der andere, sie sind aber literarisch um so werthvoller, als sie den Sagenverkehr des Hellenismus mit Südarabien beweisen.[2]) Geschichtlich

---

Westen und die Abendländer an den fernsten Osten, eine Tradition aber auch nach Ḥadhramaut, versetzen. Die Sage ruht selbstverständlich auf dem Untergrund der menschenähnlichen Affen, Caussin de Perceval, p. 71., ist aber schwerlich arabisch, sondern eigentlich griechisch, s. Carl Müller, „Ctesiae etc. Fragmenta,“ pag. 104b—105a, im Anhang der Pariser Ausgabe Herodots.

1) Südarab. Sage S. 64. A. Schultens S. 24. Caussin de Perceval pag. 67 und 71.

2) Malchos-Kleodemos, nach vielen ein Jude, nach Ewald ein Phönizier, nach Herzfeld ein Syrer, endlich nach Freudenthal, „Hellenistische Studien,“ Heft 1 und 2, S. 130—136, ein Samariter, nennt bei Josephus Antiqq. I, 15 drei Söhne Abrahams von Ketura: Ἀφέρα, Ἀσουρεὶμ und Ἰάφρα. Nach dem Mittleren sei Assyrien benannt worden, nach dem Ersten und Dritten die Stadt Afra und das Land Afrika, da beide mit Herakles nach Libyen und gegen Antäus gezogen seien. Diese Begleiter des Herakles sind aus Enkeln Abrahams durch ein Missverständniss von 1. Mos. 25, 4 zu dessen Söhnen von Ketura geworden. Ihre Namen haben sie durch eine schon in dem Γεφὰρ und Ἀφεὶρ der Septuaginta zu Tage tretende Misshandlung des hebräischen עֵיפָה und עֵפֶר, sowie durch den aramäischen Status emphaticus erhalten. Ihren Zutritt bei Herakles haben sie durch die synkretistische Gleichung Abraham-Kronos-Herakles, s. Movers, „Phönizier,“ I. S. 86—87 und 415—450, Wolf Graf von Baudissin, Studien z. sem. Relg., S. 282, Anm. 1, erlangt. Auf der Vermittlungsstation zwischen Abendland und Morgenland, Alexandria, hat sich der Bruder Aphera in den lateinisch-griechischen Afrikus umgewandelt und im äthiopischen Axum ist der Vater Abraham als Abrahah wieder zu den abenteuernden Söhnen gestossen. Von da aus ist das jüdische

sicherer wird schliesslich Ḏû-'l-âdâr auch nicht durch seine von Caussin de Perceval[1]) und Fr. Lenormant[2]) versuchte Identification mit dem von Aelius Gallus im Jahr 24

Triumvirat in die südarabische Sage eingewandert, aber nur der Vater Abrahah und der Sohn Afrikus konnten sich auf der Höhe der Situation erhalten, Japhra verlor sich unter die Ahnen 'Abd-'Amr's als يَعْفُر, A. Schultens S. 6 und 54. Was nun die Kriegsthaten der Brüder anbelangt, so charakterisiren sie sich insofern als hellenistischer Import, als einerseits der Nasnâskrieg eine augenscheinliche Entlehnung aus Pseudokallisthenes ist, welcher (bei Carl Müller, „Pseudocallisthenes," III, 28, pag. 140, im Anhang der Pariser Ausgabe Arrian's von Dübner) die von seinem ungenannten Gewährsmann Ktesias, beziehungsweise von Plinius (Hist. Nat. VII, 2) und nach ihm von Aulus Gellius (Noct. Att. IX, 4) in die äussersten Fernen (des afrikanischen) Indiens versetzten Menschen „ohne Nacken mit den Augen auf den Schultern (quosdam sine cervice oculos in humeris habentes)", die sonst von Plinius (Hist. Nat. V, 8) mit den Blemmyes im afrikanischen Aethiopien identificirt werden (Blemmyis traduntur capita abisse, ore et oculis pectori affixis, vgl. auch Solin. polyhist. c. 31: Blemmyes truncos nasci parte, qua caput est, os tamen et oculos habere in pectore), von Alexander in Afrika am Fluss Atlas als Menschen „ohne Kopf mit einem Auge und dem Munde auf der Brust", angetroffen werden lässt, insofern die Beschreibung der Nasnâs als Menschen „mit den Gesichtern auf der Brust" von dem Commentator der Qasîdah S. 64 hiermit wörtlich übereinstimmt, und andererseits die Verpflanzung der Kananäerreste nach Afrika lediglich als eine Abschattung der Erzählung von der Auswanderung der Völker an der Seeküste von Sidon bis Aegypten vor dem siegreichen Josua zuerst nach Aegypten und von da wegen der Uebervölkerung des Landes die nordafrikanische Küste entlang bis zu den Säulen des Herkules bei Prokopius aus Cäsarea, de bello Vandalico II, 10, Ed. Guil. Dindorf, vol. I, pag. 450, sich kund gibt. Es wird dies unwidersprechlich klar durch die Verwandlung der dortigen *Γεργεσαῖοι* in einen König der Berbern oder der einheimischen Afrikaner, Ġirġîr, جرجير, bei Ibn Chaldûn, Bul. Ausg. S. 51, Caussin de Perceval p. 67. Nach letzterem, der sich auf Quatremère beruft, ist dieser Ġirġîr der Patrizier Gregorius, der zur Zeit des arabischen Einfalls im ersten Jahrhundert der Heǵrah in der Provinz Afrika commandirte. Anders erzählen Mas'ûdî T. III, p. 241—242, und der Geograph Edrîsî 1344 n. Chr., s. P. Amédée Jaubert, „Géographie d'Edrisi" etc., T. I, p. 203, die Uebersiedlung der Berbern aus Palästina nach Afrika.

1) Pag. 73. — 2) Fr. Lenormant, „Lettres assyr.", II. pag. 71.

v. Chr. angegriffenen *'Ιλάσαρος* oder *'Ελισάρος*,[1]) da der einen fremden Einfall unter Ḏû-'l-âḏâr beweisen sollende Kriegszug des Kaikâwus nach Jemen zu deren Begründung schon darum nicht hinreicht, dass derselbe abgesehen von der Unmöglichkeit der historischen Recognoscirung sämmtlicher in ihm auftretender Personen nach Mas'ûdi[2]) auch in die Zeit des späteren Schammr ibn Jur'isch oder Schammr Jur'isch verlegt wird.

Welche Mordgeschichte, eine der hier besprochenen oder eine noch unbekannte, hat endlich in der Tradition bei Mas'ûdî[3]) ihre Abbreviatur gefunden, Bilqîs habe den ersten Tobba' getödtet, der, beiläufig gesagt, die kleine Zeit von 400 Jahren regiert haben soll?

Glücklicher als diese gewaltthätigen Freier in Unehren und Ehren war als solcher bei Bilqîs — Salomo nach der arabischen und äthiopischen Sage, welche für ihre Geschichtlichkeit in diesem Punkte eine merkwürdige monumentale Bürgschaft besitzt. Ja, sta viator — vor dem Sarge, der zur Zeit des Chalifen Walîd I. (705—715 n. Chr.) durch den Einsturz einer Mauer in Tadmor gefunden wurde. Er trug nach der Angabe seiner beiden Finder die Inschrift: „Diess ist das Grab und die Bahre der frommen Bilqîs, der Gemahlin Salomo's, des Sohnes Davids. Sie wurde Muslimin im Jahr 20 seiner Regierung und heirathete ihn am 'Âschûratag, عاشورا, und starb am zweiten Tag des Rabî' im Jahr 27 seiner Regierung und wurde begraben in einer Nacht unter einer Mauer in Tadmor, ohne dass jemand davon wusste ausser den Todtengräbern.“ Bei der Abnahme des Sargdeckels will man die Leiche völlig unverändert gefunden haben. Der Chalife Walîd befahl auf die Nachricht von der Entdeckung hin, das Grab zu belassen und einen Marmorbau darüber aufzuführen.[4]) Nun die beiden Finder mögen wohl einen Stein-

1) S. oben. — 2) T. II, pag. 119.

3) T. III, pag. 152.

4) Mittheilung des Herrn Professor Dr. Socin aus Muhammed's Biographie von dem früher erwähnten Husein aus Dijârbekr, an den Ver-

sarg von gewaltiger Länge und auch eine wohlerhaltene Mumie unter den Mauertrümmern der Todtenstadt[1]) gefunden haben, allein ob gerade einen Sarg von 60 Ellen, steht denn doch dahin, und jedenfalls war es trotz der Inschrift der Sarg und die Leiche der Bilqîs nicht. Schrift und Sprache der Inschrift wird von Niemand verstanden und dieser Mangel durch eine Phantasie auf Grund der Sage über den Todes- und Begräbnissort der Bilqîs ergänzt und verdeckt worden sein. Die Kritik vermag daher nicht die monumentale Bürgschaft für die Salomo-Bilqîsche anzuerkennen, so lange diese nicht durch anderweitige Beweismittel constatirt ist, deren Triftigkeit nunmehr zu prüfen ist.

Fassen wir zuerst das arabische Traditionsbild in das Auge, so tritt uns dieses, wie schon im Eingang bemerkt worden ist, in seiner ältesten Zeichnung im Qorân[2]) entgegen. Diese gibt nun den Arabern noch kein unanfechtbares Recht zu der später stehenden Erwähnungsformel: „Bilqîs, die Gemahlin Suleimân's,“ بلقيس صاحبة (زوجة) سليمان, da der Qorân die Beziehungen der Bilqîs zu Salomo im offenen Vordergrunde seiner Darstellung nicht über deren Besuch und Uebertritt vom Sonnendienst zum Islâm hinausführt, namentlich nicht die königliche Person, sondern den königlichen Thron zum Stachel der Begierde Salomo's macht, so dass seine Erzählung ganz mit dem Thargum scheni zu Esther[3]) und dem Midrasch zu den Sprüchen, die beide in das neunte oder zehnte Jahrhundert gehören,[4]) übereinstimmt. Sieht man jedoch genauer zu, so lässt einen der nicht nur der qorânischen und rabbinischen, sondern jeder Relation gemeinschaftliche Zug,

---

fasser vom 6. Juni 1878. Dieser späte Autor wiederholt nur die ältere Tradition und ist deswegen, abgesehen von der Sargnotiz, werthlos.

1) Vergl. die englischen Gräberfunde in Palmyra bei C. Ritter. „Erdkunde,“ Th. XVII, S. 1538.

2) Sure 27, 21—45.

3) Abraham Geiger, „Was hat Muhammed aus dem Judenthum aufgenommen?“ S. 186—187.

4) Zunz, „Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden,“ S. 264 ff.

dass die Königin von Saba in der Meinung, der Glasboden des Audienzsaales sei ein Wasser, das sie zu durchwaten habe, ihr Gewand bis zur Entblössung der Beine aufschürzt, einen verdeckten Hintergrund gewahr werden, der den ganzen Schmutz der späteren Tradition bis zu den Eselshaaren[1]) oder -Hufen[2]) an den Beinen der Bilqîs in sich verbirgt und zugleich dessen hinter Qorân und Thargum zurückreichendes Alter beurkundet. Die fernste Grenze, bis zu der wir den Schmutz zurückverfolgen können, ist aber die Mitte des dritten Jahrhunderts n. Chr. Während nämlich noch Josephus[3]) den Verkehr der Königin von Saba mit Salomo ganz in den Rahmen von 1. Kön. 10 fasst und auf einen Besuch mit Auswechslung von Räthseln und Geschenken einschränkt, so thut Rabbi Samuel ben Nachmani, der um 250 n. Chr. lebte, im babylonischen Thalmud[4]) den im Tone der Verdammung einer Häresе gehaltenen Wahrspruch in Sachen von מַלְכַּת־שְׁבָא in 1. Kön. 10: „Wer da sagt, dass die Königin von Saba ein Weib war, der irrt sich. Was bedeutet nun מַלְכַּת־שְׁבָא des Textes? Es bedeutet: Die sabäische Regierung.“[5]) Was kann man diesem Anathema für ein anderes Motiv unterlegen, als den Umlauf unheimlicher Sagen über Salomo und die Sabäerin, welche der gestrenge Rabbi im Volksgedächtniss ausgelöscht wissen wollte? Ihren Inhalt aber lässt die Paraphrase des Thargums zu Hiob. 1, 15 וַתִּפֹּל שְׁבָא errathen: „und es fiel plötzlich Lilith, die Königin von Smaragd, ein.“[6]) Lilith ist nämlich im jüdischen Volks-

1) Belʿâmî S. 441—442, Ṯaʿâlebî S. 278, Ibn al-Aṯîr S. 165 und die Qorâncommentatoren bei Marracci, „Alcorani Textus etc.“ p. 512,b und bei George Sale, „The Koran etc.,“ p. 286, x und y.

2) Von Eselshufen spricht Ṯaʿâlebî a. a. O.

3) Joh. Antiqq. VIII, 6, 5. 6.

4) Baba bathra 15b.

5) Mittheilung der Herren Dr. Markus Brann in Breslau und Kirchenrath Dr. Wassermann in Stuttgart aus Calmet, Dictionnaire hist. et crit. de la Bible, T. II, p. 228.

6) „Colonia Joctanidarum deducta per S. Bochartum,“ S. 89 bei A. Schultens, „Historia imp. etc.“ Bochart setzt zu dem Chaldäischen Citat noch die Uebersetzung des nächstfolgenden Bibelworts

glauben ein buhlendes und mordendes Gespensterweib.[1]) ja sogar im Thalmud[2]) die weibliche Personification alles Bösen als Mutter Ahrimans, mit dem besonderen Kennzeichen eines gewaltigen Haarwuchses,[3]) und ihre Idendification mit der Königin von Saba drückt dieser denselben Stempel auf, der den Versuch ihrer Ausmerzung aus der Geschichte Salomo's von Rabbi Samuel ben Nachmani durchaus rechtfertigt. Denn wenn die vielfachen Verbindungen Salomo's mit Heidenfrauen dem späteren Judenthum in dem Grade anstössig waren, dass sie Josephus[4]) gegen 5. Mos. 21, 11—13 als eine Uebertretung des mosaischen Gesetzes brandmarkt und der Thalmud dem verletzten Gefühle mit der Parabel Ausdruck gibt, zur Stunde, da Salomo die Tochter Pharao's zum Weibe nahm, was doch von der Bibel in 1. Kön. 3 stillschweigend gebilligt wird, habe Gabriel (oder Michael) das Schilfrohr in das Meer gelegt, an dem sich die Sandbank abgelagert habe, auf der Rom erbaut worden sei,[5]) so musste ihm vollends die Ehe mit einem heidnischen Geisterweib, zu deren Erfindung freilich von der schon von Josephus[6]) dem Salomo angedichteten Kunst der Verwendung der Dämonen zu dem

---

וַתִּקְּחֵם hinzu: וּדְבַרְתִּנּוּן, und übersetzt nun das Ganze: „et derepente irruit Lilith, regina Zmaragd et Bartinnon," als ob das Wort statt des Femininums der dritten Person des Singulars im Präteritum Peal von דְּבַר mit angehängtem Suffix der dritten Person des Masculinums im Plural der durch den Vorschlag von דְּ gebildete Genitiv eines Eigennamens wäre! Quandoquidem bonus dormitat Homerus.

1) Gesenius, „Der Prophet Jesaja," II, 2, S. 916; Alex. Kohut, „Ueber die jüdische Angelogie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus," S. 87—88; J. Levy, „Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim etc.," Bd. I, S. 410 s. v. לִילִית.

2) J. Levy, a. a. O. und W. Bacher, „Lilith, Königin von Smaragd," in der Frankel-Grätz'schen „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums," Bd. XIX, S. 187—189.

3) Alex. Kohut a. a. O. S. 88 und ebenso J. Levy.

4) Antiqq. VIII, 7, 5.

5) M. Grünbaum, „Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada" in der Zeitschrift D. D. M. G. Bd. XXXI, S. 199.

6) Antiqq. VIII, 2, 5: *παρέσχε δ' αὐτῷ μαθεῖν ὁ θεὸς καὶ τὴν κατὰ τῶν δαιμόνων τέχνην εἰς ὠφέλειαν καὶ θεραπείαν τοῖς ἀνθρώποις.*

Dienst der Menschen nur noch Ein Schritt war, als ein Greuel, der am besten durch Todtschweigen ausgetilgt würde, was bekanntlich schon der Chronist an den Blutthaten Salomo's bei seiner Thronbesteigung versucht hat, auch dann noch erscheinen, wenn dessen Abscheulichkeit durch den rabbinischen Kunstgriff des vorherigen Uebertritts aller heidnischen Weiber zum Judenthum[1]) gemildert worden war, wie das im Qorân und in der ganzen arabischen Sage bei der Salomo-Bilqîsehe geschieht. Doch auch ihrerseits, freilich ihr selbst unbewusst, hält die arabische Tradition die Identität der Bilqîs mit Lilith fest, was die Deformität ihrer Person und die Lokalität ihres Zusammenseins mit Salomo darthun. Was die erstere betrifft, so ist vorhin schon der Auszeichnung der Lilith durch ihren Haarwuchs gedacht worden. Unter den den Frauen infolge des Fluches über Eva anhaftenden Schäden wird nämlich im Thalmud[2]) zuerst genannt מְגַדֶּלֶת שֵׂעָר כְּלִילִית. Dieser Ausdruck wird von Kohut[3]) „langhaarig wie Lilith," und von Levy[4]) „eine, die viele, wildwachsende Haare hat, wie die Lilith," deutsch wiedergegeben, Uebersetzungen, welche Grünbaum[5]) zwar als möglich anerkennt, aber doch mit Rücksicht auf die Bedeutung von גְּדַל, „flechten," durch die Beziehung auf ein gefallsüchtiges Haarflechten beseitigen möchte. Die Gefallsucht legt er jedoch ohne jedes exegetische Recht in das Haarflechten erst hinein, und lässt man sie weg, so fällt seine Deutung hin, denn aufgelöstes Haar trugen die Frauen nur in der Trauer,[6]) und das Haarflechten kann also nicht mit einem bösen Geiste in Verbindung gebracht worden sein. Zudem wird der thalmudische Ausdruck, mag man ihm nun die eine oder die andere Bedeutung leihen, überhaupt nicht auf das Haupthaar bezogen werden dürfen, da Lilith in Jes. 34, 14 als die Gefährtin des שָׂעִיר, d. i. doch wohl des behaarten, bocks-

1) Winer, „Bibl. Realwörterbuch," 3. Ausg., Bd. I, S. 299, Anm. 1.
2) Erubin 100b. — 3) A. a. O. S. 88, Anm. 8.
4) A. a. O. s. voce לִילִית. — 5) A. a. O. S. 250.
6) 3. Makk. 1, 4: (Arsinoe) τοὺς πλοκάμους λελυμένη, und Luc. 7, 38.

gestaltigen Satyrs, in der Wüstenei erscheint und in der Sage mit diesem Unhold die Leidenschaft der Wollust und Mordsucht[1]) gemein hat. Man wird also eher an eine ungeschlachte thierische Behaarung des Rumpfes, wenn auch vielleicht nur an den Geheimtheilen, zu denken haben. Diese entstellende Behaarung ist von der jüdischen Lilith auf ihre südarabische Doppelgängerin Bilqîs und von dieser auf deren nordarabischen Niederschlag aus dem heimatlichen Sagenschatz der südarabischen Auswanderer nach Syrien, Zabbâ-Zenobia,[2]) übergegangen. Nicht weniger sicher beweisen aber auch die Eselshufe bei Ṯaʿâlebî die Identität der Bilqîs mit Lilith. Die syrisch-arabische Bibelinterpretation substituirt nämlich der letzteren unbedenklich die Ghûleh,[3]) die Ghûl aber haben Eselsfüsse.[4]) Dass diese Deformitätssage aus den jüdischen Kreisen über Alexandria und Axum nach Jemen gewandert ist, beweist die Specialisirung der Dämonszeichen als Eselshaare oder Eselshufe, welche durch die Empusa *ὀνοσκελὶς* oder *ὀνόκωλος* in den Scholien zu Aristophanes sich als Niederschläge der griechischen Dämonologie in der orientalischen oder umgekehrt darstellen. In der dem fünften Jahrhundert nach Chr. angehörigen äthiopischen Uebersetzung des „Physiologus," dessen griechisches Original schon in der vorchristlichen Zeit entstanden ist, erscheint nämlich der Esel, beziehungsweise der Waldesel, als das Symbolthier des Teufels,[5]) weil er bei den alten

---

1) Gesenius a. a. O. S. 915.

2) „Bilqîs ist eifersüchtig, o Zabbâ, auf dich," singt Ibn Zeidûn im elften Jahrhundert unserer Zeitrechnung deren Andenken an und Masʿûdî, T. III, p. 192, lässt Zabbâ mit naiver Ungenirtheit die ungeschlachte Behaarung ihrer Geheimtheile ihrem arglistig herbeigelockten Freier Ǵuḏeimah aufzeigen. Aus dieser abschreckenden Hässlichkeit ist bei Ibn Nabâtah im vierzehnten Jahrhundert der Schmuck eines in seiner Auflösung die ganze Gestalt einhüllenden Frauenhaars geworden, s. Rasmussen, „Additamenta ad Historiam Arabum ante Islamismum etc." ar. und lat., pag. 4.

3) Gesenius a. a. O. S. 217 und Alex. Kohut a. a. O. S. 718.

4) Masʿûdî T. III, p. 815.

5) Fritz Hommel, „Die äthiopische Uebersetzung des Physiologus," S. 92: „Das Schreien des wilden Esels bedeutet den Teufel."

Aegyptern bekanntlich das Thier des Set-Typhon war. Der von dem arabischen Traditionisten in der Bilqîssage gebrauchte Ausdruck حِمَارْ[1]) bedeutet aber beides: „Esel" und „Waldesel." Was dagegen die letztere, die Lokalität des Zusammenseins der Bilqîs mit Salomo betrifft, so schweigen die arabischen Erzähler vom Qorân an meist über deren Namen, setzen aber für die erste Zusammenkunft einen Lagerplatz in Südarabien voraus, da sie Salomo bei dem Empfang des Huldigungsbesuchs der Königin von Saba auf einem Heereszug begriffen sein lassen, dessen Ziel zwar der Qorân und Ṭabarî gar nicht, Bel'âmî,[2]) Ṯa'âlebî[3]) und Ibn al-Aṯîr[4]) aber Jemen, beziehungsweise Mekka, nennen. Für den Ort ihres Ehelebens muss die arabische Tradition nach Ḥamza von Isfâhân zu urtheilen, der Salomo Bilqîs von Jemen nach Palästina bringen lässt,[5]) ursprünglich ganz sachgemäss Jerusalem genommen haben, während sie es später mit Tadmor ersetzt hat, da Ṯa'âlebî[6]) den Märchenthron der Bilqîs, ein mythisches Nachbild assyrischer und persischer Königspracht,[7]) von Mareb nach Syrien zauberisch entführt werden, ferner die Qasîdah[8]) Bilqîs Salomo ausdrücklich von Mareb aus in Tadmor besuchen und sie endlich Ibn al-Aṯîr[9]) auch in Syrien sterben und in Tadmor begraben werden lässt, wo ja nach Ḥusein aus Dijârbekr ihr Sarg und ihre Leiche glücklich gefunden worden ist. Tadmor aber ist nach dem Buch Sohar bei Grünbaum[10]) der Aufenthaltsort der Lilith. Die Uebersiedlung der Bilqîs-Lilith nach Tadmor ist übrigens wohl erst eine Folge der Wechselwirkung der Parallele Bilqîs und Zabbâ-Zenobia, denn von Zenobia als einer Judenfeindin weiss auch die jüdische Sage zu erzählen.[11]) Dass diese arabische

---

1) **Marracci**, a. a. O. S. 512b. — 2) S. 486. — 3) S. 270.
4) S. 168. — 5) A. **Schultens**, Hist. imp. pag. 24. — 6) S. 277.
7) **Movers**, „Die Phönizier," III, 1. S. 301.
8) A. a. O. S. 11, Vers 45. — 9) S. 166.
10) A. a. O. S. 317—318, Anm. 35.
11) **Jost**, „Geschichte des Judenthums und seiner Sekten," II, S. 156, und **Grätz**, „Geschichte der Juden," IV, S. 336.

Festhaltung der Identität der Bilqîs mit Lilith jedoch von jedem Verständniss des Grundes verlassen war, beweist das harmlos naive Datum ihrer Hochzeit mit Salomo in der angeblichen Inschrift ihres Sargdeckels: der 'Âschûratag. Dieses Datum kann nur eine Entlehnung aus der jüdischen Sage sein, welche mit der Verlegung der Hochzeit auf das Versöhnungsfest, dessen arabischer Reflex der 'Âschûratag ist,[1]) nur ihrer Verurtheilung der Dämonenehe einen symbolischen Ausdruck gab, da der „Fasttag"[2]) sich gewiss mit allem andern eher vertrug, als mit einer Hochzeit.[3]) Hätte nun die arabische Tradition den Kern dieser Symbolik verstanden, so würde sie sich wohl gehütet haben, diese Brandmarke einer Ehe aufzudrücken, auf welche der Nationalstolz sich so viel zu gut that, dass er ihr Andenken als stehendes Ehrenprädikat der Bilqîs verewigte. Die sicher ebenfalls symbolische Bedeutung des Todestages der Bilqîs auf dem Sargdeckel zu finden, ist dem Verfasser bis jetzt leider noch nicht gelungen.

Uebersehen wir nun aber bei der Gleichung Lilith-Bilqîs ja nicht, dass wir es in Lilith nach dem an und für sich wahrscheinlichen Urtheil Grünbaums[4]) mit einer degradirten Göttin zu thun haben, um auch dieselbe Möglichkeit bei ihrer Doppelgängerin Bilqîs nicht aus dem Auge zu lassen. Schon bei ihren Eltern ist uns eine Spur dieser Möglichkeit aufgestossen, deutlich und bestimmt tritt uns jedoch eine solche in ihren salomonischen Beziehungen entgegen mit der von ihr unter anderen ungesalzenen Räthseln dem Salomo gestellten Aufgabe der Geschlechtsunterscheidung bei einer Anzahl junger Leute in gleicher den sexuellen Unterschied unkenntlich machender Kleider- und Haartracht, welche der arabischen und jüdischen Sage

1) Abr. Geiger, a. a. O. S. 37—38, Anm.

2) Apg. 27,9, vergl. darüber Winer, „Realwörterb." II, S. 655.

3) Eine interessante Parallele zu dem Datum der Bilqîshochzeit ist die zum Zweck der Hervorhebung der Abscheulichkeit der Sünde geschehene Verlegung der Entehrung der Jungfrau Maria durch den Soldaten Panthera auf das Versöhnungsfest in dem mittelalterlichen „Sepher tholedoth Jeschu ha-Nosri."

4) A. a. O. S. 250—251.

gemeinsam ist und durch die Vermittlung von Alexandria auch in die byzantinischen Kreise Eingang gefunden hat. Sie kommt nämlich nicht blos bei Belʿâmî[1] (ob auch bei Ṭabarî?), Ṯaʿâlebî[2] und Ibn al-Aṯîr,[3] sondern auch im Thargum zu den Sprüchen (im zweiten Thargum zum Buch Esther, das seine eigenen Räthsel hat, fehlt sie),[4] sowie bei Pseudokallisthenes[5] und Michael Glykas[6] um das Jahr 1150 n. Chr. vor. Die Erfinderin einer den Geschlechtsunterschied verbergenden Tracht ist so bekannt, dass sie jedermann vorher erräth, ehe der Verfasser sie nennt. Von besonderem Interesse ist hierbei noch die von Ṯaʿâlebî[7] beigebrachte Variante der Tradition, Bilqîs habe die Jünglinge in Frauen- und die Mädchen in Männerkleider gesteckt, ein dem Cultus des phönicischen Herakles eigenthümlicher, aber von Maimonides auch dem arabischen Heidenthum in folgender schon von Selden und nach ihm von Movers[8] aus dem Moreh Nebochim[9] beigebrachten Stelle zugeschriebener Kleiderwechsel: „Invenies in libro magico praecipi, ut vir gestet vestimentum muliebre coloratum, quando stat coram stella Veneris, similiter ut mulier induat loricam, quando stat coram stella Martis.“ Combinirt man diese Stelle des Maimonides mit dem Räthsel der Bilqîs, so erhält man als Resultat: entweder ist Bilqîs als historische Person aufgefasst eine Götzendienerin vor Mars und Venus gewesen, oder sie ist als mythische Figur erkannt die letztere Göttin selbst.

Die Salomo-Bilqîsehe wurde fruchtbar: nach Belʿâmî[10] gebar Bilqîs dem Salomo einen Sohn, und bei Ṯaʿâlebî[11] und Ibn al-Aṯîr[12] nehmen die Satane wenigstens die Geburt eines Sohnes für den Fall der Verbindung Salomo's mit Bilqîs in Aussicht. Wer war dieser Sohn? Vermuthlich

1) S. 439—440. — 2) S. 274. — 3) S. 164.

4) Mittheilung des Herrn Dr. M. Brann.

5) Freilich in einer das Räthsel gänzlich verwischenden Abbreviatur, welche unten vorkommen wird.

6) „Michaelis Glycae Annales. Recognovit Immanuel Bekkerus,“ S. 343. — 7) S. 274. — 8) Movers a. a. O. I, 456.

9) Nach Movers III, 27. — 10) S. 442. — 11) S. 278. — 12) S. 165.

— **Rehabeam!** Denn Ibn Scharjah macht bei Masûdî[1]) den „Archubu'am," أرخبعم, den Sohn Suleimân's zum Nachfolger Salomo's in Jemen auf ein Jahr, eine Zeitangabe, welche auf einer Uebertragung des Abfalls der zehn Stämme nach Jemen beruht, und lässt erst nach Rehabeam die Krone an einen himjarischen Fürsten zurückfallen. Eine Thronfolge, welche zu der Annahme zwingt, die arabische Sage habe Rehabeam für den Sohn aus der Ehe Salomo's mit Bilqîs angesehen. Die einstige Existenz einer solchen Sage ist dem Verfasser um des Umstandes willen nicht unwahrscheinlich, dass die ammonitische Mutter Rehabeam's nach 1. Kön. 14, 21. 31 einen und denselben Namen mit der Tochter Lamechs in 1. Mos. 4, 22, Naema, נַעֲמָה, führt welche die Rabbinen zur Venus und nächtlichen Geisterbuhlerin gleich der Lilith machen.[2])

Wenden wir uns von dem arabischen zu dem äthiopischen Traditionsbild, so ist vor allem zu constatiren, dass wir dessen Urgestalt nicht mehr haben. Glücklicherweise können wir diese jedoch aus der griechischen Alexandersage bei Pseudokallisthenes und Michael Glykas wiederherstellen und ihre Einerleiheit mit dem arabischen Traditionsbild darthun. Pseudokallisthenes[3]) lässt nämlich die verwittwete Königin Kandake von Meroe dem Alexander auf sein Einladungsschreiben zu einem gemeinschaftlichen Opfer für den Gott Ammon durch Gesandte in einem abschlägigen Antwortschreiben erwidern, sie sende ihm unter andern Geschenken 100 massiv goldene Backsteine, 500 unerwachsene Aethiopen, und 10 Reihen undurchbohrter Perlen, Huldigungsgaben, welche auch (Ṭabarî?) Belâmî[4]) Ṯa'âlebî[5]) und Ibn al-Aṯîr[6]) die Königin Bilqîs an Salomo auf sein Einladungsschreiben zum Uebertritt zum Islam senden lassen. Den persönlichen Verkehr Alexanders mit der Aethiopierin beschränkt er freilich auf einen Incognitobesuch des ersteren mit einem ohne die Dazwischenkunft

1) T. III, p. 174. — 2) Movers, I, S. 636.

3) Carl Müller, Pseudocallisth. III, 18, p. 126.

4) S. 440. — 5) S. 274. — 6) S. 164.

der letzteren verhängnissvollen Ablauf, allein diese Differenz von den arabischen Traditionsträgern gleicht Michael Glykas,[1]) offenbar aus einer anderen Redaction des Alexanderromans, mit der Notiz glücklich aus, dass Alexander die verwittwete Königin Kandake zum Weibe genommen habe. Man ersieht hieraus, dass das äthiopische Traditionsbild abgesehen von der vermuthlich auf die Rechnung eines antijüdischen Sagenbildungstriebs in Alexandria zu setzenden Vertauschung von Saba mit Meroe, Salomo mit Alexander und Bilqîs mit Kandake mit dem arabischen ursprünglich identisch war. Eine Abschwächung des letzteren nach den Motiven eines rationalistischen Purismus ist die uns in dem nach Dillmann[2]) dem Schluss des Mittelalters angehörigen und „wohl keinenfalls vor dem 14. Jahrhundert" verfassten äthiopischen Königsbuch Kébra Nagást vorliegende Redaction der Sage.[3]) Jede Spur dämonischer Unheimlichkeit um und an der Königin von Saba ist darin ausgetilgt: Die Geistermutter und -Amme, die Eselshaare, deren Besichtigung durch Salomo und Beseitigung durch die Salbe der Satane fehlen ganz, und an die Stelle des Kundschafters und Briefträgers Hudhud ist der äthiopische Lieferant zum Tempelbau in Jerusalem, Tamrin, getreten. Letzterer ist namentlich ein vollgültiger Zeuge für das jugendliche Alter der Sagenfassung im Kébra Nagást, denn der Botendienst des Wiedehopfs ist nicht erst dem Qorân und der jüdischen Hagadah[4]) eigen, in welchem Fall immerhin die Möglichkeit offen bliebe, dass der Wiedehopf ein späterer Ersatz phantastischer Märchenkunst für den menschlichen Unterhändler einer älteren und nüchterneren Tradition wäre, sondern er ist schon im jüdischen Sagenkreis der ersten christlichen

1) Mich. Glyc. Ann. p. 268 der angeführten Bonner Ausgabe.

2) Dillmann, „Ueber die Anfänge des Axumitischen Reiches," Separatabzug aus den Abhandlungen der Königlichen Akademie zu Berlin, 1878, S. 178.

3) Fr. Prätorius, „Fabula de regina Sabaea apud Aethiopes," p. VIII.

4) S. die Auseinandersetzung Grünbaum's a. a. O. S. 206—213 über הוכיפת und תַּרְנְגוֹל בָּרָא.

Jahrhunderte bemerklich. Ein Apokalyptiker im letzten Viertel des ersten oder im ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung lässt nämlich in der den Namen Baruchs tragenden Apokalypse[1]) diesen den von ihm zum Briefträger an die Juden jenseits des Euphrats bestellten Adler zu gewissenhafter Pflichterfüllung mit der Erinnerung an die Taube Noah's, die Raben Elia's und den „Vogel, avis“ Salomo's ermahnen. Dieser „Vogel“ muss nun nicht gerade der Wiedehopf sein, er könnte auch ein Adler[2]) oder einer der biblischen Botenvögel Taube und Rabe sein, allein die erstere Möglichkeit fällt weg, da sich kein Grund denken lässt, warum der Verfasser bei Salomo den Adler nicht genannt hätte, nachdem er ihn doch bei Baruch genannt hatte, und die letztere, da Taube und Rabe schon für Noah und Elia in Beschlag genommen sind, so dass für Salomo nur noch der Wiedehopf übrig bleibt. Abgesehen von den genannten Ausmerzungen ist nun aber in dieser jüngeren äthiopischen Sagenfassung auch der Ort und Gang der Handlung selbst verändert. Denn statt in Mareb residirt die Königin in Axum, statt in seinem Feldlager besucht sie Salomo in Jerusalem und statt zu einer wirklichen Ehe zwischen beiden kommt es nur zu einem Beilager, mit welchem die jungfräuliche Königin ein Glas Wasser für ihren durch eine schlaue Kochkunst aufgeregten Durst dem Salomo infolge eines von ihm ihr listig abgeschwatzten Eides, nichts in seinem Palaste anrühren zu wollen, bezahlen muss. Auf der Heimreise gebiert sie nun unterwegs in der Stadt Bâlâ Sadisârjâ (d. i. wohl arabisch شرح oder بلد ذى صرح)[3]) einen Sohn Namens Baina-Hekem, d. i. ابن الحكيم.[4]) Die sonst vorkommenden Namen Menîlek und Menîlehek sind nach

---

1) O. Fr. Fritzsche, „Libri Veteris Testamenti pseudepigraphi selecti,“ „Apocalypsis Baruchi“ p. 36—131 (ein Abdruck der lateinischen Uebersetzung Ceriani's), cap. 77, v. 18—26. Ueber die Abfassungszeit des Buchs vgl. J. J. Kneucker, „Das Buch Baruch,“ S. 198.

2) Grünbaum a. a. O. S. 213.

3) Ueber diese Namen sehe man die Genealogie der Bilqîs nach

4) Fab. de reg. Sab. p. 29, Anm. 3., p. 34, p. 41—42, p. 44.

dem Urtheil von Prätorius[1]) nur corrupte Abbreviaturen hiervon, nach Sapeto[2]) aber gehen sie auf ابن الملك zurück. Der solenne Name dieses Sohnes war Dâwîth, eine gelungene Umkehrung des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen David und Salomo! Er soll der Stammvater der legitimen Könige Aethiopiens sein. Die Abweichung von der arabischen Sage geht aber noch über die angegebenen Punkte hinaus bis zum Wechsel des Namens der Königin: sie heisst nämlich nicht Bilqîs,[3]) wie bei den Arabern, aber auch nicht Kandake, wie bei Pseudokallisthenes, sondern Mâqedâ. Was bedeutet dieser Name? Der Verfasser dieser Studie glaubte ihn anfänglich mit Rücksicht auf das Salomonische Abenteuer als eine Abkürzung von Magdalena ansehen zu sollen, Herr Professor Dr. A. v. Gutschmid hat ihm aber den Wink gegeben,[4]) dass sein Etymon in dem Volksnamen der Macedonier und sein Ursprung in der Einführung der Alexander- oder Seleucidenära in die äthiopische Königsrechnung zu suchen sein dürfte. So wäre denn Mâqedâ ein von der äthiopischen Königin durch ihre oben besprochene, natürlich unhistorische Ehe mit Alexander-Salomo erworbener Beiname, der ihren Geschlechts- oder Titelnamen allmählich verdrängt hätte. Neustens haben sich jedoch die Herren Professoren DDr. v. Gutschmid und Socin der Ansicht zugewendet, dass Mâqedâ einfach eine Verstümmlung von Kandake sei.[5]) Warum aber doch, da die Etymologie Mâqedâ = die Macedonierin einem instinktmässig als richtig imponirt, und überdies die Aethiopier den ihnen nach Dillmann nur aus dem neuen Testament bekannten und

1) A. a. O. p. VIII.

2) Sapeto, „Viaggio e missione catolica fra i Mensa etc., p. 41.

3) Nach einer Bemerkung Ludolf's in „Hist. aeth.“ III, 2 scheint sich der Name Bilqîs doch wenigstens als Krüppel in die äthiopische Tradition hinüber gerettet zu haben, insofern der Eigenname der Kandake „Lacasa“ gewesen sein soll: — Candacen — nomen ejus proprium Lacasa,“ quod in catalogis vulgatis legitur. Vgl. J. C. M. Laurent, Die Königin Kandake,“ in der Zeitschr. f. luth. Theol. und Kirche,“ 1862, S. 636. — 4) In einem Gespräch am 6. Mai 1878.

5) Mittheilung des Herrn Prof. Dr. Socin vom 12. August 1878.

aus dem Aethiopischen oder Semitischen gar nicht erklärbaren Namen Kandake, den sie bald „Chendâkê," bald „Chendăkē, bald „Chendĕkē" schreiben, ganz anders nämlich in „Judich" und „Judith" corrumpiren.[1])

Abgesehen von dem Resultate der Kritik steht die Salomo-Bilqîsehe nun aber auch in der arabischen Tradition selbst nicht unangefochten da. Der Commentator der Qasîdah[2]) und Beidhâwî[3]) stellen ihr eine andere Ueberlieferung gegenüber, welche dahin geht, Bilqîs habe nicht Salomo, sondern einen Fürsten von Hamdân, Namens ذو تبع, geheirathet. Die Aussprache dieses Namens erklärt A. v. Kremer für willkürlich und vokalisirt ihn „D̲û Taba'"[4]). Was hindert aber, trotz der Fürsten „D̲û Taba'" in Hamdân[5]) ذُو تُبَّعٌ zu lesen und wegen der Einreihung der Bilqîs unter die Tobba''s und der ihr Schuld gegebenen Tödtung des ersten Tobba' an irgend einen Tobba' zu denken, wie denn auch eine Handschrift Ṭabarî's statt ذو تبع kurzweg تبع hat.[6]) Kluge Vermittler, wie Ṭabarî,[7]) T̲a'âlebî[8]) und Ibn al-At̲îr[9]) versöhnen die beiden gegnerischen Traditionen durch den schönen Ausgleich, dass sie Bilqîs zuerst Salomo heirathen und dann nach längerer Ehe mit ihm von diesem nach Jemen zurückgebracht und mit D̲û Tobba' verheirathet werden lassen. Diese Heirat mit D̲û Tobba' oder „D̲u Tabâ" imponirt A. v. Kremer dermassen, dass er aus ihr den Schluss zieht: „Es wäre möglich, dass zwischen 'Abd und Jâsir Jun'im wirklich eine Königin geherrscht hätte, welche die spätere Sage mit der Qorânskönigin verschmolz." Einen so grossen Einfluss auf sein historisches Urtheil kann jedoch der Verfasser dem allerdings bestechenden Scheine der Ehe mit einem einheimischen Fürsten nicht einräumen, da die Ueberlieferung über Namen und Person dieses Gemahls nicht

1) Laurent a. a. O. — 2) Südarab. Sage S. 66—67.
3) George Sale, „The Koran etc.", p. 286, Anm. 9.
4) Südarab. Sage S. 67, Anm. 2. — 5) Ebend. S. 101.
6) Mittheilung von Herrn Dr. Hirschfeld. — 7) Ebenso.
8) S. 279. — 9) S. 166.

etwa feststeht, wie A. v. Kremer zu meinen scheint, sondern schwankend ist. Nicht dass der Verfasser in Absicht auf den Namen den Ḏû Tobbaʿ oder „Ḏû Tabaʿ“ mit D. H. Müller[1]) nach dem einen Neschwân gegen alle andern Traditionisten in einen Ḏû Bataʿ, ذُو بَتَع, verwandeln möchte, da er zum Ersten die nothwendige Consequenz der Ausdehnung dieser Correctur auf alle Tobbaʿ's scheut und zum Andern in ihr nicht weiter sehen kann als eine doctrinäre Metathese Neschwân's behufs einer plausibeln Rechtfertigung der ihm wahrscheinlich bekannten aber etymologisch unverständlichen Bedeutung von Tobbaʿ = stark, mächtig,[2]) die erst Osiander wieder aufgefunden hat,[3]) aber Ibn Chaldûn[4]) erwähnt einer Sage, dass Bilqîs nach ihrer Absetzung von Salomo als Eroberer Jemen's Sedad oder Schedâd, سداد und شداد, ibn Zarʿeh, زرعة, ibn Saba, geheirathet habe. In Sedad hat man es jedenfalls mit einem Phantom zu thun, denn sein Vater Zarʿeh wird auch Ḥimjar der Jüngere[5]) und Saba der Jüngere[6]) genannt. Die Sage gibt aber dieses Phantom der Bilqîs darum zum Gemahl,

1) A. a. O. Zeitschr. der D. M. G. Bd. XXX, S. 696.

2) Die Stelle Neschwân's, deren arabisches Original man bei Müller nachsehen wolle, ist zu Allem hin noch verworren. Ihre wörtliche Uebersetzung, zu welcher der Verfasser misstrauisch gegen seine eigenen geringen Sprachkenntnisse sich noch den Rath seines verehrten Freundes, des Herrn Theol. Dr. Wolff in Rottweil, erbeten hat, lautet folgendermassen: „al-Bataʿ, die Länge des Halses mit der Stärke seiner Basis, und al-Batîʿ der Starke in den Gliedern; und daher wird genannt Ḏû Bataʿ der Aeltere (Herr Dr. Wolff: „Der Starke“) und ist ein König aus den Königen von Ḥimjar und sein Name ist Nûph, der Sohn Jachḍab's mit punktirtem Ḍâd, des Sohnes as-Sawwâr, welchen gezeugt hat Ḏû Bataʿ der Jüngere, der Gemahl der Bilqîs, der Tochter Hadhâd's, der Königin von Saba.“ Wie kann aber as-Sawwâr der Grossvater Ḏû Bataʿ des Aelteren gewesen sein, wenn ihn Ḏû Bataʿ der Jüngere erzeugt hat? Die folgende Berufung auf ʿAlqamah Ḏû Ǵadan ist auch faul, denn wer weiss, ob nicht erst Neschwân mit einer pia fraus die diakritischen Punkte (bei نبع) versetzt hat?

3) Zeitschr. der D. M. G. Bd. X, S. 82, Anm. 1. — 4) S. 52.

5) A. v. Kremer, Südarab. Sage S. 91 und 109.

6) Südarab. Sage S. 57, Anm. 3.

weil sie damit ihre Gleichzeitigkeit mit dem ersten Tobba' zum Ausdruck bringen will, denn Sedad ist der Vater des Königs Ḥâriṯ ar-Râis.[1]) Dass Bilqîs durch diese Ehe zur Mörderin des Sohnes wird, insofern sie den ersten Tobba' getödtet haben soll, ist vielleicht nicht einmal eine absichtslose Schädigung ihres Andenkens, denn die Göttin, welche die Maske der Bilqîs trägt, ist in ihrer merkwürdigsten euhemeristischen Gestalt auch des Verbrechens schuldig geworden, ihre Stiefsöhne alle bis auf den einen eigenen um das Leben gebracht zu haben.

Wenden wir uns von dem Weibe zur Königin, so erkennt die Tradition der Bilqîs nicht nur den Ruhm einer guten Regierung im Allgemeinen zu,[2]) sondern weist ihr auch eine hervorragende Rolle in Religions-, Kriegs- und Bausachen zu. In Religionssachen trat sie nach Ṯa'âlebî[3] als Reformatorin auf, indem sie anstatt der Religion ihrer Vorfahren, der Anbetung Gottes im Himmel, den Sonnendienst einführte, während der Qorân Bilqîs bekanntlich den Sonnendienst unter den Sabäern schon vorfinden lässt. Diese Sage von ihrem Sonnencultus liegt vielleicht auch der Fiction ihrer früher erwähnten Halbschwester Schems zu Grunde. Als Kriegsheldin unterjochte sie nach As'ad Tobba'[4]) „'Irâq bis zur Wüste Seihed," also Chaldäa. Sodann liess sie Ḥeǵâs für die vertriebenen Ǵorhum durch einen gewissen Bischr, بشر, zurückerobern.[5]) Doch schweigen sämmtliche von dem Verfasser zu Rath gezogenen Chronisten von ihren Kriegsthaten und rühmen nur ihr gewaltiges Kriegsheer.[6]) Natürlich ist das alles bloss die phantastische Auswirkung der an und für sich geschichtlichen Erinnerung an die untergegangene Macht und Herrlichkeit des einstigen Reiches Saba. Ungetheilte Anerkennung haben dagegen ihre Leistungen als Baumeisterin

1) Ebendas. S. 60. und Johannsen, „Historia Jemanae etc." S. 45.

2) Ta'âlebî S. 272, Ibn al-Aṯîr S. 163. — 3) S. 273.

4) Südarab. Sage S. 68.

5) A. Schultens, „Monumenta quaedam vetustiora Arabiae," S. 6 (Anhang der Hist. Imp. J.).

6) Ibn al-Aṯîr S. 163.

in der Tradition gefunden. Jeder alte und grossartige Hoch- und Wasserbau Jemens wird auf ihren Namen zurückgeführt.[1] Die alten Dynastenschlösser müssen die Ǵinnen und Satane auf Salomo's Befehl für Dû Tobba' und Bilqîs gebaut haben.[2] Ein noch heute redender Zeuge der Baulust und -Kunst, mit deren Glorie die Sage den Namen Bilqîs schmückt, ist der schon Eingangs erwähnte „Haram Bilqîs", ein elliptischer Tempelbau eine halbe Stunde nordwestlich von Mareb. Der Ruhm der Erbauung des merkwürdigsten Schlosses, Ghumdân, das ein Nachbild babylonischer Baukunst ist, insbesondere der Birs Nimrûd,[3] wird übrigens auch anderen Grössen der Sagengeschichte vindicirt, so von Qazwînî[4] dem Bischrah und von Mas'ûdî[5] dem Dhaḥḥâk, der es der Venus geweiht habe. Von Wasserbauten schreibt ihr bei Ḥamza von Isfâhân[6] eine Ueberlieferung die Anlage des Dammes von Mareb zu, während eine andere diesen Ruhm Loqmân reservirt,[7] und der Bilqîs nur das Verdienst seiner Reparatur übrig lässt, was Caussin de Perceval[8] historisch sehr wahrscheinlich findet. Nimmt man zu diesen Bauten noch die „zwei Gärten, die von zwei Quellen bewässert wurden, welche am aufgebauten Damm emporsprudelten," in dem Gedichte As'ad Tobba''s,[9] so weckt das Alles unwillkürlich wieder die Erinnerung an die Schwiegertochter des assyrischen Königs Belus, d. i. des Sonnengottes Bel, jene euhemerisirte Göttin, welche in der Sagengeschichte Vorderasiens von Gaza bis zum Wansee als Kriegsheldin und Baumeisterin glänzt.

So wenig als bisher die Traditionen über Abkunft, Person, Leben und Thaten der Bilqîs den Glauben an ihre

1) Osiander a. a. O. Bd. X, S. 19.
2) So Ṭabarî nach Herrn Dr. Hirschfeld, Ta'âlebî S. 279, Ibn al-Aṯîr S. 166.
3) Fr. Lenormant, „Lettres assyriologiques" T. II, p. 69.
4) Caussin de Perceval T. I, p. 75. — 5) T. IV, p. 49.
6) A. Schultens, Hist. Imp. J., p. 24.
7) Ebend. und Mas'ûdî T. III, p. 366.
8) T. I, p. 77. — 9) Südarab. Sage S. 67.

Geschichtlichkeit empfohlen haben, so wenig thut dies ihre Zeitstellung. Sie soll einerseits die Zeitgenossin Salomo's und der Tobba''s gewesen sein, deren Reihe und Anzahl bestimmen zu wollen, schon Ibn al-Aṯîr für eine resultatlose Mühe erklärt hat,[1]) andererseits soll ihr zweiter Nachfolger Schammer Jur'isch Abûkarib ein Zeitgenosse des Darius Hystaspis und ihr vierter Nachfolger 'Amr[2]) mit dem Beinamen Mâzaîqîa der Zeitgenosse des Dammbruchs von Mareb gewesen sein, den die Tradition auf sechs oder vier Jahrhunderte vor Muhammed setzt.[3]) Eine genauere Bestimmung dieser Katastrophe, welche Reiske[4]) auf ungefähr 30 n. Chr., de Sacy[5]) auf 150—170, Caussin de Perceval[6]) auf 118—120, G. Flügel[7]) auf die erste Hälfte oder das erste Viertel des 2. Jahrhunderts n. Chr., O. Blau[8]) auf ungefähr 130 und endlich Fr. Lenormant[9]) auf ungefähr 80 n. Chr. berechnen, ist unmöglich und man kann sich der Anerkennung des Urtheils Johannsen's[10]) zum Abschluss seiner Discussion der schlechthinigen Unbrauchbarkeit aller von Reiske und de Sacy zur Fixirung der Epoche des Dammbruchs benutzten synchronistischen Momente nicht entziehen: „Quo fit, ut mihi quidem non magis de tempore, quo Seil ol Aram evenerit, quam de priori historia certi quidquam constitui posse videatur.“ So widerspruchsvoll die Ueberlieferung in den Gleichzeitigkeiten der Bilqîs ist, ebenso ist sie es in den Angaben über die Dauer ihrer Regierung. Nach einer Tradition bei Ibn Quteibah[11]) und Mas'ûdî[12]) hat sie 120, nach As'ad Tobba' 70,[13]) nach Ḥamza von Isfâhân,[14]) Abulfedâ[15]) und Nuweirî[16]) bis zu

---

1) Südarab. Sage S. 161. — 2) Johannsen a. a. O. S. 59—60.
3) T. I, p. 87. — 4) Johannsen S. 64.
5) Caussin de Perceval p. 87. — 6) P. 88.
7) G. Flügel a. a. O. S. 29.
8) O. Blau, „Arabien im sechsten Jahrhundert“ in Zeitschr. D. D. M. G. Bd. XXIII, S. 561.
9) Lettres assyr. T. II, p. 70.
10) A. a. O. S. 67. — 11) A. Schultens S. 54.
12) T. III, p. 153. — 13) Südarab. Sage S. 67.
14) A. Schultens S. 24. — 15) Ebend. S. 8. — 16) Ebend. S. 54

rer Verheirathung mit Salomo 20, nach der Sarginschrift on Tadmor im Ganzen 27, mit Salomo 7 Jahre und 7 Ionate, nach Ibn Scharjah[1]) 7 und Salomo 28, nach einer radition bei Nuweirî[2]) gar nur 1 Jahr regiert, d. h. wohl ei den beiden letzten Autoren: bis zu ihrer Verheirathung nit Salomo, nach einer Tradition bei Ibn Chaldûn[3]) hat ie nach ihrer Entthronung durch Salomo mit Sedad 24 ahre in der Ehe gelebt. Es springt in die Augen, dass ie geschichtlich wahrscheinlich klingenden 20 Regierungsahre nur eine historisirende Verkürzung der den Mythus ar zu offen zur Schau tragenden 120 bei Masʿûdî sind und ie Grundzahlen in ihrer Chronologie, Zwölf und Sieben, lie gewöhnlichen Zeitprädikate von Astralgöttern repräsentiren.

Aber noch ist Bilqîs nicht verloren: in der elften Stunde noch erscheint der Retter, um sie aus dem verzehrenden Feuer der Kritik herauszureissen. Und dieser Retter ist? — Der Commentator der Qasîdah mit einer Relation, welche Bilqîs zu einer harmlosen Titularkönigin in Mareb unter dem wirklichen Tobbákönig degradirt. Eine solche Schattenkönigin könnte doch wohl einmal gelebt haben? Ja wohl. Betrachten wir aber der Sicherheit des Urtheils halber die fragliche Ueberlieferung des Genaueren. Dieselbe lautet dahin,[4]) der Vater Hadhâd habe Bilqîs zur Thronfolgerin eingesetzt, aber als ihren würdigsten Nachfolger, sei es bei ihren Lebzeiten, sei es nach ihrem Tode, den Jâsir ibn ʿAmr ibn Jáfur ibn ʿAmr bezeichnet. Dieser sei nun auch wirklich vom Volke als König anerkannt worden und habe dann Bilqîs in ihrer Residenz zu Mareb bestätigt, ohne ihr irgend welchen Abbruch zu thun. Leider ist nun schon der Vatername Hadhâd der Geschichtlichkeit nicht günstig, doch könnte immerhin hier der sagenhafte nur aus Versehen an die Stelle des geschichtlichen gesetzt worden sein. Bedenklicher ist aber,

---

1) Masʿûdî, T. III, p. 173.
2) A. Schultens S. 54.
3) S. 52. — 4) Südarab. Sage S. 68.

dass der faktische König Jâsir oder Nâschir en-Niʿm oder Junʿim ibn ʿAmr, auch ibn ʿAbd ibn Jâfur,[1]) nach Ibn Chaldûn[2]) ibn ʿAmr ibn Dû-'l-âdâr, auch Jaʿâsin[3]) genannt, eine starke mythische Alteration zeigt, wenn er auch durch den König ירהנעם in einer himjarischen Inschrift als historisch garantirt sein sollte,[4]) denn seine Errichtung eines Denksteins oder Götzenbildes an der Grenze seines Afrikazugs mit der Inschrift über die Unmöglichkeit weiteren Vordringens[5]) hat schon Caussin de Perceval[6]) wie eine Imitation der Herkulessäulen angemuthet, welche die arabische Sage in Alexandersäulen umgewandelt, auf sechs vermehrt und bis auf Eine in Cadix bis auf die Kanarischen Inseln hinausgerückt hat.[7]) Der Verfasser möchte übrigens bei aller Anerkennung des Rechts von Caussin de Perceval eher an die von Alexander auf seinem Afrikazug in einer unbewohnten Ebene in der Nähe eines Sees gefundene Bildsäule des ägyptischen Heldenkönigs Sesonchosis mit einer Inschrift über die ihm durch die Unmöglichkeit weiteren Vordringens hier aufgezwungene Umkehr bei Pseudokallisthenes[8]) denken, weil

1) Masʿûdî T. III, S. 154.

2) S. 52. — 3) Nuweirî S. 56.

4) Caussin de Perceval T. I, p. 77, und D. H. Müller, Zeitschr. D. D. M. G. Bd. XXX, S. 693, Anm. 2.

5) Caussin de Perceval p. 78, Johannsen a. a. O. S. 57—58 und Südarab. Sage S. 68. — 6) P. 78.

7) Ueber die Variationen der Heraklessäulen in der arabischen Sage vergleiche man A. v. Humboldt, „Kritische Untersuchungen über die historische Entwicklung der geographischen Kenntnisse von der Neuen Welt und die Fortschritte der nautischen Astronomie, aus dem Französischen übersetzt von D. J. L. Ideler.“ Bd. I, S. 451—453.

8) Carl Müller, Pseudo-Callisth. II, 31, p. 86: *Καὶ δὴ ὁρᾷ λίμνην· ἐγγὺς δὲ ταύτης γενόμενος, ὁρᾷ στήλην παμμεγέθη σφόδρα ἐν πέτρᾳ ἐκ ψήφων ἐνιδρυμένην· ἡ δὲ στήλη γράμμασιν Ἑλληνικοῖς ἐπεφέρετο· ἡ δὲ γραφὴ τῆς στήλης ἐνέργειαν ἐδήλου τοιαύτην. Σεσογχόσιος τοῦ κοσμοκράτορος. Τὸ δὲ ὁμοίωμα ἦν ἀνδρὸς νεαροῦ, τὰ πάντα Ἀλεξάνδρῳ ἀφομοιουμένου. Ἐγεγράφει δὲ μέχρι τῶν ἐκεῖσε καταλαβεῖν τινὰ τῶν ἀνθρώπων, ὃς πᾶσαν περιέλθῃ γαῖαν, ἐπὶ δὲ τῶν ἐπέκεινα μὴ δύνασθαι ἐλθεῖν, ὡς κἀμὲ ἀπορήσαντα μὴ δυνηθῆναι προέρχεσθαι· ἀνθυπέστραψα δὲ ἐνταῦθα, [τοῦ μὴ] τοῦ ζῆν ἐξιέναι, Σεσόγχοσις ἐγὼ κοσμοκράτωρ.*

der Alexanderroman die Herkulessäulen nur in der Gestalt zweier Bildsäulen, einer goldenen des Herakles und einer silbernen der Semiramis, kennt[1]) und Nuweirî's Jasâsîn unwillkürlich wie eine Verstümmlung von Sesonchosis in das Auge fällt. Kann die mythische Alteration sich nun nicht auch auf seine Beziehung zu Bilqîs erstrecken?

So ist denn Alles, Alles Mythus an Bilqîs, am Ende gar noch ihr Name? Ja, auch der! Betrachten wir zuerst dessen Schreibung, so bieten uns die Araber eine Scriptio plena بالقيس und defectiva بلقيس. Dieses Schwanken der Schreibung ist ein Wink, dass wir es in dem Namen mit einem Fremdwort zu thun haben, so laut auch die Analogie der Abstammung des himjarischen Frauennamens[2]) لميس von لَمَسَ und gleicher gar nicht seltener Bildungen gegen diese Vermuthung sprechen würde, wenn — es ein Quadriliterum بَلْقَسَ geben würde. Allein ein solches gibt es nicht, und die Araber haben es nicht einmal der Mühe werth erachtet, eines zu erfinden, wie sie zur Erklärung des Wortes إِبْلِيسُ das Quadriliterum أَبْلَسَ erfunden haben. Auf ein Triliterum für die Etymologie von ب(ا)لقيس zu reflectiren, dürfte aber allzu gewagt sein, da der Gebrauch der Nachsilbe يس zur Bildung von Wurzelderivaten an ächt arabischen Wörtern sich schwerlich nachweisen lassen wird, doch hat der Verfasser das entscheidende Urtheil hierüber den grammatischen Meistern zu überlassen. Ist nun der Name Bilqîs wirklich ein Fremdwort, so haben wir sein Etymon um der Endung يس willen entweder im Persischen oder im Griechischen zu suchen. Im Persischen scheint es schon Bel'âmî gesucht zu haben, wenn er ihre Mutter ganz dem arabischen Geisternamen der Ginnen gemäss eine Peri nennend am Schluss seines Capitels über die Geburt der Bilqîs bei Zotenberg[3]) sagt: „La péri dit, notre separation est inévitable, et elle dis-

1) Ebend. II, 34, p. 87.
2) S. oben. — 3) S. 448.

parut. Le roi se consola avec sa fille, qu'il nomma Balqîs." Offenbar setzt er hier Balqîs in einen etymologischen Zusammenhang mit Peri, wozu ihm aber nicht einmal die ältere Wortform parika oder pairika ein wirkliches Recht gibt. Nach dem competenten Urtheil des Herrn Professors Dr. v. Roth ist nämlich die Ableitung des Namens Bilqîs von diesem persischen Wort schon des Qaf wegen nicht wohl zulässig, wenn man sich auch zu der Auffassung des يس als einer semitischen Bildungssilbe entschliessen könnte.[1]) Der Verfasser vermag daher aus diesem und dem weiteren Grunde, dass in der Bilqîssage ausser dem ungeheuerlichen Thron[2]) keine Spur von persischem Einfluss sich wahrnehmen lässt, die persische Ableitung nicht zu adoptiren, er muss sich also nach einem Etymon im Griechischen umsehen. Zu diesem verhilft ihm der Umstand, welchen zuerst Ṭabarî,[3]) dann aber auch Ṯaʿâlebî[4]) und Ibn al-Aṯîr[5]) erwähnen, dass Bilqîs noch einen zweiten Namen geführt hat. Dieser variirt zwischen يلقمة und بلقمة einerseits und يلمقة und بلمقة andererseits. Den Variantengegensatz von يلقمة und بلقمة hat die Tradition bei Ibn al-Aṯîr durch den Ausgleich versöhnt, das erstere für den Namen der Mutter und das letztere für den der Tochter zu nehmen.[6]) Die Variante بلعمة bei Ṯaʿâlebî[7]) ist wahrscheinlich nur einer der vielen Druckfehler der Kairenser Ausgabe für بلقمة. Die ganze Variantenconfusion läuft auch hier auf eine willkürliche Umstellung der Buchstaben und diakritischen Punkte aus Mangel an etymologischem Verständniss des Namens hinaus. Doch hat glücklicherweise al-Bakrî wenigstens die Bedeutung des Namens uns aufbewahrt: er sagt يَلْمَقَةُ sei der ḥimjarische

1) Mittheilung des Herrn Professor Dr. v. Roth an den Verfasser vom 8. November 1878.

2) Cassel, „Der goldene Thron Salomos" in den „Wissenschaftlichen Berichten der Erfurter Akademie" Bd. I, S. 65 ff.

3) Mittheilung von Dr. Hirschfeld.

4) S. 272. — 5) S. 161.

6) Ebend. — 7) Ebend.

Name für die Venus, زُهَرَةٌ, und setzt, offenbar zur Begründung dieser Deutung, die Bemerkung hinzu والمق اسم العمر هبس. Das العمر hat Osiander[1]) glücklich in القمر corrigirt, die Berichtigung von هبس aber hat er der Zukunft überlassen, was auch Fr. Lenormant gethan hat.[2])
Der Almaq al-Bakrî's ist aber nach Lenormant[3]) mit dem אלמקה der himjarischen Inschriften identisch, und يلمقة als dessen Femininum anzusehen, erlaubt sowohl der Wechsel von يل und ال in der Transcription von אל[4]) als das Zusammenfliessen von Mond und Venus bei der Astarte.[5]) Ist Bilqîs hiernach eine der mehreren arabischen Venusgestalten, so erklärt sich ihre Verbindung mit Salomo aus dem bisherigen völlig ungezwungen. Ist doch die Königin von Saba in der jüdischen Sage zum Buhlgeist Lilith geworden, diese aber eine Venusgestalt! Die Salomo-Sabasage ist ferner über den Mittelpunkt zwischen dem abend- und morgenländischen Ideenverkehr, Alexandria, nach Jemen gewandert, was Wunder, wenn den beiden Hauptpersonen der Sage das griechische Reisekleid vom Markte Alexandria's auch in der neuen Heimat verblieben ist, nämlich griechische Namen! Ist aber سُلَيْمَانُ trotz seiner geschickten Aufstutzung zum arabischen Diminutiv etwas anderes als das griechische Σολομών und ذُو(ا)لْقَيس etwas anderes, als — παλλακίς, das doch gewiss ein passendes Prädikat für die euhemerisirte Venus als Freundin eines Haremskönigs, wie Salomo, ist?

Ueber der eigenen darf der Verfasser selbstverständlich die Etymologieen anderer von ذو(ا)لقيس nicht übersehen. Die einzige ihm bekannte arabische ist die von Prätorius[6])

1) Zeitschr. der D. M. G. Bd. X, S. 63.
2) Lettr. Assyr. T. II, p. 60. — 3) Ebend.
4) Vgl. die Erörterung der Namen der Väter der Bilqîs.
5) Luc. de dea Syria § 4 bei Lenormant, T. II, p. 149.
6) A. a. O. S. VI, Anm. 2.

angeführte Neschwân's: بِالْقِيَاسِ, „in den Vergleichungen" (mit dem Vater Hadhâd). „Das ist eine harte Rede, wer mag sie hören"? Besser liesse sich die Vermuthung Moritz Steinschneider's[1]) hören, „Balkis" sei eine Abschleifung von „Malika Saba" (مَلِكَةُ سَبَأ), wenn die Verwandlung des Kaf in Qaf und die Verstümmlung von سبا nicht gar zu anstössig wäre. Einen wissenschaftlichen Anspruch auf Beachtung hat nur die von de Sacy[2]) aufgebrachte und von Renan[3]) und A. v. Kremer[4]) gebilligte Ableitung von der Νικαύλη oder Νικαύλης des Josephus[5]) unter der Voraussetzung der Verwechslung der diakritischen Punkte. Diese Verzerrung der ägyptischen Königin Nitokris bei Herodot[6]) identificirt nämlich Josephus mit der Königin von Saba, weswegen er auch aus Saba Aethiopien macht, wozu ihm der bei den Alten auf den Süden Asiens und Afrika's sich ausdehnende geographische Begriff dieses Namens ein gewisses Recht gibt. Die Combination des Josephus hat unter Juden und Christen Verbreitung gefunden. Abraham Zakuto erzählt in seinem 1604 oder 1605 geschriebenen Buche Juchasin, die Königin von Saba habe ניקולאה (Var. עקאולה) geheissen,[7]) und der etwa um 60 Jahre spätere Gedalja ibn Jachja[8]) will aus einem Midrasch wissen, die Königin von Saba habe von Salomo eine Tochter geboren, welche die Mutter Nebukadnezar's geworden sei. Eine historische Confusion, welche, wenn sie nicht einfach baarer Unsinn ist, aus der leicht mög-

1) Frankel, „Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums," Jahrgang 1845, S. 273.

2) „Chrestomathie arabe," T. III, p. 530 der zweiten Ausgabe.

3) E. Renan, „Histoire génerale et système comparé des langues sémitiques," Ed. II, p. 208 not. 2.

4) Südarab. Sage S. 119.

5) Ant. VIII, 6, 2.

6) Hdt. II, 100.

7) Mittheilung der Herren Professor Dr. Gildemeister und Dr. M. Brann.

8) Mittheilung von Dr. M. Brann.

lichen Verwechslung der ägyptischen Nikaulis-Nitokris mit der babylonischen Nitokris Herodots,[1]) welche er zur Gemahlin eines Königs *Λαβύνητος* und zur Mutter eines gleichnamigen Sohnes macht, zu erklären sein dürfte, denn Labynetos der Vater ist wenigstens mit Nebukadnezar identisch. Dieselbe Verwechslung waltet vielleicht in der in den Revelationes des Byzantiners Methodius im achten Jahrhundert vorkommenden Seltsamkeit ob: „Nabuchodonosor, qui erat ex patre Lacedaemonio et matre regina Saba."[2]) Der Vater Lacedämonius könnte nämlich ein lapsus memoriae für Labynetus sein, freilich aber auch ein Schreibfehler für Macedonius, was dann eine Reminiszenz an die äthiopische Alexanderehe wäre. Um aber auf die Etymologie de Sacy's zurückzukommen, so kann ihr der Verfasser nicht zustimmen, weil erstens die arabische Tradition die ägyptische Königin Nitokris recht wohl kannte, aber nie mit Bilqîs verwechselte, sondern دلوكة nannte,[3]) und zweitens die Hypothese der Verderbniss von *Νικαύλης* in Bilqîs auf der unerträglichen Voraussetzung ruht, die Bilqîssage sei erst im Zeitalter der Neschischrift entstanden.

Hat sich uns Bilqîs zuletzt noch durch ihren ursprünglichen Namen als Venus entschleiert, so machen uns die einzelnen Züge ihrer Geschichte endlich noch die Erörterung der Frage zur Pflicht, welche von den vorderasiatischen Venusgestalten sich insbesondere in ihr reflectire. Beginnen wir nun die Aufsuchung von Parallelen ihres arabischen Traditionsbildes ab ovo, so erinnert ihre Herkunft aus der Ehe eines menschlichen Vaters mit der Geistertochter eines die Seeküste liebenden Geisterkönigs an die Abkunft der Semiramis aus der Verbindung der Wassergöttin Derketo mit einem schönen Syrer.[4]) Der Name ihres Vaters Hadhâd oder Hadâd an die syrische Sage in der Apologie Melito's von Hadad's Tochter Sîmî-

1) II, 188. — 2) Movers, Phön., III, 1, S. 307, Anm. 120.

3) Masûdî T. II, p. 398 und Karle, „Ibn Abdolhakami libellus de historia Aegypti antiqua," p. 14, 17 und 35, Anm. 5.

4) Carl Müller, „Ctesiae fragmenta," p. 16 und 18 im Anhang der Didot'schen Ausgabe des Herodot.

Semiramis,[1]) welche Wasser aus dem Meere holen und in die Brunnen schütten muss, damit die den Wald bei Mabug (der Stadt des berühmten Semiramistempels) unsicher machenden bösen Geister in die Brunnen gebannt blieben. Der Name ihres Vaters Ḏû Asruǵ und dessen Stand eines Vezir's in einer andern Tradition an das Amt eines προεστὼς τῶν βασιλικῶν κτηνῶν,[2]) das der Adoptivvater der Semiramis nach ihrer Auffindung durch die Hirten begleitete, wenn anders das oben mit „Sattelmeister" übersetzte ذو اسرج etwas Aehnliches bedeutet. Das Verschwinden des Kindes aus dem elterlichen Hause durch seine Uebergabe an eine Geisteramme von der Mutter an die Aussetzung der Semiramis von Derketo und deren Pflege durch die Venusvögel, die Tauben.[3]) Die Eselsdeformität des Weibes an den die Lade mit dem Symbol der syrischen Göttin tragenden Esel der Metragyrten.[4]) Die Uebertragung der Judithsage in ihren ausserbiblischen Formen auf ihre Person an die Einkerkerung, beziehungsweise Tödung des Königs von Semiramis während der sakäischen Saturnalien.[5]) Am kenntlichsten zeichnet sich jedoch die Silhouette der Semiramis in dem Geschlechterräthsel der Bilqîs ab, denn Semiramis ist ja die berühmte Erfinderin des Kleiderwechsels zwischen Mann und Weib, beziehungsweise der Kleidungsgleichheit für beide Geschlechter.[6]) Vielleicht haben aber auch die beiden andern Räthsel, das vom Pferdeschweiss als dem Wasser, welches nicht vom Himmel fällt und nicht aus der Erde quillt, und das vom Diamant und der Perle als den beiden Kleinodien, deren eines das andere bohrt.[7]) Beziehung auf Semiramis, da das Interesse der Bilqîs für Pferde und Kostbarkeiten von der Liebe der Semiramis zu einem Pferde[8]) (das Pferd ist nämlich das Symbol der Wassergötter[9]) und von deren kostbarem Halsband herstammen könnte, das sie nach Moses von Chorene auf der

---

1) Movers a. a. O. S. 137 und Lenormant, „La Legende de Sémiramis," in den „Mémoires de l'Académie royale de Belgique," T. XI, p. 67. Der syrische Text findet sich in Pitra, „Spicilegium Solesmense," T. II, p. XLIII, lateinisch übersetzt.

2) Carl Müller a. a. O. p. 16.

3) Ebend. — 4) Movers, a. a. O. S. 595.

5) Movers, Phön. I, S. 492.

6) Diod. Bibl. hist. II, 6, und Justin. Hist. Phil. I, 2.

7) Im Thargum zu den Sprüchen und von da bei den Arabern.

8) Plin. Hist. Nat. VIII, 42, 64, bei Lenormant, La Lég. de Sém., p. 11.

9) Ebend. p. 39.

Flucht in Armenien bei dem Herankommen der Verfolger in den Wansee warf.[1]) Aus dem Eheleben der Bilqîs möchte man ihren Aufenthalt mit Salomo in Tadmor mit der syrischen Heimat der Semiramis in Damaskus[2]) und die aus den beiden Traditionen von ihrer Tödung des ersten Tobba' in ihrer Ehe mit dessen Vater, Sedad, oben gezogene Consequenz des Mords an dem Sohne mit dem von Kephalion und Moses von Chorene[3]) der Semiramis Schuld gegebenen Mord aller Söhne des Ninus bis auf den einen Ninyas combiniren. Aus ihrem Regentenleben harmoniren abgesehen von ihrem herrlichen Kriegsheer ihre Hoch- und Wasserbauten in Jemen, namentlich die Anlage der beiden Gärten am Damm in Mareb, mit den Hoch- und Wasserbauten, insbesondere mit den „hängenden Gärten," der Semiramis in Babylonien und sonst.[4]) Endlich erinnert das verborgene Grab der Bilqîs in Tadmor an den Rückzug der Semiramis aus dem öffentlichen Leben und ihr Ende in der Verborgenheit.[5]) Einzeln für sich bedeuten diese Parallelen mit Ausnahme des Geschlechterräthsels wenig, aber zusammengenommen gleichen sie den Pfeilen im Bündel. Nicht minder deutlich tritt aber auch im alten äthiopischen Traditionsbild, das der Verfasser oben nach der Alexandersage bei Pseudokallisthenes und Glykas gezeichnet hat, die Einerleiheit der Bilqîs-Mâqedâ mit Semiramis in der Identificirung der Residenz der letzteren mit der der Königin Kandake und in der genealogischen Ableitung dieser von Semiramis bei Pseudokallisthenes[6]) zu Tage.

Aber hat denn wirklich Semiramis ihren Schatten bis nach Südarabien geworfen? Und wenn, hat dieser Schatten bis in die Entstehungszeit der Bilqîssage, also bis mindestens in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte hinein, in der arabischen Phantasie fortgelebt? Der Verfasser legt für die Bejahung der ersteren Frage kein Gewicht auf die Sage von ihrem Kriegszug nach Aegypten und Aethiopien bei Ktesias,[7]) denn unter dem letzteren

1) Carl Müller, a. a. O. p. 33.
2) Just. Hist. Phil. XXXVI, 2.
3) Carl Müller, a. a. O. p. 33 und 40.
4) Carl Müller, a. a. O. p. 23, 25—26 und in der morgenländischen Sage bei Abûlfarağ (E. Pococke, Hist. compend. Dyn. p. 22), wo Semiramis Erdhügel (Telâl) zum Schutz gegen eine zweite Sintfluth aufschüttet, was unwillkürlich an den Tell Bilqîs bei Bira am Euphrat erinnert, s. Ainsworth, „Travels in Asia Minor," I, p. 304.
5) Carl Müller, a. a. O. p. 32.
6) Carl Müller, Pseudocallisth. III, 18, p. 125.
7) Derselbe, Ctes. fragm. p. 25 und 28.

ist wegen seiner Verbindung mit Aegypten doch nur das afrikanische gemeint. Mehr gibt er auf die Angabe des Byzantiners Sophronius,[1]) eines einstigen Patriarchen von Jerusalem, Ninus und Semiramis hätten von Damaskus aus Colonien in das glückliche Arabien geführt, da sie abgesehen von den Personen nicht ohne geschichtliche Wahrscheinlichkeit ist. Für die Bejahung der letzteren Frage aber beruft er sich auf die von Zenobia beliebte Ableitung ihrer Herkunft von Semiramis.[2]) Am meisten aber gibt er auf den Reflex des babylonisch-assyrischen Lebens in der Volkstracht, Hofhaltung, Maass- und Gewichtseintheilung und Religion der Sabäer, wie ihn Movers[3]) und Fr. Lenormant[4]) gezeichnet haben.

Nach diesem Resultate kann der Verfasser seine Feder nicht ohne die Abschrift des nachstehenden Urtheils von Movers über seinen Gegenstand aus der Hand legen: „Die mythische Sabäerkönigin Balkis, deren Namen schon an die Beltis-Semiramis erinnert [nein, denn die Araber nennen diese بلقى und nicht بلتيس[5])], ist nach ihrem göttlichen und menschlichen Charakter gewiss keine andere als die fabelhafte Herrscherin des alten Assyriens.“[6])

Kann der Verfasser jetzt die Feder aus der Hand legen? Noch nicht, ehe er die dem über den Fortschritt von der Ehe Salomo-Bilqîs zu der Salomo-Semiramis vielleicht bedenklichen Leser wahrscheinlich sich aufdrängende Frage wenigstens berührt hat, ob denn auch noch andere Spuren der Verknüpfung biblischer Personen mit Semiramis in der Mythologie des Hellenismus sich finden. Zur Antwort erinnert er an die Angabe Alexanders des Polyhistor. Idumäus und Judäus seien Söhne der Semiramis.[7]) Ebenso gut konnte man Salomo zu ihrem Gemahl machen.

---

1) Sophron. de Miraculis SS. Cyri et Cyrilli, in A. Mai, „Spicil. Rom.“ III, p. 548. — *ἀπ' αὐτῆς (Δαμασκοῦ) τὰς ἀποικίας ἐξήγαγεν, εἴς τε τὴν Ἀσίαν καὶ τὴν Ἀραβίαν τὴν λεγομένην εὐδαίμονα.*

2) Trebell. Poll. triginta Tyr. 26: Didonem et Semiramidem et Cleopatram sui generis principem inter caetera praedicans.

3) Movers, Phön. III, I, 301—302.

4) Fr. Lenormant, „Lettres assyriol.,“ T. II.

5) Chwolsohn, „Die Ssabier und der Ssabismus,“ Bd. II. S. 22, 33 und 40.

6) Movers, a. a. O. S. 293.

7) Steph. Byz. s. voce *Ἰουδαία*.

Zu Röm. 3, 24 ff.

Von

R. A. Lipsius.

In Nr. 4 des laufenden Jahrgangs des von Herrn Consistorialrath Luthardt herausgegebenen „Theologischen Literaturblatts“ findet sich eine Besprechung der dritten Auflage der „Protestantenbibel,“ welche den Schein zu erwecken sucht, als ob es den Mitarbeitern bei ihren exegetischen Anmerkungen zu den Schriften des Neuen Testaments nicht um einfache Auslegung des Bibelworts, sondern um kirchenpolitische Parteiinteressen zu thun gewesen sei. Nach einer sehr animosen Kritik der Bearbeitung der Korintherbriefe durch den verstorbenen Heinrich Lang lesen wir hier folgende Auslassung:

„Es seien dem nur noch ein paar sehr bedenkliche Aeusserungen zu Röm. 3, 24 ff. hinzugefügt. Dort sagt Lipsius: „Es ist nicht sowohl Gott selbst, als vielmehr das Gesetz, welches den Kaufpreis oder das Lösegeld empfängt; der Kreuzestod Christi hat nicht die Bedeutung, Gott zu versöhnen oder seinen Zorn zu stillen, sondern dem Gesetz, als einer selbständigen Herrschermacht über den Menschen einen Ersatz dafür zu bieten, dass es [das unpersönliche Gesetz?] den Menschen aus seiner Herrschaft entlässt und auf seinen verdammenden Spruch wider ihn verzichtet. Inwiefern der Tod Christi ein solches Lösegeld sei, ist hier nicht weiter gesagt“ und setzen wir hinzu, sagt uns auch die Protestantenbibel in dem nun folgenden höchst vagen Satze nicht, den sie weislich mit einem: „Zunächst ist es wohl so gedacht,“ einleitet. Unsicheres Hin- und Herschwanken spricht sich dann weiterhin aus: „Das Sühnopfer wird Gott dargebracht... Indem Gott das Blut Christi und damit sein leibliches Leben stellvertretend für das Leben der Sünder annimmt, geschieht seiner Strafgerechtigkeit Genüge. Die letztere Vorstellung, welche die Grundlage der späteren kirchlichen Lehre geworden

ist, hat man vergeblich aus den Worten des Apostels zu entfernen gesucht [Wichtiges Zugeständniss]. Andrerseits ist jedoch zu bedenken, dass Paulus sich hier wie im Galaterbriefe auf den Standpunkt des jüdischen Bewusstseins versetzt [im Galaterbriefe jüdischer Standpunkt!], die Heilsbedeutung des Todes Christi also der jüdischen Anschauungsweise nahe bringen will, und sodann, dass er sich zu diesem Zwecke verschiedener Vorstellungskreise bedient, die nicht ohne Weiteres in ein Ganzes zusammengehn. So wenig hiermit eine bewusste Anbequemung des Apostels an ihm innerlich fremde Vorstellungen behauptet werden will, so sicher gehören dieselben [die ihm innerlich fremden Vorstellungen oder was?] doch nur zu den Darstellungsmitteln des religiösen Gedankens, mit denen Paulus je nach Bedürfniss gewechselt hat.“ Wahrscheinlich hat er also unbewusst je nach Bedürfniss gewechselt. Das Angeführte bedarf wohl keiner Kritik. Der Standpunkt der „Protestantenbibel“ kennzeichnet sich eben beinahe auf jeder Seite als der des Protestantenvereins.“

In der scheinbar harmlosen Form eines Referates mit eingestreuten Glossen ist hier wohl das Aeusserste an boshaften Insinuationen geleistet, wie sie nur der verrannteste kirchliche Parteigeist eingeben kann. Ich bin mir bewusst, in meiner Exegese überhaupt keinen kirchenpolitischen oder dogmatischen „Standpunkt“ vertreten, sondern mich lediglich bemüht zu haben, die Worte des Apostels dem Verständnisse der Leser nach bestem Wissen und Gewissen näherzubringen. Die bei Luthardt citirte Stelle, welche mit der triumphirenden Glosse „Wichtiges Zugeständniss“ bezeichnet ist, legt hierfür allein schon das vollgiltigste Zeugniss ab und ich darf es getrost dem Urtheil aller unbefangenen Leser meiner Erklärung des Römerbriefes anheimstellen, ob man gegen dieselbe gerechter Weise den Vorwurf einer Zurechtmachung der Worte des Apostels zu Gunsten bestimmter Parteitendenzen erheben kann. Wohl aber beweisen obige Auslassungen klärlich die Thatsache, dass der Recensent gewohnt ist, das Bibelwort nur mit dem Maasstabe seiner confessionellen Dogmatik zu messen, und dass dieser Herr auf seinem Partei-Standpunkte keine Ahnung hat von objectiv-geschichtlicher Exegese. Er würde sonst nicht von „unsicherem Hin- und Herschwanken“ geredet haben, wo ich mich lediglich bemüht habe, die verschiedenen Gedankenreihen des Apostels auseinanderzuhalten, von „vagen“ „weislich“ so und so ge-

stellten Sätzen, wo ich lediglich die Grenze markire, bis zu welcher eine Gedankenreihe an einer gegebenen Stelle vom Apostel entwickelt ist, endlich von „Zugeständnissen" — offenbar an den confessionellen Standpunkt des Recensenten — wo ich aus rein exegetischen Gründen die im Interesse des entgegengesetzten dogmatischen Standpunktes unternommene Zurechtmachung einer apostolischen Aussage abweise.

Für das „Theologische Literaturblatt" scheint es freilich selbstverständlich zu sein, dass jeder Exeget, welcher den Parteistandpunkt jenes Blattes nicht theilt, sich in lauter Absurditäten verwickeln muss. Aber trotz der Geschicklichkeit, mit welcher das Blatt es verstanden hat, mir dergleichen Absurditäten anzuheften, sind die dabei angewandten unwürdigen Künste leicht genug zu durchschauen. Ich habe daran erinnert, dass die beiden Vorstellungen von dem an das Gesetz gezahlten Lösegeld und von dem Gotte dargebrachten Sühnopfer ursprünglich verschiedenartig sind. Man mag fragen, ob der Begriff der *ἀπολύτρωσις* Röm. 3, 24 aus dem Galaterbriefe erklärt werden dürfe; aber dass die Gal. 3, 13; 4, 5 vorgetragene Lehre völlig unabhängig von der Sühnopferidee entwickelt ist, muss Jeder zugeben, der sich überhaupt bemüht, in die Gedankenbildung des Apostels etwas tiefer einzudringen. Ich darf hinzufügen, dass die anderweiten alttestamentlichen Analogien, nach denen im Neuen Testament die Heilsbedeutung des Todes Christi erläutert wird, das Bundesopfer, das Passahlamm u. s. w., nur von einer befangenen Exegese auf die Sühnopferidee reducirt werden können. Es bleibt dabei, dass diese Analogien sämmtlich dem alttestamentlichen Vorstellungskreise, also dem „jüdischen Bewusstsein" entlehnt sind; es bleibt ferner dabei, dass Paulus auch dort, wo er wie im Galaterbriefe gegen das judaistische Gesetzeswesen kämpft, in den Kategorien des jüdischen Denkens und von den theologischen Prämissen des Judenthums aus argumentirt; es bleibt endlich dabei, dass er je nach den besonderen Zwecken, die seine Beweisführung verfolgt, bald dieses, bald jenes alttestamentlichen Vorstellungskreises sich bedient, ohne dass man ihm darum eine bewusste Accommodation an Vorstellungen, die ihm innerlich fremd sind, vorwerfen dürfte. Der Versuch, meine diesbezüglichen Ausführungen durch allerlei Glossen und Ausrufungszeichen ins Lächerliche zu ziehen, beweist also lediglich, dass der Recensent den pauliniischen Gedankengängen nicht bis in ihre letzten Wurzeln gefolgt ist. Gewundert aber hat

mich das Ausrufungszeichen, welches der Recensent zu meiner Bemerkung setzt, dass Paulus das „unpersönliche" Gesetz als eine selbständige Herrschermacht über den Menschen betrachtet. Wer nicht einmal weiss, wie geläufig dem Paulus die Personification der Begriffe Geist, Fleisch, Sünde, Tod, Gesetz u. s. w. ist, der beurkundet damit nur, wie wenig Verständniss er für die paulinische Mystik besitzt. Ein „Lutheraner" aber sollte doch am allerwenigsten an der Personification des Gesetzes Anstoss nehmen. Denn wer nach Luther sich nennt, sollte doch in Luthers Schriften ein wenig sich umgesehen haben, und wissen, wie häufig uns bei unserem Reformator dergleichen Personificationen begegnen. Es genüge instar omnium die Anführung folgender Worte aus der ausführlichen Erklärung des Galaterbriefs (Walch VIII, 2382; lateinisch im comm. in ep. ad Galat. ed. Irmischer II, 152): „Weil denn das Gesetz wider seinen Gott so greulich und lästerlich gehandelt hat, muss es zu Recht stehen und sich verklagen lassen. Da tritt Christus selbst wider das Gesetz und spricht also: Frau Gesetz, ihr seid zwar wohl eine mächtige, unüberwindliche Kaiserin und grausame Tyrannin über das ganze menschliche Geschlecht und habt auch Recht dazu. Was habe aber ich euch gethan, dass ihr mich Unschuldigen so greulich und lästerlich verklagt, geschreckt und verdammt habt? Da muss denn das Gesetz, das zuvor die ganze Welt verdammt und erwürgt hat, weil es sich mit nichten verantworten noch entschuldigen kann, wiederum herhalten und sich auch verdammen und erwürgen lassen."

Ich frage nur: wird das „lutherische" Literaturblatt es wagen, mit dieser grossartigen Mystik Luthers in derselben dreist absprechenden Weise umzuspringen, als es sich dies mit meinen Ausführungen über die paulinische Lehre vom Gesetze erlaubt hat?

Recht und Unrecht der Metaphysik.

Von

L. F. z. Solms.*)

III.

Der grosse Gewinn, den A. Ritschl der theologischen Wissenschaft gebracht hat, und der besonders von den jüngeren Mitstrebenden mehr und mehr erkannt wird, be-

---

*) Anmerkung der Redaction. Dem ehrwürdigen Verfasser dieses Aufsatzes ist es nicht beschieden gewesen, die Veröffentlichung desselben noch zu erleben. Am 29. Februar dieses Jahres ist Fürst Ludwig zu Solms-Hohensolms-Lich kurz nach Vollendung seines 75. Lebensjahres aus dieser Zeitlichkeit abgerufen worden. Im Vorgefühl davon, dass diese Arbeit seine letzte sein werde, hat er an ihr mit ganz besonderer Sorgfalt wieder und wieder gebessert. Wenig Wochen vor seinem Scheiden hat er sie in der Gestalt, in welcher sie hier vor die Oeffentlichkeit tritt, der Redaction übergeben. Möchte die ergreifende Mahnung, mit welcher sie schliesst, als eine Stimme von jenseit des Grabes her, in diesem streitlustigen Saeculum ihre Wirkung nicht völlig verfehlen. Es versteht sich als eine Pflicht der Pietät, dass der hier gegebene Versuch, zwischen Ritschl und W. Herrmann auf der einen, dem Schreiber dieses auf der andern Seite zu vermitteln, ohne jede Zwischenbemerkung wiedergegeben wird. Der Redaction aber wird es verstattet sein, die Leser der Jahrbücher daran zu erinnern, dass der Mann, welcher hier zum letzten Male zu ihnen redet, sich in der theologischen Welt schon längst einen ehrenvollen Namen gesichert hat. Ausser den beiden ersten Artikeln über „Recht und Unrecht der Metaphysik," die unsern Lesern noch in gutem Gedächtniss sein werden (1877, III, S. 385—405; 1879, II, S. 193—202), verdanken wir dem Verfasser, der ja in früherer Zeit auch als politischer Schriftsteller sich bekannt gemacht hat, die von ebenso gründlichem Wissen

steht gewiss nicht allein, wohl aber hauptsächlich darin, dass Ritschl in der Beurtheilung der Anselmischen Satisfactionstheorie und anderer Dogmen den zu allen Zeiten und von allen einflussreichen Kirchenlehrern so vielfältig gemachten Gebrauch unberechtigter Metaphysik ausscheidet und zurückweist. In den 3 Bänden des Ritschl'schen Hauptwerkes, der christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 1870—1874, wird sich nur eine Stelle nachweisen lassen, in welcher dem Grundsatz der Zurückweisung unberechtigter Metaphysik entsagt zu sein scheint. Diese Stelle findet sich III. S. 191 und könnte so verstanden werden, als sei das Gesetz des Zusammenseins der sittlichen Welt und der Naturwelt, d. h. die gesammte göttliche Weltordnung ihrem letzten Grunde und ihrem Wesen nach, dem Erkennen des Menschen unbedingt zugänglich und erreichbar. Dass eine solche Auffassung der Absicht Ritschl's gerade entgegengesetzt sein würde, kann nicht zweifelhaft sein, da an unzähligen Stellen seines Werkes der Nachweis geführt wird, dass für den Menschen die wahre Welterklärung nur innerhalb der unverrückbaren Schranken, die überhaupt seinem Welterkennen gesetzt sind, erreichbar sein kann. Die Welterklärung innerhalb dieser Schranken hat Ritschl selbst gegeben s. III § 34. 49.

Mit Ritschl hat sich, wie schon erwähnt wurde, bald darauf auf demselben Wege der Ausscheidung und Zurückweisung unberechtigter Metaphysik R. A. Lipsius begegnet. Die Hauptsache ist, dass solche Männer denselben Weg gehen. Was sie auf diesem Wege finden und anderen vorzeigen wird immer der Art sein, dass sie sich leicht darüber verständigen können; meistens wird es bewahrt

---

als edler Gesinnung und Reife des theologischen Urtheils zeugenden Schriften: „Zehn Gespräche über Philosophie und Religion" (Hamburg und Gotha 1850), „Grundzüge christlicher Dogmatik für Reformirte" (Giessen 1859), „Die biblische Bedeutung des Wortes Geist" (Giessen 1862).

Die Jahrbücher werden das Andenken ihres fürstlichen Mitarbeiters allezeit in Ehren halten.

bleiben, und mitunter mögen sie selbst es wieder fallen lassen; denn alles, was sie und andere finden können, erhält doch gerade dadurch seinen Werth, dass es auf dem leider immer noch schmalen Wege gefunden ist, auf welchem die berechtigte Metaphysik anerkannt und die unberechtigte zurückgewiesen wird.

So schmal aber ist dieser Weg glücklicherweise nicht, dass nur Theologen darauf Platz hätten. Dazu dass er breiter und gangbarer werde, hat in mannichfachen Werken H. Ulrici das Seinige redlich beigetragen. Zu dem Wege, auf welchem die berechtigte Metaphysik von der unberechtigten unterschieden wird, kann man aus mehr als einer Himmelsgegend gelangen. Ulrici gelangt zu diesem Wege von einer ganz anderen Seite her als die genannten Theologen, aber auf dem mehrbezeichneten Wege befindet er sich doch, und wenn sie einander nicht begrüssen, so hat das nicht darin seinen Grund, dass eine Verständigung unter ihnen unmöglich wäre. Wer von dem schon genannten Hauptwerke Ritschl's und von der neuesten Auflage des Buches von Ulrici: Gott und die Natur, oder des anderen: Gott und der Mensch, bald nach einander Kenntniss genommen hat, wird sagen dürfen, dass ihm kein Punkt erinnerlich sei, in welchem eine Verständigung zwischen beiden Schriftstellern unmöglich scheine. Die Möglichkeit der Verständigung liegt darin, dass von beiden Schriftstellern die unberechtigte Metaphysik ausgeschieden und zurückgewiesen wird. Dabei fällt, wie es die Verschiedenheit der Aufgabe mit sich bringt, die Arbeit des Ausscheidens mehr dem Theologen, die Arbeit des Zurückweisens mehr dem Philosophen zu. Dass ungeachtet dieser in vieler Beziehung gleichartigen Arbeit beide Männer ihren Weg fortsetzen, ohne wie es scheint an die Möglichkeit einer Verständigung zu denken, wird darin seinen Grund haben, dass sie den richtigen Weg, auf welchem Recht und Unrecht der Metaphysik unterschieden werden, von ganz verschiedener Seite her betreten haben. Insbesondere lebt Ulrici der Ueberzeugung, dass der von ihm zu diesem Wege gewählte Zugang der richtige sei.

Mit voller Hingabe und grosser Sachkenntniss hat er die heutigen Ergebnisse der gesammten Naturwissenschaft geprüft und dargestellt, und wenn man seit Kant gewohnt ist, auf die „Beweise für das Dasein Gottes" geringeren Werth zu legen, weil der Mensch nicht meinen soll, beweisen zu müssen, was für ihn an sich gewiss ist, so hat Ulrici nach den Ergebnissen der Naturwissenschaft diese Beweise in aller Stringenz wieder hergestellt, ihnen den alten Namen vindicirt und in einem anderen Werke, der neuen Auflage des Compendiums der Logik S. 288 den teleologischen Beweis sogar in Kettenschlüsse gebracht. Mit vollem Recht weist Ulrici nach, dass man nicht von der Metaphysik zur Physik, sondern nur umgekehrt von der Physik zu dem gelangen kann, was in der Metaphysik berechtigt ist. Das in der Metaphysik Unberechtigte weist er dadurch zurück, dass er für unser Erkennen und Denken Grenzbegriffe nachweist und sicher stellt, zu denen wir von der Seite unseres richtigen Denkens her gelangen können, zu welchen aber von der anderen Seite her gar kein Zugang möglich ist; nur eine scheinbar wissenschaftlich arbeitende Einbildungskraft könnte meinen, einen Zugang zu finden. Damit hat Ulrici das gewonnen, was er nach zwei Seiten hin erreichen musste. Er musste erstens feststellen, dass kein Philosoph, und auch sonst niemand, den Naturwissenschaften ihre Thätigkeit auf dem ihnen zukommenden Gebiete einengen will, wenn er auch oft genug Dinge namhaft machen konnte, welche die Naturwissenschaften niemals erklären und erreichen werden, wie schon vor ihm nicht allein Newton und Kepler, sondern auch Laplace und Virchow gethan haben. Er musste zweitens die Grenzen, er nennt sie Grenzbegriffe, nachweisen, die es dem Menschen verwehren, über das, was ihm zu sein und zu denken bestimmt ist, hinauszugehen.

Zu allem dem kann sich Ritschl nicht ablehnend verhalten. Auch den Weg, den Ulrici gegangen ist um von der Physik zu dem zu gelangen, was in der Metaphysik berechtigt ist, muss Ritschl billigen, und ohne Zweifel wird er sich freuen, wenn viele diesen Weg einschlagen

mit dem Erfolge den Ulrici gehabt hat. Wollte aber nun der Philosoph behaupten, der von ihm betretene Weg sei der allein zulässige, so hätte er offenbar unrecht. Der Theologe wie er sein soll, und der Philosoph wie er sein soll, d. h. der wahre Theologe und der wahre Philosoph, streben nach demselben Ziele und sie können es beide erreichen, da ihnen nach der Voraussetzung mit Recht das Attribut des wahren Theologen und des wahren Philosophen beigelegt ist. Dem wahren Theologen ist die Aufgabe gestellt, von der Wahrheit, die ihm gegeben ist, alles auszuscheiden, was die unberechtigte Metaphysik aller Zeiten ihr beigefügt hat, und auch der wahre Philosoph wird finden, dass seine Aufgabe begrenzt ist. Erreichen beide das Ziel, so werden sie im Wesentlichen übereinstimmen, weil die Wahrheit nur eine sein kann. Aber die Methode und besonders die Ausgangspunkte sind verschieden. Wenn der Philosoph von der Physik zu dem gelangt, was in der Metaphysik berechtigt ist, und weiterhin zu dem, der die Macht über alles Dasein hat, so geht der Theologe von dem Gottesbewusstsein aus. Zu seinem Gottesbewusstsein gelangt er aber nicht anders als auf dem Wege, der für alle vorgezeichnet ist, nämlich nicht ohne die entsprechende Weltanschauung, also durch die Mittel der Welterklärung und der Selbstbeurtheilung. Soll also sein Ausgangspunkt ein wahrer sein und zur Wahrheit führen, so wird er von wahrer Selbstbeurtheilung und von einer Welterklärung ausgehen müssen, welche deshalb die wahre ist, weil sie die dem Menschen für sein Welterkennen gesetzten unverrückbaren Schranken erreicht aber nicht überschreitet.

Eine weitere Förderung der Aufgabe, Recht und Unrecht der Metaphysik zu unterscheiden, ist in neuester Zeit in der Schrift von W. Herrmann dargeboten: Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, Halle 1879. Die genannte Schrift unterscheidet sich von ähnlichen Arbeiten schon dadurch, dass sie die versuchte Lösung der Aufgabe nicht an den Schluss des Werkes verweist und aus den Ergebnissen der Untersuchung ableitet; sie stellt vielmehr von Anfang an fest, dass die

Lösung der Aufgabe in dem Nachweis gesucht wird, dass es ganz verschiedene und getrennte Thätigkeiten der Seele sind, die zu den drei von einander verschiedenen Gebieten des Welterkennens, der Metaphysik und der Religion hinführen. Hierbei schliesst sich der Verfasser der Lehre Kants über das „reine Erkennen" an. Die von Kant aufgestellte Erkenntnisstheorie hat in den Naturwissenschaften die Anleitung zur Kenntniss wichtiger Gesetze gegeben, und ist bei fast allen Naturforschern in Geltung. Kant hat das „reine Erkennen" nur in Bezug auf die Erfahrung durch die äussere objective Welt, nur für die „Erscheinung der Dinge" für anwendbar erklärt. Die Erscheinung der Dinge ist nach Kant gleichbedeutend mit unserer Vorstellung der Dinge; wir haben von den Dingen der äusseren objectiven Welt nach Kant gar nichts anderes als unsere durch die Sinne erworbenen Vorstellungen von den Dingen, so dass wir sagen müssen, unsere Vorstellungen sind die Dinge selbst, nämlich die Erscheinung der Dinge. Wenn zu unserer Zeit ein anerkannt hochstehender Naturforscher, Fechner, sich gegen diese Theorie erklärt, indem er behauptet, dass das, was wir roth nennen, nicht allein für uns, sondern wirklich, allgemein und an sich roth sei, und dass der Ton einer Geige nicht allein für uns, sondern wirklich, allgemein und an sich ein Ton und nicht blos eine schwingende Saite sei, so gehört zu dieser Behauptung die Ueberzeugung und der Muth eines alleinstehenden; auch Lotze hat sich nicht auf seine Seite gestellt. W. Herrmann hat begreiflicherweise keine Veranlassung gehabt, diese Frage zu behandeln, die er den Naturforschern überlassen muss. Für Fechner aber kann es von Werth sein, aus Herrmann's Ausführungen zu entnehmen, dass Kant's Erkenntnisstheorie nichts enthält, was in seinen letzten Folgerungen zum Skepticismus führen müsste. Kant selbst ist durch seine Erkenntnisstheorie zum Skepticismus nicht geführt worden, und wenn man wünschen möchte, dass er in dieser Beziehung nicht nur gelegentlich, sondern öfter und bestimmter seine eigentliche Absicht sicher gestellt hätte, so bleibt es die Aufgabe anderer, aus Kant's Auf-

stellungen die geeigneten Folgerungen zu ziehen. Diese Arbeit hat Herrmann unternommen.

Das „reine Erkennen," die Anschauung der Dinge im Raume, ist wie Herrmann weiter ausführt, die vorstellende Thätigkeit, durch welche ermöglicht wird, dass das einheitliche Bewusstsein in dem Wechsel seiner Empfindungen sich behauptet. Die Aufgabe des räumlich geordneten Erkennens muss aber nothwendig in das Unbestimmbare, Grenzenlose wachsen, da wir eine letzte Substanz, die nicht wieder als Prädikat oder Accidens eines umfassenderen Ganzen gedacht werden müsste, nicht denken können. Regellose Vielheit und Grenzenlosigkeit ist aber nicht die Grundvoraussetzung, aus welcher die naturwissenschaftliche Arbeit unternommen wird. Diese Grundvoraussetzung liegt vielmehr in dem Triebe des fühlenden und wollenden Menschen, auf die materielle Natur einzuwirken und sie zu beherrschen, und in der Annahme, dass Erklärbarkeit und Begreiflichkeit der materiellen Natur sich müsse erreichen lassen. An der vorstellenden Thätigkeit, die es nur mit der Erscheinung der Dinge zu thun hat, und um ihre Möglichkeit sich nicht kümmert, kann also der Mensch sich nicht genügen lassen; er will über die Möglichkeit und Erklärbarkeit der Dinge sich Rechenschaft geben, und fragt deshalb nach dem „Ding an sich". Hier liegt übrigens kein Anknüpfungspunkt für den Skepticismus. Denn die Realität des Weltganzen ist nach Kant dem Menschen so gewiss wie seine eigene Realität. Die Annahme, dass die Welt eine ins Unbestimmte sich verlierende Verknüpfung von Vorstellungen und Beziehungen sei, wird von dem Menschen unbedingt und schlechthin zurückgewiesen. Er kann sie aber nur zurückweisen, weil er Person ist, d. h. wie Herrmann S. 40 sagt, „weil er nicht nur Bewusstsein hat, sondern in seinem Gefühl Werthe empfindet, und in seinem Willen das Vermögen besitzt, vorgestellte Werthe zu realisiren." Eine Vergleichung dieser Begriffsbestimmung mit solchen, die von anderen über den Begriff Person gegeben sind, würde kaum förderlich sein. Sie widersprechen einander nicht, und heben nur Beziehungen, auf welche besonderer

Nachdruck gelegt wird, vor anderen hervor. Durch ihre Kürze empfiehlt sich die von Rothe gegebene Begriffsbestimmung, nach welcher Personsein die Einheit von Selbstbewusstsein und Selbstthätigkeit ist. Hier ist die Hauptsache, dass Herrmann nachweist, wie Kant in dem Begriff des „Dinges an sich" das Mittel findet, durch welches der fühlende und wollende Mensch seine Realität vor der Verwirrung mit der Realität der Erfahrung, der ins Unbestimmbare und Grenzenlose wachsenden räumlich geordneten Vorstellungen, schützt und befreit. Um diesen Zweck zu erreichen ist es nicht etwa auf eine Definition der Seele abgesehen. Nach Kant ist eine Definition der Seele überhaupt unmöglich. Die Seele ist nach Kant kein Gegenstand des Erkennens, sondern nur Gefühl eines Daseins; sie kann nicht als Prädikat eines anderen, muss also beziehungslos gedacht werden, als letztes, nicht weiter aufzulösendes und zu bestimmendes Subject für alle Vorstellungen. Ganz treffend hat Ulrici nachgewiesen, dass es unmöglich ist, von einfachen Vorstellungen, wie Bewegung, Thätigkeit, Begriffsdefinitionen aufzustellen, weil die Definition das zu definirende nicht voraussetzen darf, alles Definiren aber nothwendig die einfachen Vorstellungen voraussetzt. Um so mehr wird Ulrici zugeben müssen, dass durch die Mittel des reinen Erkennens eine Definition der Seele nicht gefunden werden kann. Schon die Frage, ob die Seele nicht an sich geistiger Natur sei, hätte, wie Kant sagt, keinen Sinn. Der Begriff der Seele könne weder von dem Idealisten noch von dem Materialisten festgestellt werden, denn beiden stehe zu ihren Bestimmungen nichts anderes zu Gebot, als die Gewissheit ihres Daseins; die Psychologie des Materialisten sei freilich eine „seelenlose Psychologie," und eine seelenlose Psychologie sei allerdings unter allen Psychologieen am wenigsten zu brauchen.

Sobald der Mensch aus dem ins Grenzenlose wachsenden Kreise des reinen Erkennens, des räumlich geordneten Vorstellens heraustritt, und dazu übergeht, sich praktisch zu verhalten, die materielle Natur nach den Absichten des fühlenden und wollenden Menschen zu behandeln, wird er

unabweislich zum Versuche einer die Welt als Ganzes zusammenfassenden Welterklärung gedrängt. Die beiden Arten der praktischen Welterklärung sind die dogmatische Metaphysik und die Religion, die W. Herrmann in dem zweiten Abschnitte seines Werkes neben einander betrachtet.

Die dogmatische Metaphysik ist nicht mehr das räumlich geordnete Vorstellen, sie bleibt aber mit demselben in einer unablöslichen Verbindung, weil ihre Absicht, die Welt als Ganzes zu begreifen und nach den Zwecken des fühlenden und wollenden Menschen zu beurtheilen und zu beherrschen, nach den jeweiligen Ergebnissen des räumlich geordneten Vorstellens sich zu richten hat. Dem unabweislichen Bedürfniss, zu Ende zu kommen, darf sie nicht nachgeben, weil jedes zu Ende kommen nichts anderes wäre als ein Erstarren der Erkenntniss auf irgend einem ihrer Entwickelungspunkte. Ueberdies ist es den berufenen Vertretern der Metaphysik gar nicht zweifelhaft, dass jede bisher und auch künftig für sie erreichbare Welterklärung nur auf Hypothesen beruhen und deshalb über Wahrscheinlichkeiten nicht hinaus kommen kann. Zur Grundlage für Religion ist folglich die Metaphysik nicht geeignet. Denn die Religion verlangt vor allem Wahrheit, und deshalb Dauer und Bestand. So lange freilich die Religion auf Naturbetrachtung und auf willkürlich bestimmte Zwecke, Güter und Werthe, auf hervorragende Kenntniss, auf Besitz oder auch auf die Dauer des nationalen Staates gegründet war, musste mit dem unausbleiblichen Verluste dieser Güter und Werthe auch der Verlust der Religion verbunden sein. Weil die jüdische Religion auf den Bestand des nationalen Staates nur zum Theil gegründet war, ist sie auch nur zum Theil zu Grunde gegangen, weshalb gar vielen, die nur dem äusseren Scheine nach zu ihren Bekennern gehören, immer noch die Möglichkeit gelassen ist, an ihrem Untergange nach Kräften zu arbeiten. Dagegen kann die Religion an sich, d. h. so ferne sie befähigt ist, die allgemeine Religion des Menschen zu werden, nämlich das Christenthum, auf solche Güter und deren Werthgebung sich nicht erbauen. Hervorragende Kenntniss kann

keine ihrer Voraussetzungen sein, weil sie die Ergebnisse des „reinen Erkennens“ zwar mit Aufmerksamkeit verfolgt, aber an hypothetischen Welterklärungen keinen Antheil und kein Interesse nimmt. Statt der genannten Güter hat sie nur ein Gut, nicht ein Gut wie ein anderes, denn es ist das höchste Gut, weshalb ihm ein Werth gegeben wird, mit welchem der Werth eines anderen Gutes nicht verglichen werden kann. Der Christ will es nicht erklären, aber er weiss es, dass die Welt mit diesem höchsten Gut in Uebereinstimmung steht und ihm untergeordnet ist. Dieses höchste Gut ist, um es kurz zu sagen, die Richtung des Willens auf die durch Christus bestimmte Abhängigkeit von Gott, bei welcher Erlösung, Rechtfertigung, Versöhnung und Kindschaft die übereinstimmende Bedeutung haben, dass trotz Sünde und Sündhaftigkeit das Nahen des Menschen zu Gott und die Gemeinschaft mit Gott nicht gehemmt ist.

So lange Herrmann solche und ähnliche Gedanken in seiner fesselnden und gewinnenden Weise ausführt, ist ihm die Zustimmung des aufmerksamen Lesers gewiss. Dagegen erscheint die gegen Lipsius gerichtete Bemerkung (S. 87) deshalb nicht motivirt, weil nicht bezweifelt werden kann, dass in den Grundvoraussetzungen zwischen Herrmann und Lipsius volle Uebereinstimmung besteht. Diese Grundvoraussetzungen sind 1) dass ausser dem Grunde, den Christus gelegt hat, kein anderer Grund gelegt werden kann, 2) dass das Christenthum in seinen zeitlichen Erscheinungen perfectibel, in seinem Princip und Wesen nicht perfectibel ist, 3) dass die Verständigung darüber, was zum Princip und was zur zeitlichen Erscheinung des Christenthums gehört, nur durch Anerkennung der berechtigten und Zurückweisung der unberechtigten Metaphysik erreicht werden kann. Hiernach wäre es nicht allein möglich, sondern ganz wahrscheinlich, dass beide Lehrer in jedem einzelnen Lehrsatze der Dogmatik alles dasjenige, was in diesen Lehrsätzen aus dem Eindringen unberechtigter Metaphysik herstammt, völlig gleichmässig und übereinstimmend und mit denselben Worten ausscheiden und zurückweisen könnten.

und damit wäre der Beweis geführt, dass ihr Streit, wenn auch aus entgegengesetztem Grunde, eben so inhaltslos sei, als der Streit der in der Mitte des vorigen Jahrhunderts zwischen Tübingen und Giessen über Krypsis und Kenosis geführt worden ist. In diesem Streite der Universitäten erreichte die rabies deshalb einen so hohen Grad, weil sich niemand fand, der den Gegnern begreiflich machen konnte, dass sie über willkürliche Behauptungen in Bezug auf Dinge stritten, deren Kenntniss beiden Theilen unzugänglich und unmöglich war; in dem hier als wahrscheinlich unterstellten Falle müssten beide Gegner sich sagen, dass sie in der Sache selbst einverstanden und überdies beide im Recht seien, und nur über die Methode, durch welche sie zu diesem an sich erwünschten Einverständniss gekommen wären, bestände Meinungsverschiedenheit. Zu völlig gleichmässiger und übereinstimmender Zurückweisung unberechtigter Metaphysik kann man bei verschiedener Methode, d. h. auf verschiedenem Wege gelangen. Man kann in der Methode, welcher Herrmann folgt, mehr Folgerichtigkeit finden, wenn es ihm nur gelingen könnte, den Kant'schen Sprachgebrauch über das reine Erkennen in die Sprache der Gelehrtenwelt und damit auch in die theologische Sprache einzuführen. Das aber ist unwahrscheinlich, weil den Worten erkennen und Erkenntniss in der langen Zeit, in welcher Schleiermacher, A. Schweizer, R. Rothe u. A. gewirkt haben, eine weit allgemeinere Bedeutung beigelegt ist. Herrmann selbst hat sich der Anwendung der Worte erkennen und Erkenntniss in der herkömmlichen allgemeineren Bedeutung nicht entzogen z. B. S. 218. 283. 324. 393. 398. 408. 428. Wohl ist mit Herrmann davon auszugehen, dass es falsch ist, die Begründung der christlichen Wahrheit in dem Nachweis ihres Zusammenhanges mit der wissenschaftlich erklärbaren Welt zu suchen; wer aber diesen vergeblichen Versuch gemacht und sich z. B. überzeugt hat, dass es unberechtigt ist, die Möglichkeit der göttlichen Weltregierung mit Hülfe der Metaphysik beweisen zu wollen, der kommt doch auf demselben Standpunkte an, auf welchen Herrmann sich gleich

anfangs gestellt und wenn er Gewinn aus seiner Arbeit gezogen hat, so kann er es nicht mehr als etwas Beklagenswerthes ansehen, dass ihm die Einsicht in die Geheimnisse Gottes versagt ist. Auch scheint es auf vermeidbaren Missverständnissen zu beruhen, wenn S. 409 ff. die Begründung der religiösen Gewissheit bei Lipsius in Frage gestellt wird. Es kann nicht angenommen werden, dass Lipsius in der Aeusserung, dass eine adäquate Erkenntniss des Wesens Gottes an sich nicht möglich sei, mit den Worten „an sich“ die bekannte kantische Formel auf das Wesen Gottes habe anwenden wollen. Die Unterwerfung unter das Sittengesetz als Endgesetz Gottes, und die Gewissheit, dass der sittliche Endzweck der Welt die Macht über alles Dasein und das Wesen Gottes selbst sei, kann bei den Ausführungen des genannten Theologen nirgends in Zweifel gezogen werden. Lipsius hat mit den angeführten Worten nur ausgesprochen, dass mit allem, was der Mensch über Gott sagen kann, das Wesen Gottes nicht erschöpft sei. Dem stimmt Herrmann bei. Denn wenn er auf S. 408 sagt: „ein anderes Sein Gottes als das innerhalb dieser Grenzen“ (dessen was uns von Gott offenbart ist) „erkennbare können wir unmöglich gelten lassen, ohne die Geschlossenheit unserer Person mit Bewusstsein aufzugeben oder wenigstens die Bedingungen derselben zu vergessen,“ so legt er doch unmittelbar vorher das grössere Gewicht darauf, dass wir die Tiefe Gottes nicht ermessen können, und die angeführten Worte Herrmann's scheinen deshalb nur die Correctur zu verlangen, dass wir nicht „ein anderes Sein Gottes“ wohl aber ein dem Sein des uns offenbarten Gottes entgegengesetztes Sein Gottes nicht können gelten lassen. Die Entscheidung kann Joh. 16, 15 gefunden werden. Herrmann wird nicht zu denen gehören, die der Auslegung widersprechen möchten, nach welcher in den Worten Christi: alles, was der Vater hat, ist mein, gesagt ist: alles, was der Vater für die Menschen hat, ist mein. Man braucht nicht erst Joh. 14, 28 zu Hülfe zu nehmen, um gewiss zu sein, dass Christus nicht von dem gesprochen hat, was der Vater mehr ist als das, was er

für die Menschen hat. In der beiden Theologen gemeinsamen Gewissheit, dass in diesem Mehr nichts enthalten sein kann, was dem entgegengesetzt sein könnte, was der Vater für die Menschen hat, zugleich aber auch, dass jede Construction dieses Mehr der unberechtigten Metaphysik angehören würde, wird diese scheinbare Verschiedenheit in der Begründung der religiösen Gewissheit ihre Ausgleichung finden können.

Zu einer Zeit die unter den Nachwirkungen von Schelling, Hegel und Strauss steht, wird man der von Herrmann aufrecht erhaltenen Sonderung zweier verschiedener Welterklärungen, der religiösen und der dogmatisch-metaphysischen eine relative Berechtigung nicht absprechen können; in der Natur der Sache liegt diese Sonderung nicht. Die Menschen sind nicht so angelegt, dass für die einen die religiöse, für die anderen die dogmatisch-metaphysische Welterklärung die richtige sein könnte. Die bleibend und unbedingt richtige Welterklärung kann nur eine sein, wenn auch das Licht, das von ihr ausgeht, so glanzvoll ist, dass es auch gebrochen und gedämpft noch gangbare Wege zeigen kann. Wer es für deutlicher hält, die dogmatisch-metaphysische Welterklärung die philosophische zu nennen, ist nicht daran gehindert, denn die metaphysische Welterklärung die sich auf die Naturforschung stützt, und niemals glaubt abschliessen zu dürfen, weil die Naturforschung nicht abschliessen kann, ist dem Wortlaute nach die „über die Physik hinausgehende," und das gerade ist die philosophische Welterklärung. Der Irrthum liegt nur darin, dass diese Welterklärung nicht glaubt abschliessen zu dürfen. In Wahrheit hat sie schon lange abgeschlossen, und niemand hat entschiedener zum Abschluss gedrängt, als die beiden Männer, denen die Naturforschung ihre grösste Förderung verdangt, Kepler und Newton. Selbstverständlich haben sie nur einen solchen Abschluss gewollt, der jede wirkliche Entdeckung und jede wahre Combination, die jeder neue Tag bringen kann, in sich aufzunehmen geeignet ist. Sie wussten recht gut, und gerade die grössten unter den jeweilig lebenden Natur-

forschern wissen es immer am besten, dass keine neue Entdeckung und keine wahre Combination den längst erfolgten Abschluss aufheben, d. h. die im wesentlichen längst erkannten unverrückbaren und nothwendigen Grenzen unseres Welterkennens weiter hinausschieben kann. Newton und Kepler kannten diese Grenzen besser als andere, und ihr Wille war nicht darauf gerichtet, sie zu überschreiten, sondern bei ihnen stehen zu bleiben. Diese Richtung ihres Willens hat sie zu frommen Christen gemacht. Was der Christ vor allem braucht und verlangt ist Wahrheit, Wahrheit nach den beiden Seiten unseres Wesens, sowohl nach der Seite des Geistes als nach der Seite der materiellen Natur. Es ist ein schädliches und irreführendes Vorurtheil, dass der Christ gleichgültig sein könne gegen die wahren Ergebnisse der Naturforschung. Richtiges Urtheil über diese wahren Ergebnisse ist ihm nothwendig und unentbehrlich. Er kann aber dieses richtige Urtheil nur finden, wenn sein Wille gerichtet ist nicht allein auf die Erkenntniss der unverrückbaren Grenzen des dem Menschen möglichen Welterkennens, sondern auch auf das demüthige und zufriedene Stehenbleiben bei diesen Grenzen. Wer dieses demüthige und zufriedene Stehenbleiben nicht in sich finden kann, dem fehlt die beste Gabe des Christen, zugleich aber auch die nothwendigste Eigenschaft des Naturforschers. Das Forschen und Combiniren bis zu den unverrückbaren Grenzen des menschlichen Erkennens ist das Recht der Metaphysik, das Ueberschreiten dieser Grenzen in scheinbar wissenschaftlich arbeitender Einbildungskraft ist das Unrecht der Metaphysik, dem niemand schärfer entgegengetreten ist als Kant, und das in unserem Jahrhundert seinen kühnsten Ausdruck in der Behauptung Hegels gefunden hat, dass Gott erst in dem Geiste des Menschen zu sich selbst kommt. Das in abschreckender Weise lehrreichste bleibt, dass Hegel bei alle dem es möglich finden konnte, orthodox-kirchliche Lehren sich anzueignen, um sie in seiner Weise zu unterbauen und wie er meinte zu stützen. Ohne Vorschreiten bis zu den Grenzen des dem Menschen möglichen Welterkennens hätte die Natur-

forschung geringen Werth; die Metaphysik oder das Streben über die Physik hinaus bedeutet aber nicht das willkürliche Verlassen der aufgefundenen Grenzen; sondern das Unterscheiden und Combiniren der Resultate, das Urtheilen über den Werth der zur Anwendung gekommenen Mittel und Wege, mit dem das Stehenbleiben bei den wirklich aufgefundenen Grenzen verbunden sein muss, wenn die dem Christen unentbehrliche Wahrheit über die materielle Naturseite des Menschen erreicht werden soll.

Die Wahrheit nach der anderen Seite hin, nach der Seite des Geistes und des Sittengesetzes, hat Christus gebracht. Ihm war es gegeben, alles zu bringen, was der Vater für die Menschen hat, die endgültige Kundgebung Gottes an die Menschen, endgültig, weil kein Zweifel bestehen kann, dass über das Verhältniss zwischen Gott und Mensch etwas weiteres nicht zu erreichen ist. Auch bei Christus kommt es darauf an, bei ihm stehen zu bleiben. Man soll nichts von ihm nehmen, um es ausser Zusammenhang mit ihm zu gebrauchen, und noch weniger darf man zu dem, was sein ist, anderes hinzusetzen. Oft hat man der Religion genommen, was ihr gehörte, um es der Philosophie zu geben; aus der Religion geborenes Verlangen sollte in der Philosophie gestillt werden. Man erschrack vor manchen Bestandtheilen der zeitlichen Erscheinung des Christenthums, und statt sich enger an Christus anzuschliessen, wozu man die Wege verschlossen fand, glaubte man sicherer zu gehen, wenn man sich von ihm entfernte, und was man gesucht hatte auf die Philosophie übertrug. Das waren Entlehnungen und Nothbehelfe, die bleibende Befriedigung nicht gewähren konnten. Noch schädlicher war es, wenn zu dem, was Christus gebracht hat, anderes hinzugesetzt wurde. Dem Christenthum hat es keinen Gewinn gebracht, dass die Lehrer der ersten Jahrhunderte es für unschädlich und selbstverständlich ansahen, den Gottesbegriff, den Platon und Aristoteles gebildet hatten, sich anzueignen, und dass auch das Mittelalter und die Reformatoren diesen Gottesbegriff festgehalten haben. Der metaphysische Gottesbegriff des grenzenlosen unbe-

schränkten Seins und der sich selbst denkenden Kausalität deckt sich nicht mit dem Begriff des Vaters, von dem jede gute Gabe kommt und der die Gemeinschaft mit dem Gerechtfertigten annimmt. Der Anhänger des metaphysischen Gottesbegriffs weiss nichts von nothwendigen und unverrückbaren Grenzen für das Welterkennen und die Welterklärung des Menschen. Hier zeigt sich deutlich, dass bei Christus stehen bleiben, und demüthig und zufrieden bei den naheliegenden und unverrückbaren Grenzen des dem Menschen möglichen Welterkennens stehen bleiben, d. h. die unberechtigte Metaphysik zurückweisen, eins und dasselbe ist. Niemand, Christus allein ausgenommen, wusste besser als der Apostel Paulus, dass wir auf jeden Aufschluss darüber zu verzichten haben, durch welche Mittel Gott erreicht hat, dass Christus Gottes Kraft und Gottes Weisheit war (Joh. 4, 48. 1. Kor. 1, 22). Zu dem Berufe, das Letzte und Höchste über die Beziehungen des Menschen zu Gott zu offenbaren, hat Christus sich befähigt durch die uns im einzelnen verborgene Führung Gottes. Von einer innergöttlichen Veranstaltung, um ihn zu diesem Berufe zu befähigen, erfahren wir nichts durch Christus, sondern nur etwa durch eine ungeachtet allseitiger Versicherung des Gegentheils unverändert fortdauernde Annahme der Verbalinspiration der heiligen Schrift. Die Annahme der Verbalinspiration darf aber nicht festgehalten werden, wenn wir bei Christus stehen bleiben, dessen Beglaubigung durch den Geist der Wahrheit darin besteht, dass er die unverrückbaren Schranken, die unserem Gottesbegriffe und unserer Weltanschauung gesetzt sind, so wie die Regeln für unsere Selbstbeurtheilung feststellt. Die Erwartung, von Christus Auskunft zu erhalten über besondere göttliche Veranstaltungen zur Herstellung seines Verhältnisses zu Gott, kann schon deshalb nicht berechtigt sein, weil Christus den Willen ausspricht, die Seinen in dasselbe Verhältniss zu Gott zu versetzen, in welchem er selbst stand (Matth. 5, 9. 45. Luk. 6, 35 — *υἱοί*, Söhne — Joh. 17, 16. 22.).

Entschiedene Förderung der von Ritschl ausge-

gangenen Lehrbildung ist von W. Herrmann zu hoffen und zu erwarten. Jede künftige Dogmatik scheint aber davon ausgehen zu müssen, dass es nur eine unbedingt wahre Welterklärung geben kann, die ein Dogmatiker in demselben Verhältniss fördern wird, in welchem es ihm gelingt, die naheliegenden und unverrückbaren Grenzen des dem Menschen möglichen Welterkennens, die Grenzbegriffe aller Metaphysik, nachzuweisen und festzustellen.

In dem bis hierhin besprochenen Buche hat W. Herrmann das, was Kant zu danken ist, das heisst den Nachweis, dass das Sittengesetz keinen Zusammenhang hat mit Welterkennen und Welterklärung, und dass die Freiheit im Sittengesetz eins und dasselbe ist mit der Abhängigkeit von Gott, und eben so das, was Kant nicht zu danken ist, den theologischen Rationalismus, den er, keineswegs im nothwendigen Anschluss an seine eigenen Vordersätze, veranlasst hat, von Grund aus behandelt. Dem Inhalte des Buches soll hier nicht weiter nachgegangen werden, um nicht den Schein entstehen zu lassen, als sei eine Recension beabsichtigt, die nur Fachgenossen zustehen kann. Im übrigen steht einem alten Manne gerade weil er nicht zu den Fachgenossen gehört, unzweifelhaft das Recht zu, nach beiden Seiten hin daran zu erinnern, dass unserer Kirche nichts nothwendiger ist, als Friede in der Mittelpartei.

Eudämonismus und Egoismus,

eine Ehrenrettung des Wohlprincips.

Von

E. Pfleiderer, in Tübingen.

III. Artikel.

Warum verschliesst sich nun Kant trotz Allem mit einer gewissen Hartnäckigkeit gegen dieses Zugeständniss, dass die wahre Liebe in der That mit dem Guten selbst völlig identisch sei; warum zögert er und weigert sich noch immer, Dem beizutreten, während ihm doch bei seiner unerbittlichen Befehdung des Egoismus das endlich erreichte gerade Gegentheil desselben hoch willkommen sein sollte?

Ohne Zweifel scheint es an manchen Stellen, als ob er eigentlich gar nicht so ernstlich von uns differirte, sodass ihm der übliche Vorwurf eines kalt-formalen Rigorismus ungerechter Weise gemacht würde. Auch wir können ihm ja gerne beistimmen, wenn er einen Unterschied zwischen der „Liebe des Wohlgefallens" und derjenigen des „Wohlwollens" gemacht wissen will V, 228. 285; ähnlich IV, 34 f. Die Erstere ist, wie z. B. in der geschlechtlichen Neigung, Sache der unfreien Empfindung und kommt ethisch zunächst nicht in Betracht. Oder wo sie das Motiv eines Handelns bildet, ist geradezu einzuräumen, dass dies noch ein selbstisches Motiv wäre. Ist sie doch mit Spinoza's Affektenlehre etwa zu übersetzen als laetitia (propria) concomitante idea causae externae. Erst sekundär knüpft sich bei ihr an diese Eigenempfindung weiterhin auch das

Streben, den geliebten Gegenstand als Quelle der eigenen Lust zu erhalten und zu fördern. Umgekehrt bildet bei der Liebe des Wohlwollens, welche unser Philosoph an anderen Stellen die praktische Liebe im Unterschied von der pathologischen oder ästhetischen nennt und auch seinerseits für einen Gegenstand des Pflichtgebots erklärt, dieses Streben für den Anderen in selbstloser Absicht das primär Wichtige, während die Liebe des Wohlgefallens entweder gar nicht oder erst allmählich oder jedenfalls als secundäres und nichtmotivirendes Moment sich dazu gesellt.

Soweit sind wir ganz im Einklang mit ihm; gestanden wir ja oben bereitwillig zu, dass mit dem Einen Wort „Liebe“ ethisch ganz verschiedene Erscheinungen und Gesinnungen bezeichnet zu werden pflegen und dass es somit immer noch eines näheren Zusatzes bedürfe, um die von uns gemeinte sittliche Liebe herauszuheben. Daneben glaube ich jedoch, dass nun Kant seinerseits das Wort „Liebe“ in unberechtigter Weise braucht, wenn er sie endlich mit der Klausel „praktisch“ für moralisch zulässig erklärt. Er thut das nicht einmal gerne, wie sich nicht verkennen lässt, sondern mehr nur nebenher und gelegentlich, um sich mit sonst üblichen ethischen Anschauungen, insbesondere mit derjenigen des Christenthums einigermassen zu arrangiren, während er am liebsten ganz davon schwiege.

Denn in der That ist nach seinen sonstigen Hauptausführungen seine praktische Liebe oder sein praktisches Wohlwollen und Interesse etwas erheblich Anderes, als was sonst Jedermann darunter versteht, indem wir natürlich gleichfalls von einer faulen und unpraktischen Wort- oder Scheinliebe nichts wissen wollen. Bei Kant nun ist es mit einem kleinen und doch sehr bedeutsamen Unterschied zwar Wohl-Wollen oder bonum velle, nicht aber zugleich Wohlwollen oder benevolentia. Das Ziel wäre richtig, aber die Gesinnung fehlt, welche dazu gehörte. Es würde hiernach genügen oder wäre wegen mangelnder Beihülfe der Neigung sogar das sittlich Vollkommenste, in eisiger Kälte und ohne eine Spur von Antheilnahme dem Leidenden beizustehen und für Hebung seines Weh's oder Herstellung seines

Wohls zu sorgen — weil nun einmal die herzlos kalte Pflicht es zufällig so gebietet und ohne dass Einem sonst das Geringste an der Sache läge. Ist das wahrhaft sittlich? Würde nicht hiedurch der heraustretenden That oder der helfenden Gabe gerade das Werthvollste genommen, welches in dem pretium affectionis, im ernstlichen Erweis der theilnehmenden Gesinnung liegt und ein grosses Gut bleibt, auch wo die Umstände nur eine kleine oder selbst gar keine reale Wohlthat zulassen? Eine völlig empfindungslose „Liebe", an welcher das Herz nicht den mindesten Antheil haben darf, sondern welche nur vom Kopf, resp. vom kaltverständigen Willen ausgeht, wird offenbar missbräuchlicher Weise „Liebe" genannt; wir müssen darin ein verunglücktes psychologisches Gebilde sehen, welches aus der systematischen Konsequenz einerseits, und der nothdürftigen Accommodation an das wirkliche Leben oder Sprechen andererseits resultirt.

So bleibt es also trotz der scheinbaren und verbalen Annäherung doch dabei, dass Kant die wahre und ächte, ihres Namens würdige Liebe, [bei welcher die ganze Persönlichkeit betheiligt ist, ethisch nicht anerkennt und sie jedenfalls von Ferne nicht zur verdienten Würde des obersten ethischen Prinzips zu erheben gesonnen ist. Höchstens will er sie einmal V, 296 als grosse moralische Zierde der Welt, aber nur als ornamentales Beiwerk zur Hauptsache zugelassen wissen, welche immer die kaltformale Pflichterfüllung bleibt. Denn alles Warm- oder Herzlichwerden hat er nun einmal im unaustilgbaren Verdacht, dass es mit seinem ethischen Hauptgegner, dem Egoismus, irgendwie, und wäre es auch noch so fein und verborgen liirt sei.

Wie tief dieser Argwohn bei ihm wurzelte, sieht man vielleicht auch an der Uebertragung auf das ausserethische, übrigens verwandte Gebiet der Aesthetik. Seine Lehre vom Schönen stellt es in der Kritik der Urtheilskraft als einen Hauptsatz auf, dass „das Wohlgefallen, welches für das Geschmacksurtheil bestimmend ist, ohne alles Interesse sei." Dies ist wahr oder widersinnig, wie man will. Zweifel-

los wird jedes selbstische Interesse, jede Regung der egoistischen Begehrlichkeit oder des Neids, auch jede sinnlich verlangende Affection eine Trübung des ästhetischen Auges zur unmittelbaren Folge haben. Wer nicht in diesem Sinn mit selbstlos reinem Blick das Kunstwerk schaut, für den ist es als Kunstwerk gar nicht da. Damit ist aber auf der andern Seite das tiefste sachliche Interesse keineswegs ausgeschlossen, sondern schlechterdings gefordert. Die wahrhaft ästhetische Stimmung wird sich im Gegentheil bis zum selbstlosen Versunkensein in den Gegenstand steigern oder vom „interesse" bis zum „inesse" fortgehen können, wie wir früher ethisch sagten. „Die Sterne, die begehrt man nicht, man freut sich ihrer Pracht" — in diesem Dichterwort über das nächtlich leuchtende bonum commune Aller ist die reine Uninteressirtheit mit dem vollsten Empfindungsinteresse harmonisch verknüpft und das wahre Lustprinzip auch hier gewahrt.

Offenbar ist es kurzgesagt eben dieses entscheidende „inesse," welchem Kant entweder nicht traut oder es gar für unmöglich hält; denn zwischen Beidem scheint er mir zu schwanken. Darin aber verräth sich ein Generalvorurtheil jener Zeit, eine eigenthümliche und für die Würdigung der wahren Liebe ungünstige psychologischmetaphysische Befangenheit, welche er mit seinen ethischen Gegnern aus dem Lager des empirischen Idealismus, des Sensualismus und Materialismus, wie nicht minder der Leibniz-Wolff'schen Popularphilosophie theilt. Ich möchte es den theoretischen und praktischen Occasionalismus der damaligen Psychologie und Geistesanschauung nennen und denselben in eine gewisse Parallele zu den gleichzeitigen Lähmungen des Kausalbegriffs überhaupt setzen. Auch diejenigen, welche weit entfernt waren, das Geistige zu leugnen, betrachteten es ganz überwiegend als ein Sein und Weben in sich selbst, welches auf Grund oder besser nur bei dem Anlass von mehr oder weniger unerklärbaren äusseren Anregungen sein buntbewegtes Spiel im Privatkreis des eigenen Innern treibe. Dagegen fand man es unfasslich und chimärisch, dass dasselbe wirklich und ernst-

lich aus sich herausgehen könne, um in einem Andern zu sein, ohne sich dabei zu verlieren und realiter zu zersplittern.

Hieraus flossen zunächst auf theoretischem Gebiet die Skrupel oder gar die kategorische Leugnung, dass eine selbständige Realität des „Dings“ oder Nicht-Ichs gedacht werden könne. Am deutlichsten ist dies in dem empirischen Idealismus und Skeptizismus von Hume ausgeprägt und kehrt später in dem absoluten subjektiven Idealismus von Schopenhauer wieder, während Kant mit seinem noli me tangere des dennoch tangirten und behaupteten „Dingsansich“ in schwankender Mitte steht. Besonders Schopenhauer findet es ganz selbstverständlich und analytisch sicher, dass Alles nur meine Vorstellung sei, sofern es doch offenbar meine Vorstellung sein muss, um für mich überhaupt in Betracht zu kommen. Indem ich etwas denke, denke ich's; also ist es mein geistiges Produkt oder ein von mir abhängiges Gebilde und keine selbständige Realität. Ein „Ding“ denken, was man gemeinhin unter Ding zu verstehen pflegt, ist somit eine contradictio in adjecto und hiesse gerade soviel, als sehen ohne Augen oder sich mit etwas beschäftigen, ohne dabei zu sein. Stärker ausgedrückt wäre es ein förmliches „Aussersichsein“ des Geistes, was man doch sonst als Verrücktheit zu bezeichnen beliebe.

Die strenge Konsequenz solcher Erwägungen spricht eigentlich nur Schopenhauer mit seinem resoluten und rücksichtslosen Muthe aus: es ist der reine Solipsismus oder die ausschliessliche Privatexistenz des individuellen Ich, welches alle Selbständigkeit eines gegenüberstehenden Nicht-Ich kaum mehr blos bezweifeln, sondern schliesslich leugnen muss. Nun fügt aber derselbe Schopenhauer sogleich das Geständniss hinzu, dass dies in der That blos ein „Narrenhausstandpunkt“ sei, welchen kein Vernünftiger im Ernste einnehme. Vom wirklichen Leben versteht sich das von selbst. Und wenn gleich das System das Privilegium besitzt, um ein gut Theil widersinniger als das Leben zu sein, so vermag doch auch hier keiner der Obengenannten und ihrer Genossen jene Konsequenz des Solipsismus irgend

zu acceptiren. Also muss es die Wirklichkeit trotz Allem fertig bringen und bringt es thatsächlich jeden Augenblick fertig, dass der Geist aus sich selber herausgeht und denkend das selbständige Nicht-Ich erfasst, ohne „verrückt“ zu werden oder sich zu verlieren. Es muss für ihn keinen Widerspruch und keine innere Unmöglichkeit bilden, bei sich selbst und zugleich bei dem Anderen zu sein; sonst thäte er es nicht fortwährend. In eigenthümlicher Selbstdiremtion greift er aus dem Bannkreis des privaten Seins hinaus zu der Welt der objectiven Realitäten oder Selbstwesenheiten, welche ihm gegenüber stehen. Es mag dies völlig unvorstellbar sein und beinahe münchhausiadisch klingen. Denn allerdings liegt es von den Gewohnheiten des Mechanismus und der ungeistigen Sachnatur weit ab, denen wir jedenfalls unsere Imaginationsweisen und Sprechformen sonst entnehmen. Darum ist es aber auch ein geistiges Spezificum, welches wenigstens gedacht werden kann und gedacht werden muss, weil wir andernfalls die thatsächliche Wirklichkeit des tausendfach geübten „Dinge-setzens“ nicht zu erklären vermöchten.

Genau dasselbe ist nun auf praktischem Gebiet die reine Liebe, welche ohne Selbstverlust im Andern ihren Ort hat und in ihm als in ihrem Schwerpunkt Freude und Leid miterlebt, oder noch besser thätig an ihm Wohl schafft und Wehe hebt. Desshalb ist sie, und nur sie, die praktische Ueberwindung des falschen Ichstandpunkts oder des Egoismus, gleichwie das wahre Denken im Unterschied von seinen Vorstufen des Anschauens und Imaginirens die Ueberwindung und Durchbrechung des theoretischen Ichbannkreises ist. Das Gegentheil bildet beidemal der Solipsismus, welchen man gewöhnlich nur theoretisch versteht, während Kant selbst in ganz richtigem Gefühl des Zusammenhangs gelegentlich auch die praktische Verkehrtheit mit ihm bezeichnet; vgl. IV, 185. 287.

Höchst lehrreich für dieses schwierige Problem und ein werthvoller Schlüssel zur Erkenntniss jenes psychologisch-metaphysischen Generalvorurtheils ist die Moral von Hume, welcher auf diesem Gebiet nicht mehr eigent-

lich Skeptiker, sondern blos ein feinsichtiger, ob auch nicht tief genug gehender Empiriker ist. Zuerst stellte er die Sympathie als Moralprinzip auf und fasste sie genau im Sinne des passiven „Mit-Leidens“ oder Angestecktwerdens aus Anlass einer fremden Lust und Unlust. Seine Darlegung wie seine drastischen Beispiele geben vollkommen dasjenige, was wir oben als das Wesen der blosen oder bereits egoistisch umgebogenen Naturgutmüthigkeit und Weichherzigkeit schilderten. Auch er macht kein Hehl daraus, dass in allen diesen Fällen das Ganze lediglich ein Privatvorgang im Ich selbst sei oder also eigene Lust- und Unlustempfindung bei Gelegenheit von fremder repräsentire. Nur könne er nicht absehen, warum ein solcher gutartiger Egoismus überhaupt noch Tadel verdiene, statt dass man ihn als eine weisliche Einpflanzung der Natur in unser Herz zu betrachten und sich völlig mit ihm zufrieden zu geben habe.

Es entspricht dieses Alles genau dem Standpunkte, welchen seine theoretische Philosophie mit ihrem empirischen Idealismus einnimmt. Auch für die erkennende Seele gibt es nur das passive Privatleben des individuellen Vorstellungskreises, den sie schlechterdings nicht durchbrechen kann. „So sehr wir unsere Aufmerksamkeit ausser uns richten und unsere Einbildungskraft zum Himmel oder zu den Grenzen des Universums jagen, wir kommen dennoch keinen Schritt über uns hinaus oder erfassen mehr als unsere Perzeptionen. Das Universum unserer Imagination ist der enge Bezirk, auf den wir beschränkt sind.“

Nun kann es ihm aber jedenfalls im Praktischen doch nicht entgehen, dass mit jener Bornirung auf das Privat-Ich die Moral eigentlich zu Ende wäre. Daher führt er zunächst unversehens den Nebenbegriff der extensiven Sympathie ein, in dessen näherer Anwendung sich eben das Strecken und Dehnen hinaus über die Beschränktheit jenes solipsistischen Egoismus verräth. Später geht er noch weiter. Allerdings mit der Inkonsequenz, zu der ihm der Skeptiker berechtigt scheint, gibt er ohne Aenderung seiner theoretischen Sätze den Standpunkt jenes gutartigen

Egoismus ganz und resolut auf. Ausdrücklich und in einer Weise, welche ohne Namensnennung seine eigene frühere Anschauung mittrifft, widerlegt er in verschiedenen angehängten Essais den Satz der zeitgenössischen Encyklopädisten, dass alles Gute auf die Selbstsucht reduzirbar sei. Vielmehr bilde unegoistische Liebe etwas durchaus Wahres und Wirkliches, das keine noch so penible Chemie zersetzen könne. Die Beispiele, welche er jetzt gibt, lassen keinen Zweifel darüber, dass er soziemlich unser „inesse in altero" meint. Desshalb wählt er nun auch statt des verfänglichen früheren Wortes „Sympathie" lieber die Termini Humanität, Philanthropie, allgemeines Wohlwollen, Genossenschaftsgefühl oder Interesse für Andere. Es lässt sich bei ihm nicht verkennen, dass die sprachliche Aenderung absichtlich ist und eine wichtige sachliche Wandlung ausdrückt, welcher wir unsere Zustimmung gerne geben.

In den meisten summarischen Darstellungen Hume's, neuerdings freilich auch in flüchtig gearbeiteten empiristischen Partheimonographien, wie in der „Ethik D. Hume's" von Gizycki, wird diese feine und sehr instruktive Dialektik seiner Eigenentwicklung verwischt oder übersehen. Desshalb hebe ich in meiner Schrift „Empirismus und Skepsis in D. Hume's Philosophie" besonders auf S. 335 bis 347 den wichtigen Punkt sorgfältig hervor.

Wir haben uns bisher überwiegend in der Defensive gehalten und die Einwände Kant's gegen das materiale Wohlprinzip der Liebe, insbesondere den bedenklichsten Verdacht des Egoismus zurückzuweisen versucht. Nunmehr ist es an der Zeit, dass wir stärker zur Offensive übergehen. Ohne Zwang oder künstliche Konsequenzmacherei wird sich nämlich umgekehrt an jenem Moralisten selber zeigen lassen, wie sogar der grösste Rigorist trotz aller Polemik nolens volens dem ethisch unvermeidlichen Prinzip der Liebe oder des selbstlosen Eudämonismus zugravitirt, will er nicht gar in „das gerade Widerspiel der Sittlichkeit" verfallen und seinerseits auf die Bahn eines wenigstens feinen Egoismus gerathen. Fassen wir zu diesem Behuf zuerst das Ziel des Guten ins Auge, wo sich die Mangel-

haftigkeit der Grundanschauung jedenfalls einmal in schneidenden Widersprüchen offenbart.

Trotz des scheinbaren Zugeständnisses an die Liebe, das wir von Kant in einem etwas anderen Zusammenhang bereits gemacht sahen und kritisch beleuchteten, muss es uns zum Mindesten sehr frappiren, dass er in der Kritik der praktischen Vernunft unmittelbar nach den stärksten Aussprüchen seines Rigorismus und hart vor der berühmten Apostrophe an die Pflicht in aller Unbefangenheit bemerkt: „Hiemit stimmt aber die Möglichkeit eines solchen Gebots, als: liebe Gott über Alles und deinen Nächsten als dich selbst, ganz wohl zusammen. Denn jenes Gesetz aller Gesetze stellt, wie alle moralischen Vorschriften des Evangelii, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, sowie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpf erreichbar dennoch das Urbild ist, welchem wir uns zu nähern und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollen“ IV, 196 f.

Nun polemisirt er aber fürs Andere bekanntlich in der Kritik der praktischen Vernunft, in der „Religion innerhalb u. s. w.“ und in der Anthropologie immer wieder gegen die Meinung, als ob man atomistisch oder fragmentarisch gut werden könnte. Vielmehr handle es sich um einen prinzipiellen und radikalen Akt „gleich einer Art der Wiedergeburt.“ Was kann dies aber anderes heissen, als dass schon der erste Augenblick des wirklich prinzipiellen Gutseins ein Erfassen des Ideals und ein beginnendes Antheilnehmen an demselben ist? Die Durchführung vom erfassten Prinzip aus mag jetzt erst anfangen, sie mag ihrerseits nicht störungslos und nur in unendlichem Fortschritt verlaufen; aber das richtige Prinzip als solches muss ergriffen sein und festen Fuss im persönlichen Willen gefasst haben, wenn man überhaupt von wahrhaft beginnendem Gutsein soll reden können. Damit wäre aber zugestanden, dass schon der Geburtsmoment des Guten mit dem ersten zündenden Strahl des Ideals zusammenfalle, oder es würde also die Einsetzung der Liebe zur Regentin des sittlichen Lebens anstatt der Maxime der Selbstsucht

jene radikale Aenderung und Umdrehung der Prinzipien vorstellen. Gerade dann, wenn man meines Erachtens mit allem Recht vom radikalen Bösen ausgeht und auch den Umwandlungsprozess wenigstens essentiell oder begrifflich so radikal fasst, müssen sich schon der Anfang des wirklichen Guten und die urbildliche Vollendung wesenhaft und qualitativ decken. Würde es sich doch anundfürsich recht seltsam machen, wenn das, was auch nach Kant das Ziel der Heiligkeit bildet, vorher eine feine Unsittlichkeit wäre. Daraus ergäbe sich am Ende statt seiner obigen, natürlich ganz vernünftigen Forderung des Fortschritts die absonderliche Konsequenz, dass der Mensch nicht nach der Vollendung streben und dem Ideal nicht näher kommen dürfe, weil er sonst Schritt für Schritt an reiner Sittlichkeit einbüssen würde.

Auch wenn wir den Ausgangspunkt des Guten bei Kant erwägen und scharf analysiren, kommen wir auf ein ähnliches und für die Liebe günstiges Resultat, wie mit der Betrachtung des Ziels; oder wir können ihn wenigstens vor eine ganz bedenkliche Alternative stellen. Korrelatbegriffe für den Beginn des Guten sind das Sittengesetz als solches und die Triebfeder zum Gehorsam gegen dasselbe; beides hat uns zu beschäftigen.

Bei dem Gesetz in seiner Formulirung als kategorischer Imperativ ist gewiss die Frage berechtigt, warum denn eigentlich eine Maxime von Allgemeingültigkeit den Vorzug vor einer solchen verdiene, welche blos individuelle Bedeutung hat. Hierauf geben uns die zahlreichen Kant'schen Beispiele scheinbar folgende Antwort: Weil nur mit jener ein logisch korrektes Handeln stattfindet, während diese nothwendig in logische Widersprüche verwickelt. Das ergäbe jedoch zum Voraus einen bedenklichen Intellektualismus. Das Leben ist gewiss nicht blos ein logisches Exempel, indem das Gute in der Wahrheit, das Böse aber im Irrthum bestünde! Lehrt uns doch sonst Keiner so nachdrücklich und äusserst werthvoll wie Kant, dass Alles im Ethischen am Willen liege und das Wissen etwas ganz anderes sei. Also ist jene logische Korrektheit entschieden nur

ein sekundäres und begleitendes Moment am praktisch Richtigen: Weil ein Grundsatz oder eine Handlung gut ist, so hat sie nebenbei den Vortheil, sich nicht in logische Widersprüche zu verwickeln; aber der Satz darf nicht einfach umgedreht werden. Ebenso wird das Böse, weil es böse ist, sich auch in logischen Fussangeln fangen und in sich selbst zersetzen; allein auch das gilt wieder nicht ohne Weiteres vice versa, wie eine schiefe Theorie meint, welche es oberflächlicher Weise in logischer oder metaphysischer Negation findet. Jene Korrektheit ist somit höchstens ein Merkmal des Guten, aber nicht sein eigentliches Wesen.

Ausserdem finde ich in jenem Gedankengang Kant's eine petitio principii. Ein logischer Widerspruch kommt bei der individuellen Maxime allerdings mit analytischer Sicherheit heraus, wenn ich nach ihr zugleich mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit derselben handle. Wie aber, wenn ich jenen Anspruch gar nicht mache, sondern denke: Erlange nur ich meinen Vortheil, so mögen Andere zusehen, wie sie den ihrigen finden. Ich will nun einmal individualistisch handeln, ob Andere es ihrerseits so oder anders halten. — Offenbar ist dann von einem logischen Widerspruch keine Rede mehr; wohl aber werden sich praktische Widersprüche und Kollisionen ergeben; und daran allein hängt es. Bei jener Frage nach dem Vorzug der allgemeingültigen Maxime vor der individuellen würde also die richtige Antwort nicht auf die logische Widerspruchsfreiheit, sondern auf die umfassende praktische Kollisionslosigkeit hinweisen, in Folge welcher die Menschen einträchtig und friedlich zusammen leben und wirken können. Warum ist aber dies dem Gegentheil vorzuziehen? Einfach desshalb, weil die Kollision Wehe schafft und die schon vorher vorhandene Unlust in der Welt freithätig vermehrt; Friede und Eintracht aber sind und schaffen Wohl. Somit kommen wir auch hier wieder auf den richtig verstandenen Eudämonismus hinaus. Fragt man endlich, welche Gesinnung denn die wahre Kollisionsvermeiderin und Friedensstifterin in der Welt sei, so kann das keine

andere sein, als diejenige, welche nicht auf das Ihre sieht, sondern auf das, das des Anderen ist, oder also die selbstlose Liebe.

Kant selbst bestätigt gelegentlich die Richtigkeit dieser unserer Konstruktion oder kritischen Reduktion, wenn er als Zusammenfassung der Beispiele für seinen kategorischen Imperativ sagt: „Man muss wollen können, dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde; dies ist der Kanon der moralischen Beurtheilung derselben überhaupt," IV, 46 f. Damit gibt er zu, dass das blos formale Merkmal der möglichen Allgemeingeltung doch eigentlich nicht genüge, sondern dass über ihm ein inhaltlicher Selbstwerth des betreffenden Prinzips als dasjenige stehen müsse, warum es in letzter Instanz den Vorzug verdient und gewollt wird.

Als Triebfeder der Sittlichkeit lässt er allein die Achtung vor dem Gesetze zu. Was heisst das eigentlich? Im weiteren Verlauf finden wir öfters die fassbareren Ausdrücke: „Achtung vor der Würde der Menschheit, vor dem idealen Ich oder vor der Hohheit des apriorischen Kerns in uns, welcher sich hier offenbart." Jenachdem man dies versteht, wäre es einer peinlich rigorosen Auslegung beinahe möglich, dem grössten Gegner des Egoismus eine sehr unerwartete und nichts weniger als beabsichtigte Konsequenz zu ziehen. Dem erhabenen Apriori, welches man in sich trägt oder das man vielmehr seinem besseren Theile nach selbst ist, wird bei jener Anschauung ein ehrfurchtsvoller Dienst gewidmet. Sollte das nicht vielleicht die feinste und logischsublimste Art von Selbstsucht sein und jenen Egoismus des stoischen Tugendstolzes erneuern, welcher Allem aufbietet, um sein ideales Alterego in jeder Weise zu ehren, zu schmücken und mit Tugenden wie mit Weihgeschenken zu behängen? Der sittlich Handelnde ist alsdann Priester, Tempel und Gottheit in Einem. Denn die Potenz, um welcher willen oder der zu lieb die Sittlichkeit geübt wird, steht hier doch in einer sehr bedenklichen Nähe mit dem sittlich handelnden Subjekte selber; es erhebt sich also der Verdacht, dass man schliesslich

trotzdem Alles sich selbst, weil seinem Genius zu lieb thue. Es droht in der That ein Kultus des Privatgenius, den ich nicht mehr für selbstlos halten kann, sondern verwerfen muss, sobald er wenigstens das Endziel und den eigentlichen Selbstzweck des Sittlichen bilden will.

Es ist wirklich unverkennbar, dass Kant in manchen Stellen besonders aus der instruktiven Methodenlehre der Kritik d. pr. V. ziemlich scharf an diese missliche Folgerung anstreift: „Der Mensch lernt in der Unabhängigkeit seiner intelligiblen Natur und der Seelengrösse, dazu er sich bestimmt sieht, für die Opfer, die er darbringt, reichliche Entschädigung zu finden. — Wir gewinnen endlich das lieb, dessen Betrachtung uns den erweiterten Gebrauch unserer Erkenntnisskräfte empfinden lässt, welchen vornehmlich dasjenige befördert, worin wir moralische Richtigkeit antreffen, gleichwie der Naturbeobachter Gegenstände, die seinen Sinnen anfangs anstössig sind, endlich lieb gewinnt, wenn er die grosse Zweckmässigkeit der Organisation daran entdeckt und so seine Vernunft an ihrer Betrachtung weidet und von ihnen gleichsam eine Wohlthat geniesst. Die Tugend erhält in der Betrachtung eine Form der Schönheit, wobei wir unser ganzes Erkenntnissvermögen gestärkt fühlen und der über die Thierheit erhabenen Anlage der Talente in uns inne werden. Obgleich jene Entsagung eine anfängliche Empfindung von Schmerz erregt, kündigt sie dem Lehrling dennoch zugleich eine Befreiung von der mannigfaltigen Unzufriedenheit an, darin ihn alle diese Bedürfnisse verflechten, und macht das Gemüth für die Empfindung der Zufriedenheit aus anderen Quellen empfänglich. Das Herz wird doch von einer Last, die es jederzeit insgeheim drückt, befreit und erleichtert. Und nun findet das Gesetz der Pflicht durch den positiven Werth, den uns die Befolgung desselben empfinden lässt, leichteren Eingang durch die Achtung für uns selbst im Bewusstsein unserer Freiheit“ IV, 276. 285.

Ich kann den Eindruck nicht wegbringen, dass in derartigen Darlegungen das Selbst zu stark hervortritt. Seine praktische, besonders aber seine logische und meta-

physische Befriedigung oder Schmeichelung scheint mir hier eine Rolle zu spielen, welche mit der auch von Kant sonst verlangten reinen Selbstlosigkeit des Sittlichen kaum mehr verträglich ist. Genau den gleichen Vorwurf des verkappten vornehmen Egoismus hat einst schon Herder in der „Kalligone“, sowie in der Schrift „Religion und Lehrmeinungen“ gegen Kant's stolzautarkische Moral erhoben.

Man wird diesem Einwand ausweichen wollen, indem man mir Schuld gibt, dass ich mit absichtlichem Missverständniss den apriorischen Kern in eine viel zu grosse Nähe mit dem empirischen Ich rücke. So sei es aber nicht gemeint. Jenes ideale Ich stehe vielmehr himmelweit über dem empirischen und throne in majestätischer Transcendenz für sich. Macht man indessen mit diesem Gedanken Ernst, so kann ich vor Allem nicht einsehen, mit welchem Recht man jenes allzuweit erhabene X über aller und jeder Wirklichkeit noch „Ich“ nennt. Je weiter man es wegrückt, desto weniger hat es mit meinem persönlichen Leben irgend eine reale Einheit und Seinsverbundenheit mehr aufzuweisen, hört also auf, zu meinem Ich zu gehören. Es mag vielleicht ein „Ich-für-sich“ sein, aber mir eignet es nicht einmal mehr als alter ego.

Lassen wir also in diesem Fall lieber die verwirrende Redeweise fallen und gestehen offen, dass wir alsdann die fragliche Potenz als eine selbstherrliche Hypostase oder als ein substantielles göttliches Wesen denken. Wenn nun dies der philosophischen Profanität zu lieb in schlechthin abstrakter und unpersönlicher Weise geschieht, so kommt erst recht ein Widersinn heraus. Man ehrt alsdann mit aller Geflissenheit ein Wesen und scheut sich ängstlich, es zu beleidigen, obgleich man wohl weiss, dass es von Beidem nicht das Mindeste hat. An jenem vermag es seiner fühllosen Natur nach keine Freude, und über diesem keinen Schmerz oder Zorn zu empfinden. Alle meine positiven und negativen Bemühungen um dieses Wesen wären, stark ausgedrückt, ein aprioristisch-philosophischer Kultus, kaum viel besser, wie jener, den die

Baalspriester auf dem Berge Karmel ihrem schlafenden oder verreisten Gotte erwiesen. Nein! Da ist mir in diesem Fall doch die theologische Vorstellungsweise noch weit lieber, welche an ihrem persönlichlebendigen Gott wenigstens ein sinnhaftes Objekt der sittlichen Beziehung besitzt. Was auch immer in anderer Hinsicht gegen jenen Gedanken des Theismus eingewendet werden mag, so ist es jedenfalls eine in sich geschlossene und durchführbare Phantasieanschauung, aus ehrfurchtsvoller Liebe zu einem empfindungsfähigen Gotte das Gute zu thun und das Böse zu lassen.

Zugleich aber zeigt sich, dass wir auch hiemit wieder dem teleologisch unentrinnbaren Wohlprinzip verfallen. Wie so denn? wird der antieudämonistische Theolog fast entrüstet fragen. Ist doch hier das sittliche Auge schlechterdings aufwärts zum Ideal des ansichseienden Guten und Heiligen gerichtet, und verschmäht es, auch nur mit dem leichtesten Seitenblick nach dem Wohl und Wehe der eigenen oder fremden Person zu schielen. Wenn irgend Einer, so gewährt dieser theologische Standpunkt mit seiner idealen Erhebung über alle irdische Lust und Unlust die volle sittliche Reinheit des Guten als eines Zwecks ansich, und bildet damit das Gegentheil von allem Eudämonismus. Ganz recht! erwidere ich. Die Rücksicht nicht nur auf den eigenen Vortheil, sondern auf menschliche Lust und Unlust überhaupt sei bei lauterer Durchführung jener Theonomie allerdings verbannt. Aber tritt dann nicht dafür die Rücksicht auf Gottes Freude am Guten und auf seinen Schmerz oder Unwillen über das Böse als vollwiegender Ersatz an die Stelle? Es ist zwar ein einziges Wesen geworden, dessen Befriedigung man in solcher Art suchen zu sollen glaubt und dessen wehethuende Verletzung man scheut. Aber es ist dafür das höchste Wesen, welchem man dient; jenes Unum wird durch das unicum und absolutum mehr als aufgewogen. Was die Lust als letzten Zweck betrifft, bleibt sich die Sache dennoch so ziemlich gleich.

Aus diesem Grunde wiederholen sich auch auf der

theologisch-höheren und schon darum schwierigeren Stufe völlig dieselben Einwände, welche wir früher von philosophischer Seite gegen den Eudämonismus überhaupt sogar in seiner selbstlosen Gestalt der Liebe erheben hörten. Man denke an den berühmten Streit des 17. und 18. Jahrhunderts über die „uninteressirte Liebe zu Gott." Wo es sich dabei nicht in erster Linie blos um die ganz lobenswerthe Beseitigung aller transcendenten Lohnsucht oder also des frommen Egoismus handelte, sehen wir in den betreffenden Verhandlungen von dem ehrwürdigen Fénélon als einem theologischen Kant genau die obigen Bedenken der Kritik d. pr. V. mit allen ihren keineswegs immer ableugenbaren Künstlichkeiten antizipirt.

Was nun im Ganzen diese theologische Fassung der Moral betrifft, so erkannten wir im Obigen gerne die relativen Vorzüge ihrer Anschauungsweise vor einem gar zu luftigen philosophischen Sublimat an. Daneben müssen wir nun aber ebenso unsere erheblichen Bedenken äussern, selbst wenn wir von allen andern Schwierigkeiten absehen und nur auf das speziell Ethische reflektiren. Es dürfte denn doch von Kant und Fichte vollkommen richtig sein, dass sie mit allem Nachdruck betonen, wie Gott niemals der direkte Gegenstand unseres Wollens und Thuns, somit überhaupt kein ethisches Objekt sein könne. In dieser Hinsicht tritt die Menschheit und weiterhin die greifbare Wirklichkeit auch der andern Weltwesen an seine Stelle. Sucht das sittliche Streben ein Ziel und Objekt, so heisst es unter Hinweis auf die Welt: Hic Rhodus, hic salta! Es liegt zwar bei der engkorrelativen Beziehung von Gott und Welt für die ungeheuchelt ächte Frömmigkeit ziemlich ferne, durch den Blick in die Höhe für die Welt verloren zu gehen und hier dem ethischen Quietismus zu verfallen, der besser fromme Trägheit hiesse. Meist wird vielmehr der Weg über den Gottesgedanken doch wieder zur Welt und Menschheit zurückleiten. Indessen können uns die Beispiele der Geschichte trotzdem belehren, dass jene Gefahr nicht schlechthin ausgeschlossen ist.

Kehren wir jedoch von diesem gelegentlichen Exkurs

auf die theologische Haltung der Moral wieder zur profan-philosophischen Nüchternheit zurück und nehmen unsere kritische Analyse der Kant'schen Triebfeder des Guten noch einmal auf. Ihre erste Deutung führte uns hart an die Grenze eines feinen Egoismus; die zweite ergab eine werthlose Hypostase des unpersönlichen Sittengesetzes, vor der die theologische Anschauung den Vorzug weit verdienen würde. Es bleibt nun noch eine dritte Auslegung übrig, welche Kant selbst nahe legt, indem er so entschieden gegen die Fassung Gottes als des direkt ethischen Objekts anstatt der allein greifbaren Menschheit polemisirt. Auch nennt er als richtige moralische Triebfeder neben der „Achtung vor dem Gesetz" wiederholt die „Achtung vor der Würde der Menschheit." In dieser Wendung scheint mir das ganz Richtige zu liegen und die dünne Luft einer allzulebensfernen Abstraktion endlich mit der soliden Atmosphäre des Lebens vertauscht zu werden. In der That ist es ganz und gar die Menschheit, um welche es sich handelt und an die sich ohne Schwierigkeit als Gegenstände des Sittlichen niederere und höhere Wesen soweit erforderlich angliedern lassen.

Schon das Sittengesetz oder das Gewissen erhält profaner Weise, wie wir bereits früher sagten, einen fassbaren Sinn nur dann, wenn wir es als die überpersönliche und darum identische Stimme der Menschheit in uns Allen denken. Es ist die Seite des menschheitlichen Grundwillens in uns, welcher wie jeder Wille schliesslich Wohl will, also seinerseits das allgemeine Menschheitswohl verlangt oder die selbstlose Liebe zur Menschheit fordert, an welcher nach dem schönen Wort der späteren Stoiker der Einzelne *μέλος* und nicht blos *μέρος* ist. Wie wir schon wissen, unterscheidet nun aber Kant mit jeder sorgfältigeren Ethik von dieser un- oder überpersönlichen Gesetzesforderung des Guten als dem objektiven Bestimmungsgrund des Handelns noch den subjektiven Bestimmungsgrund oder die eigentliche Triebfeder, durch welche das Individuum zur Aufnahme jener ihm gegenüberstehenden Forderung in seinen persönlichen Willen sich vermögen lässt. Allerdings ge-

steht er ehrlich, dass dies in letzter Instanz „für die menschliche Vernunft ein unauflösliches Problem und mit dem einerlei sei, wie ein freier Wille möglich ist“ IV, 184. Denn wirklich liegt zwischen der Gewissensforderung und ihrer persönlichen Annahme genau „jenes schwere Problem der Freiheit, das Einige mit einer kleinen Wortklauberei aufgelöst zu haben meinen, da doch Jahrhunderte an dessen Auflösung vergeblich gearbeitet haben, die daher wohl schwerlich so ganz auf der Oberfläche gefunden werden dürfte“ IV, 212.

Trotzdem lässt sich die Bewegung des Zusammenschlusses von unpersönlichem Gesetz und persönlichem Willen noch ein paar Schritte weit verfolgen und zeigen, in welcher Art sich jenes zum Behuf der eventuellen Aufnahme dem Individuum ins Gemüth lege oder „insinuire.“ (So glaube ich die schwierige Stelle Kritik der pr. V. IV, 184 verdeutlichen zu sollen, welche lautet: „Also werden wir nicht den Grund, woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe, sondern was, wofern es eine solche ist, sie im Gemüth wirkt, besser zu sagen wirken muss, apriori anzuzeigen haben“).

In der näheren Fassung dieser Triebfeder weichen wir freilich wieder von Kant's Formulirung ab und benützen den konkreteren Boden, welchen uns bereits die obige Fassung des Gewissens als Menschheits-Stimme oder Wille geliefert hat. Findet doch jener Philosoph seinerseits trotz der redlichsten Mühe mit seiner Triebfederuntersuchung im Grunde genommen nichts, sondern erklärt offen: „Es zeigt sich hier, man muss es frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie es scheint, nicht herauszukommen ist“ IV, 77 f. Mit andern Worten kommt er entweder auf ein wenigsagendes idem per idem, oder auf jene bedenklichen Personifikationskategorien hinaus, welche jedenfalls bei profaner Grundanschauung einigermassen mythologisch klingen.

Wir haben nun längst gesehen, dass Nichts den Willen im Innersten fasst, als Wohl und Wehe; also wird just der persönlichen Willensseite, um die es sich bei der Trieb-

feder handelt, schliesslich auch nur durch persönliches Wohl oder Wehe beizukommen sein. So sollte also das Sittengesetz oder Gewissen durch Hoffnung und Furcht locken und drohen? Gewiss wären dies greifbare und verständliche persönliche Motive; aber mit ihnen kann sich das Sittengesetz nicht abgeben, ohne sich wegzuwerfen. Es kann nicht dulden, dass zwischen seine eigene Forderung und den aufnehmenden Willen ein fremdartiges Motiv trete. Was hiesse doch auch in concreto eine selbstlose Liebe, die nicht aus Liebe erfasst und geübt würde? Es muss gewissermassen, unter der Bedingung der Freiheit, ein unmittelbares Ueberschlagen des Gesetzeswillens in den persönlichen stattfinden. Damit stünden wir aber wieder am alten Fleck und hätten statt einer Triebfeder keine!

Wie gelangen wir aus dieser seltsamen Verlegenheit heraus, welche sich indessen nicht minder auch bei Kant findet? Setzen wir einmal jenes persönlichst packende Wohl einfach in der Vergangenheit anstatt in der Zukunft an, und lassen somit den persönlichen Willen nicht durch Aussichten, sondern durch Rücksichten motivirt sein. Alsdann erhalten wir genau jenes „unmittelbare Ueberschlagen," oder als ungetrübtes Echo des Gesetzes die Liebe aus Dankbarkeit. Eine bessere und lebenswahrere Triebfeder als die letztere wüssten wir nicht zu finden. Sie packt, da sie mit dem Wohlbegriff eng liirt ist, und kann sich doch zugleich einer vollkommen unegoistischen Reinheit rühmen; denn sie ist das Gegentheil von Lohnsucht, sie will vergelten.

Der Mensch als Glied an dem solidarischen Organismus der Menschheit hat wenigstens direkt und profan betrachtet Alles, was er ist und hat, eben durch diesen Zusammenhang. Die materiellen, sozialen und geistigen Güter, in welche er mit seiner Geburt geniessend eintritt, verdankt er dieser Mitgliedschaft und der zusammenhängenden Arbeit von Jahrhunderten. Ist er doch nicht nur ein *ζῶον πολιτικόν*, sondern vor Allem ein *ζῶον ἱστορικόν*, welches losgelöst vom Lauf der Geschichte Nichts ist, noch bedeutet. Den Dank aber, welchen er der Vor- und Mitwelt schuldet,

erstattet er der Mit- und Nachwelt, welche Phasen sämmtliche zusammengehören.

Solche Gefühle lernt er zunächst im engen Kreis des elterlichen Hauses als Familienpietät hegen und üben, wesshalb wir schon einmal auf die hohe ethisch-pädagogische Bedeutung der Familie hinwiesen. Zwar ist einzuräumen, dass die Naturverbundenheit ihrer Glieder etwas Spezifisches an sich hat, das von den allgemeinmenschlichen Beziehungen des Sittlichen noch verschieden ist. Indessen bilden sich doch im länger dauernden Verlauf des ehlichen, elterlichen, kindlichen und geschwisterlichen Zusammenlebens die allmählichen Stimmungsübergänge aus der engeren Naturbeziehung zur umfassenderen Menschheitsbeziehung des Gefühls und Willens von selbst heraus. Auf Grund dessen erweitert sich mit der Zeit der Blick des Familienglieds und richtet sich auch auf Gemeinde und Vaterland, um endlich bei den Weitestblickenden die ganze Menschheit zu umfassen und zum Pietätsgefühl der „Menschenkindschaft“ zu werden. Die Masse wird freilich den letzten Schritt höchstens sehr dumpf und instinktiv thun; dafür wird sie sehr bald schematisch auf den Gottesbegriff überspringen, um auf diesem Umweg einer Phantasievereinfachung zur erforderlichen Menschenliebe zu gelangen. Gelegentlich bemerkt liegt es uns sehr ferne, diesen Hintergrundsgedanken des Göttlichen für die Ethik an sich zu verwerfen; nur können wir ihn bei einer profanphilosophischen Untersuchung zunächst nicht im Vordergrund brauchen.

Endlich ist es klar, dass unsere Triebfeder der Dankbarkeit auch das sittlich unerlässliche Moment der Pflicht und Schuldigkeit vollkommen wahrt. Wenngleich immerhin der Freiheit, so ist das Gute dennoch keineswegs dem persönlichen Belieben anheimgegeben; ebensowenig bleibt ein Platz für die Verdienstlichkeit oder gar für Ueberverdienstlichkeit des ethischen Lebens. Schon die gewöhnliche Sprache liebt es, bei Verpflichtung oder Verpflichtetsein gegen einen Andern mit Vorliebe an Vergeltungs- oder Dankbarkeitspflicht zu denken; so nahe fühlt sie beide

Momente zusammengerückt. Vollends deutlich ist dies bei den Begriffen Dankbarkeit und Schuldigkeit, sofern jene ja eben ein ideelles oder reelles Wiedererstatten und Zurückzahlen eines Vorempfangenen oder einer „Schuld" bedeutet.

Es ist merkwürdig, wie nahe auch Kant einmal an diesen Gedanken anstreift, wenn gleich seinem so stark entwickelten kriminalistischen Sinn die Zweideutigkeit des Wortes Schuld (debitum — culpa) einigermassen störend dazwischen zu kommen scheint. Er tadelt die „Romanhelden, die, indem sie sich auf ihr Gefühl für das überschwängliche Grosse viel zu gute thun, sich dafür von der Beobachtung der gemeinen und gangbaren Schuldigkeit freisprechen." Hiezu fügt eine Anmerkung bei: „Handlungen, aus denen grosse uneigennützige theilnehmende Gesinnung und Menschlichkeit hervorleuchtet, zu preisen ist ganz rathsam. Aber man muss hier nicht sowohl auf die Seelenerhebung, die sehr flüchtig und vorübergehend ist, als vielmehr auf die Herzensunterwerfung unter Pflicht, wovon ein längerer Eindruck erwartet werden kann, aufmerksam machen. Man darf nur ein wenig nachsinnen, man wird immer eine Schuld finden, die er sich irgend wodurch in Ansehung des Menschengeschlechts aufgeladen hat (sollte es auch nur die sein, dass man durch die Ungleichheit der Menschen in der bürgerlichen Verfassung Vortheile geniesst, um deren willen Andere desto mehr entbehren müssen), um durch die eigenliebige Einbildung des Verdienstlichen den Gedanken an Pflicht nicht zu verdrängen" IV, 279 f.

Hiemit haben wir unsere kritische Analyse der Kant'schen Bedenken zu Ende geführt, womit sich zugleich die positive Korrektur der Hauptbegriffe verbinden liess. Täuschen wir uns nicht, so dürfte durch alles Vorstehende erwiesen sein, dass in der That ein selbstloser Eudämonismus, oder mit konkreterem Ausdruck eine weise, auf möglichste Beglückung der Mitwesen bedachte Liebe das allein richtige und definitiv haltbare ethische Prinzip ist. Muss es doch selbst der entschiedene Gegner nolens volens

als mehr oder minder klare Konsequenz verborgen in sich tragen, will er nicht bedenklicher Leerheit oder gar dem direkten Gegentheil dessen verfallen, was er so ernstlich und rühmlich im Auge hat.

Von hier aus wird es vollends relativ leicht sein, nach Beseitigung der prinzipiellen Haupteinwände noch einige nebensächliche Bedenken gegen unseren Schützling, das Wohlprinzip, in Kürze zu erledigen.

Es ist nun schon einmal von Haus aus sein Schicksal, mit andern Gestalten verwechselt zu werden. So kommt es denn auch nicht selten vor und findet sich wiederum bei Kant als Nebenmoment, dass dasselbe vom Misstrauen bewusst oder unbewusst in diskreditirende Nähe mit dem sogenannten Hedonismus gebracht wird. Wie verhält es sich mit dem Recht oder Unrecht des Vorwurfs, welcher darin ausgesprochen liegt? Als Vertheidiger jenes Prinzips haben wir uns natürlich zum Voraus wieder allen Egoismus ausgemerzt zu denken. Alsdann aber ist ohne krankhaft manichäische Denkungsart und Gefühlsweise zunächst nicht abzusehen, inwiefern etwas sittlich Verwerfliches und nicht vielmehr etwas ganz Lobenswerthes darin liegen sollte, wenn eine selbstlose Liebe auf Beförderung von körperlichem Wohlsein, ja sogar von sinnlicher Lust geht oder auf Hebung des Gegentheils bedacht ist. Hat doch der hochachtbare Stand des Arztes nichts Anderes zum Lebensberuf; nicht minder widmen sich Dem die aufopfernde Krankenpflegerin und der Mutterliebe zarte Sorgen, die den Lebensmorgen des Kindes bewachen.

Damit ist aber fürs Zweite durchaus nicht ausgeschlossen, dass die weise Liebe hinsichtlich des erstrebten Wohls recht erhebliche Art- und Gradunterschiede machen kann und muss. Sie wird sich dabei nicht blos von den bekannten quantitativen Unterschieden verschiedener Lust- und Unlustgattungen leiten lassen, welche schon die ethische Arithmetik von Epikur hervorhob; sondern es ist für das konkrete Lebensgefühl mehr als für den nachhinkenden Begriff zweifellos, dass sich jene Arten und Grade auch qualitativ und spezifisch von einander abheben und nach

ihrem verschiedenen Werthe rubriziren. Insbesondere wird sich das sittliche Gutsein des Anderen zugleich als das höchste eudämonologische Gutbefinden desselben wie nicht minder seiner Umgebung präsentiren und als die unerlässliche Bedingung alles wahren Glücks angesehen werden müssen. Desshalb wird es sich die Liebe als das Trachten nach dem wahren Wohl des Andern nicht nehmen lassen, die Arbeit an fremder ethischer Vervollkommnung oder Besserung geradewegs zu ihrer höchsten Aufgabe zu machen.

In der hochgespannten Autarkie und Autonomie seiner Geistesanschauung, welche den an sich so wahren Gegendruck gegen die verflachende Verlegung des sittlichen Tribunals in die Aussenwelt bildet, meint zwar unser Kant wiederum, dass das Bemühen um fremde Tugendhaftigkeit keine sittliche Aufgabe ausmache; denn das Gutwerden könne und müsse ein Jeder nur für sich selbst besorgen. In letzter Instanz ist das freilich wahr. Wenn man aber den Freiheitsbegriff nicht ins Lebenswidrige steigert und damit unhaltbar macht, so ist klar, wie vieler Raum für die weitestgehende pädagogische Anbahnung und Nahelegung des Guten oder für die Fernehaltung und Austilgung des Bösen neben jener obersten Instanz der Selbstentscheidung noch übrig bleibt; und es leuchtet ein, dass es viel zu wenig ist, wenn Kant in dieser Hinsicht höchstens das Negative verlangt, dass man „Anderen keinen Skandal gibt“ V, 220.

Es ist ein Glück, dass sich die wirkliche Praxis in derlei Dingen von keiner Theorie ernstlich beirren lässt. Nachwievor wird für Familie, Gesellschaft und Staat die Erziehungsaufgabe als Quintessenz und eigentlicher Herzpunkt ihrer ethischen Bedeutung bestehen bleiben. Und wir können nur wünschen, dass diese Erkenntniss namentlich auch hinsichtlich der Staats- und Gesellschaftsaufgabe noch immer weitere Fortschritte mache. Denn in gar manchen Fragen, welche sich hierauf beziehen, hat die neuere Entwicklung den früheren Einfluss der Kirche kurzerhand beseitigt, ohne entsprechend Sorge zu tragen,

dass die entstandene Lücke nun auch profaner Seits gehörig ausgefüllt werde. Wir hoffen aber wiegesagt, dass das Leben und seine dringenden Bedürfnisse für die Nachholung des bisher noch Verabsäumten sorgen werden. Was nun das System als solches betrifft, so dürfte es z. B. bei Kant unverkennbar sein, wie missliche Konsequenzen jener abermals zuhochgespannte „Protestantismus" des Ethischen für eine Reihe von Anschauungen hat. Entgeistung oder Entseelung droht dem Begriff der Ehe und Familie; zu einer kaltformalistischen Rechts- und Polizeianstalt gestaltet sich der Staat. Für die Kirche ist eigentlich gar kein Platz mehr, wie sich in der ausdrücklichen Ethik von Kant deutlich verräth. Aber geistvoll und weitblickend, wie er dennoch war, bemerkt er den letzteren schweren Fehler selbst und bringt das Vergessene durch die bekannten Ausführungen der halbmoralischen „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft", freilich nicht ganz ohne Inkonsequenzen nach.

Im Gegensatz zu dieser Kant'schen Privatsittlichkeit möchte ich fast den barock klingenden Satz aussprechen, dass es für das Individuum eigentlich gar keine Pflichten gegen sich selbst gebe. Das Jus sagt: In se ipsum nemo obligatur. Ob dies nicht vielleicht auch ethisch wahr ist? Die obligatio in se ipso oder die Pflichtthat an sich selbst ist damit keineswegs ausgeschlossen. Aber es besteht doch ein feiner Unterschied zwischen beiden Formeln; und beinahe glaube ich, dass die letztere egoismusfreier, also reiner ist. Nicht darum handelt es sich in erster Linie, aus sich selbst ein ethisches Kunstwerk zu machen, wie manche ästhetisirenden Ethiken es darstellen und womit jener oben verworfene Kultus des Privatgenius droht. Sondern dies ist die Absicht aller hochnothwendigen Arbeit, welche der Einzelne an der eigenen Person übt, dass er sich mit allen seinen Gaben und Kräften zu einem möglichst tüchtigen Organ für das Ganze ausbilde und ein brauchbares Mitglied der Gesammtheit aus sich mache. Andernfalls vermöchte nur die liebende Rücksichtnahme auf Gott eine derartige Privatethik vor dem Verdacht des feinen Egoismus

zu bewahren, wie ich bereits zeigte, indem ich übrigens jenen transcendenten Gesichtspunkt aus dem unmittelbaren Gedankenkreis der philosophischen Ethik abwies.

Manche, welche den bisherigen Ausführungen in der Hauptsache zustimmend folgten, werden wie ich beinahe fürchte an diesem Punkte stutzen und auf Grund dessen auch den vorherigen Beifall wieder zurücknehmen. Der Bogen deucht ihnen vielleicht nachgerade zu stark gespannt, so dass er breche. Berechtigt gegen gröbere und plumpere Formen, erscheint ihnen die jetzige Eliminirung des Egoismus sogar aus der sittlichen Selbstthätigkeit als eine unnatürliche Uebertreibung. Ueberhaupt aber sei die ganze Behandlung desselben denn doch beim Lichte betrachtet eine ziemlich lebenswidrige Ungerechtigkeit, welche sich wohl durch die Allmählichkeit ihrer Schritte eine Weile verbergen könne, um nunmehr zum klaren Durchbruch zu kommen. So weit also werde das Ich in schwärmerischem Fanatismus degradirt, dass sogar in dem hochwichtigen und tiefèthischen Begriff nicht etwa von Rechten, sondern nur von Pflichten gegen sich selbst eine zu starke Werthbetonung desselben liegen solle! Was werde denn dann aus der sittlichen Selbstbildung, welcher wir doch nach zweifellosem Gewissensgebot alle Tage und alle Stunden als dem ersten und unerlässlichsten Geschäft obzuliegen haben? Der Mensch gehe bei dieser Anschauung als eine Art von moralischem „Hans guck' in die Luft“ dahin, sofern er pflichtmässig stets seinen Blick auf Anderes und nie auf sich selbst gerichtet halte.

Allein auch abgesehen von der sittlichen Selbstarbeit sei es eben doch sogar hinsichtlich der Güter und Vortheile des Lebens zu viel verlangt, wenn man von dem Ich die komplete Selbstvergessenheit fordere und ihm die Rolle des Dichters in Schillers Theilung der Erde als die einzig ethische Stellung zumuthe. Darin liege geradezu eine direkte Verletzung unseres eigenen eudämonistischen Prinzips. Denn schliesslich sei auch ich Einer von den vielen Empfindungspunkten, um die sich ja nach der ganzen bisherigen Ausführung Alles drehen soll. Somit sei nicht

abzusehen, warum man diesen nächstliegenden Posten leer ausgehen lasse, anstatt ihm einen richtig proportionirten Antheil an dem erringbaren Gesammtglück zuzuwenden.

Offenbar könne es sich nicht um gänzliche Abweisung des Egoismus handeln, welcher die nothwendige Folge einer realen Egoität sei; sondern nur eine richtige Disciplinirung desselben müsse verlangt werden. Eine solche würde entweder im gerechten Koordiniren des Selbstischen und Fremden bestehen; oder es möge sogar wegen des arithmetischen Missverhältnisses zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft das Selbstische dem Fremden subordinirt werden, wenn Ersteres nur wenigstens in dieser Form zu Recht bestehen bleibe. Wer mehr verlange als dies, der huldige mit leeren Worten einer überfliegenden moralischen Schwärmerei, oder errege er sogar den Verdacht, dass seine Metaphysik befangen von idealistisch-monistischen Voraussetzungen das Einzelsein überhaupt in der Weise mancher pessimistischen Gnostiker verwerfe.

In diesen Einwendungen, welche ich bei anderer Gelegenheit bereits kurz gestreift habe, welche aber nunmehr wohl die Mehrzahl meiner Leser in verstärktem Masse neuerheben wird, kann ich dennoch nicht umhin, ganz überwiegend Missverständnisse zu sehen. Ich behaupte vielmehr, dass das Berechtigte, was sie betonen, von meinen Voraussetzungen aus ganz ebensogut oder noch besser gewahrt werden kann.

Was z. B. die Arbeit des Ich an sich selbst betrifft, so kommt sie wahrhaftig dadurch nicht in Schaden, dass sie im Blick auf die Ansprüche betrieben wird, welche die engere oder weitere Umgebung und schliesslich die Gesammtheit an ihr jetziges oder künftiges Mitglied zu stellen berechtigt ist. Im Gegentheil liegt darin ein viel kräftigerer und nachhaltenderer Sporn, als wenn der Verpflichtungsgrund nur im Einzelich enthalten wäre, welches um so viel kleiner und schon desshalb werthloser ist. Man erlaube mir eine Hypothese, welche allerdings chimärisch weit von aller Wirklichkeit abliegt, aber trotzdem als Beispiel den fraglichen Punkt scharf illustrirt. Auf einer ein-

samen Insel mit ausreichenden Subsistenzmitteln befinde sich ein normaler fertiger Mensch als das einzige lebende Wesen seines Eilands. Ohne allen genealogisch-historischen Zusammenhang mit analogen Wesen und nebenbei auch ohne Beziehung auf eine Gottheit führe er die kompleteste Privatexistenz, welche sich denken lässt. Dass in einem solchen Zustand alle Pflichten gegen Andere wegfallen, versteht sich von vornherein. Wie steht es aber mit den Pflichten gegen das eigene Selbst, welches wir jenem fingirten Privatmenschen vollständig gelassen haben? Auch sie sind hinfällig, sofern wir den einzig wahren Verpflichtungsgrund, nämlich ein empfindendes soziales Nicht-Ich weggedacht haben. Es ist völlig gleichgültig, wie jener hypothetische Mensch lebt; er kann thun, was er mag; so deutlich hängt alle und jede Sittlichkeit schliesslich an der Gesellschaft.

Lassen wir indessen lieber solche robinsonischen oder paradiesischen Hypothesen von künstlicher und schliesslich undurchführbarer Art, um bei dem etablirten Welt- und Geschichtsverlauf zu bleiben, welcher immer schon geselliges Zusammensein voraussetzt. Im letzteren liegt nun, wie ich behaupte, der vollgenügende Grund, um jede vernünftige Art von Erhaltung und Ausbildung meiner eigenen Kräfte und Interessen nicht nur zuzulassen, sondern zu fordern. Es ist meine Pflicht, nach einer erspriesslichen Lebensstellung und dabei etwa auch nach einer gesicherten pekuniären Situirung zu trachten; denn Derartiges ist die Basis meiner ungehemmten freudigen Wirksamkeit. In männlichfester, natürlich nicht in kleinlichtempfindlicher oder kindischer Weise habe ich meine Ehre und meinen guten Namen zu wahren, da dies die Bedingung für meinen Einfluss auf Andere und für meine heilsame Arbeit an ihnen bildet. Ich habe meine ganze Individualität zu einem klar markirten Charakter auszugestalten; denn jedes Ich hat wenigstens der Anlage und Idee nach einen individuellen Beruf in der Welt zu erfüllen und darf desshalb der Gesammtheit diesen einzigartigen Beitrag nicht entziehen, noch durch verschwommene Selbstnivellirung schmälern.

Es hat über sich selbst gewissermassen wie über ein anvertrautes Gut zu wachen, von welchem es seinem Volk, seiner Zeit und schliesslich der Menschheit Rechenschaft schuldig ist. Denn in der That ist das Meiste, was wir sind und haben, nur fremde überkommene Gabe, die sich ethisch sogleich in Aufgabe verwandelt. Was also irgend in der Linie der Selbstsorge von ideellen und reellen Momenten genannt werden mag, fügt sich meiner Grundanschauung aufs Ungezwungenste und ohne Abzug ein. Aber allerdings wird das ethische Ich sich selbst in letzter Instanz stets nur als dienendes Organ und Mittel für die Zwecke des lebendigen Nicht-Ich oder der Mitmenschheit betrachten und jede persönliche Errungenschaft in Wahrheit blos wegen ihrer direkten oder indirekten Verwerthbarkeit für das Ganze schätzen.

Natürlich gilt dies hin und her für alle einzelnen Ich's. Denken wir uns nun einmal das Prinzip der Selbstverleugnung allseitig durch das Ganze der Gesellschaft durchgeführt, so unterliegt es keinem Zweifel, wie bei diesem System zugleich die weitaus grösste Summe von Glück für alle herauskommt und unvergleichlich viel mehr Gesammtwohl resultirt, als wenn jeder Einzelne aufs Aengstlichste und Engherzigste nur für sich selbst sorgt. Somit fällt jedenfalls in der Idee und in der Vollendung, zwar völlig ungesucht, aber kraft der moralischen Weltordnung, Selbstverleugnung und höchster Selbstgewinn zusammen. Die christliche Ethik drückt dies allerdings zugleich mit transcendenter Beziehung in dem mystischen Paradoxon aus: Wer sein Leben verliert, der wird es gewinnen.

Man wird mir entgegnen, das sei eben nur Idee und ein nie erfüllter schöner Traum, dass Selbstverleugnung das allgemein herrschende Prinzip bilde. Einstweilen werde trotzdem der Einzelne, welcher es für seine Person übe, gegenüber von der überwiegenden Mehrzahl zu kurz kommen, die es an Gegenseitigkeit fehlen lasse. Gewiss liegt hierin ein schwerer Uebelstand, und ohne Zweifel verschuldet die Menschheit ihr meistes Uebel selbst. Aber dennoch frage ich: Sind denn wirklich diejenigen glücklicher, welche ihr

Leben auf rücksichtslose Selbstsucht gestellt, sind sie glücklicher, die Gründer und Streber und die modernen Heroën des Kampfes ums Dasein, glücklicher, als jene Selteneren, welche in der Selbstverleugnung das Wahre erkannt haben und an ihrem bescheidenen Theile üben? Es wird wohl Niemand ernstlich schwanken, wie er zu antworten hat. Trotz aller Lücken dieser unvollkommenen Welt mit ihren Abschlagszahlungen statt des Ganzen, haben doch die letzteren Menschen das bessere Theil erwählt, sofern auf ethischem Standpunkt Geben allerdings seliger ist, als Nehmen.

Auf Grund solcher Erwägungen vermag ich nicht zuzugeben, dass ich in der Elimination des Egoismus zu weitgegangen sei und dadurch unversehens sogar mein eigenes Hauptprinzip des Eudämonismus verletzt habe. Die Selbstheit kommt in Wahrheit nicht zu kurz, auch wenn alle Selbstsucht abgewiesen wird, sondern sie hat nachträglich die grösste Förderung davon.

Desshalb kann ich mich auch nicht auf das englisch-konstitutionelle Halbpartsystem von Egoismus und Nichtegoismus einlassen, ob man nun des Näheren für beide Glieder Koordination oder Subordination ansetzt. Denn ich muss das für prinziplos und für eine Verletzung des Satzes halten, welcher auch in der Ethik tiefwahr ist: Niemand kann zwei Herren dienen! Oder wie Homer es ausdrückt: *Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοιρανὸς ἔστω.* Ebenso bin ich hierin wieder ganz mit Kant einverstanden, wenn er einmal sagt: „Es liegt aber der Sittlichkeit überhaupt viel daran, keine moralische Mitteldinge weder in Handlungen, noch in menschlichen Charakteren, solange es möglich ist, einzuräumen, weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüssen. Man nennt gemeiniglich die, welche dieser strengen Denkungsart zugethan sind (mit einem Namen, der einen Tadel in sich fassen soll, in der That aber Lob ist) Rigoristen; und so kann man ihre Antipoden Latitudinarier nennen. Diese sind entweder Latitudinarier der Neutralität, und mögen Indifferentisten,

oder der Koalition, und können Synkretisten genannt werden" VI, 181.

Ganz besonders in unserer Gegenwart scheint es mir von höchster Wichtigkeit, dem Egoismus so entschieden als nur irgend möglich entgegenzutreten. Denn das Manchesterthum hat zunächst auf seinem gefährlichen Spezialgebiet in doktrinärem Spielen mit dem Feuer diesen Dämon entfesselt, und es ist ihm dabei gegangen, wie es das Sprüchwort von „dem Teufel und dem kleinen Finger" sagt.

Die Einwendungen, mit welchen ich mich im Vorstehenden nothwendig auseinandersetzen musste, legten sich bei dem Punkt des sittlichen Arbeitens an sich selbst und an Anderen nahe; aber eigentlich besassen sie eine weit grössere Tragweite für das Ganze. Kehren wir nunmehr zu unserem früheren Zusammenhang zurück und erwägen die negative Kehrseite zu der hochwichtigen Arbeit an fremder Vervollkommnung, oder den energischen Kampf gegen das Böse. Auch er ist von unserem Standpunkt des Eudämonismus im Sinne der selbstlosen Liebe nicht im Mindesten ausgeschlossen, wie die Gegner abermals mehrfach meinen und z. B. auch Kant IV, 139 f. argwöhnt.

Die bisherige Entwickelung dürfte uns vor dem Verdachte schützen, dass wir Böses und Uebel gröblich verwechseln und etwa die plumpe Ansicht hegen, welche Plato einmal an den Sophisten bekämpft, wenn er im Philebus sagt: „Es ist unvernünftig zu behaupten, dass es nichts Schönes und Gutes gebe, als nur in der Lust; und den müsse man schlecht nennen, welcher Schmerz habe, gut aber den, der Lust fühlt, und zwar je mehr Lust, desto besser sei er." Ueber derartige Anfangsgründe ethischen Unterscheidungsvermögens sind wir Alle denn doch hinaus! Damit ist aber völlig vereinbar, dass für das reingefasste Wohlprinzip das Bösesein des Anderen als Uebel, ja als „der Uebel Grösstes" für den Betreffenden und seine Umgebung sich darstellt und dadurch zum spornenden Motiv des abhülfesuchenden Besserungswillens wird. Setzen wir allerdings für einen Augenblick den Fall, dass das Böse zwar „böse," aber in keiner direkten oder indirekten Weise

für den Besitzer oder Andere ein Uebel wäre, dann fiel in der That für unsere nichtformalistische Anschauung aller vernünftige Grund weg, gegen dasselbe einzuschreiten und sein harmloses Dasein zu behelligen, welches Niemand wehe oder Abbruch thäte. Allein die ganze Hypothese ist gerade nach unserer materialen Fassung des Guten und Bösen von Anfang an ein Unsinn, der sich selbst aufhebt. Somit ist es bei scharfer Unterscheidung in keiner Art eine Verwässerung oder Abschwächung des Bösen, wenn wir es eudämonistischer Seits wirklich als Uebel z. B. am Andern auffassen und behandeln.

Nur dies Eine müssen wir unumwunden einräumen, dass uns die Konsequenz der Gedankenentwickelung nöthigt, nolens volens bei der hier einschlagenden Strafe des Staates den bekannten Vergeltungsstandpunkt fallen zu lassen oder ihn doch wenigstens blos als untergeordnetes Direktiv des Strafansatzes beizubehalten. Keine Abweichung von Kant fällt uns schwerer, als diese. Allein wir können sie nicht vermeiden und müssen, gezwungen von unseren eigenen Vordersätzen gegen frühere Ueberzeugung dem Seneka'schen Satz der weicheren römischen Stoa beitreten: Nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur.

Zum Ersatz bietet uns aber gerade unsere Ansicht vom Sittlichen die volle Möglichkeit, im Interesse des ethischen Ernstes, wie der öffentlichen Zucht und Sitte um so kräftiger und energischer die andern üblichen Gesichtspunkte der Strafrechtstheorie geltend zu machen. Denn wir wissen uns zugleich von der atomistischen Beschränkung des Blicks auf das Individuum frei und betonen fortwährend den Zusammenhang des Ganzen der Gesellschaft. Uns bindet alsdann keine doktrinäre Befangenheit in windigen Formeln und hochtönenden Abstraktionen, welche besonders in neuerer Zeit so häufig in erster Linie dem Bösen zu Gute kommen und die Rechtsordnung schliesslich beinahe in die perverse Stellung bringen, zu einer Rettungs- oder Sicherungsanstalt des Unrechts zu werden. Härtere Zeiten charakterisirt man durch die drastische

Formel: Fiat justitia, pereat mundus! Dies können wir allerdings als einen fanatischen Formalismus nicht mehr brauchen. Ob sich aber nicht in weicheren Zeiten dieselbe zweckwidrige Abstraktion in der parodirenden Formel ausdrücken lässt: Fiat humanitas (oder libertas und andere Allgemeinheiten), pereant homines!

Vor ein paar Jahren bemerkten wir in der Maienblüthe von verschiedenem Anderen und namentlich auch vom Doktrinarismus des herrschenden Zeitgeists bei Gelegenheit einer Besprechung des „modernen Pessimismus," dass sich doch wohl mannigfach auf diese und jene unzeitige oder missgegriffene öffentliche Massregel jenes Wort anwenden lasse, welches bekanntlich im Original an die Adresse der himmlischen Mächte gerichtet ist und also lautet:

> Ihr schickt ins Leben uns hinein;
> Ihr lasst den Armen schuldig werden.
> Dann überlasst ihr ihn der Pein;
> Denn alle Schuld rächt sich auf Erden.

Es ist ja natürlich, dass diese Bemerkung und ihre nähere Ausführung damals geschmäht und verschmäht wurde. Heute hat die Erfahrung deutlich genug gesprochen und gezeigt, wer Recht hatte: Der von seiner Doktrin fascinirte Zeitgeist, oder die verhältnissmässig Wenigen, welche zu warnen wagten.

Leibniz bezeichnet wiederholt die Gerechtigkeit als die Weisheit der Liebe. Nun, die wahre und vernünftige Liebe lässt Kinder nicht mit Messern spielen, mit welchen sie sich und Andere nur in den Finger schneiden und in die Augen stechen. Auch züchtigt sie dieselben unter Umständen ganz gehörig, d. h. ernstlich spürbar und nicht blos scheinbar, wie das moderne Strafrecht bei vielen Verbrechern verfährt; sie züchtigt jene zu ihrem eigenen Nutz und Frommen, sowie damit sie später in der Welt brauchbare Menschen werden. Und im Blick aufs Ganze wird unser Prinzip, gleichweit entfernt vom Götzendienst der harten wie der weichen Rechtsformel und Observanz, in derlei Sachen rundweg den allein lebenswahren Grundsatz zum

öffentlich-praktischen Leitstern haben: Publica **salus** suprema lex! Wer sich z. B. durch seine Thaten als Unmensch beweist, und es gibt welche, wenn sie auch äusserlich Menschengesichter haben, der muss als brandiges Glied resolut amputirt werden, ehe er dem Organismus direkt oder indirekt weiteren Schaden bringt; denn er ist alsdann weit gefährlicher und für die Menschheit werthwidriger, als ein giftiges Thier, dessen man sich ja auch so rasch und entschieden als möglich entledigt.

Es liegt auf der Hand, dass wir bei diesen Betrachtungen das vielgenannte Schlagwort unserer Zeit, die moderne „Humanität" im Auge haben. Wenn wir sie im Prinzip betrachten, so hat sie zweifellos mit unserer eigenen Grundanschauung nahe Verwandtschaft. Und insofern können wir sie nur billigen, ja wir müssen wünschen, dass das immer stärker erwachende Solidaritäts- oder Familienbewusstsein der neuzeitlichen Menschheit noch weitere und recht erhebliche Fortschritte mache. Was wir aber ebensokräftig an jenem Zeitmotto tadeln und wodurch dasselbe mehr und mehr bei allen ernst und nüchtern Denkenden in so schweren Misskredit gerathen ist, das ist seine oft noch recht elementare Blindheit und Unvernunft. Fast möchte man denken und sagen, dass im inneren Fortschritt der Geschichte die individuelle Sentimentalität des vorigen Jahrhunderts sich für das unserige zur generellhumanen erweitert habe, ohne sich bei dieser quantitativen Ausdehnung auch schon die entsprechenden qualitativen Vorzüge vor jener beizulegen. Sie repräsentirt daher als Gesammtstimmung der Zeit höchstens die natürliche Gutartigkeit des ethisch unkultivirten Herzens, somit nur die erste Etappe zum Wahren, welches noch zu folgen hat. Dies zeigt sich auch darin, dass sie sich überwiegend erst negativ, d. h. vom unmittelbar präsenten Leiden mitleidig afficiren lässt; daher ihre oft so kurzsichtige und übelangebrachte Wehleidigkeit und Weichlichkeit gegenüber vom Verbrechen und Verbrecher. Weit weniger ist sie schon zu positiver Theilnahme und zu aktiven Opfern fortgeschritten, wie solche auf Grund der solidarischen

Zusammengehörigkeit der Gesellschaft etwa in der werkthätigsten Sorge für die unteren Volksklassen, die Arbeiter u. A. gebracht werden müssen.

Ich gestehe nämlich ganz offen, dass ich bei der stark sozialen Färbung meiner ethischen Grundbegriffe die Beziehung zur brennendsten Frage der Gegenwart klar und ruhig, aber zugleich warm im Auge habe, soweit Derartiges vom Standpunkt der Ethik aus zu beleuchten ist. Zwar weiss ich, dass man neuerdings in diesem Zusammenhang dem Wohlprinzip zuweilen auch die fatale Konsequenz unterschiebt, als führte es schliesslich schnurstracks in das chaotische Nivellement der Sozialdemokratie. Nach allem schon Entwickelten und noch zu Sagenden kann ich diese Folgerung ruhig abweisen. Sie ergäbe sich nur aus einem allerdings zuweilen sich regenden Eudämonismus von abstrakter und unvernünftiger Art, welcher lebenswidrig das juridisch-moralische suum cuique in ein flaches idem cuique verwandeln wollte. Desshalb bleibe ich uneingeschüchtert durch jene falsche Perspektive fest dabei, dass allerdings die ganz wünschenswerthe schneidigste Energie in der Repression des Brutalismus doch nur das erste Glied sein darf, welchem die eingehendste und aufopferndste Sorge für die positive Heilung und Hebung der betreffenden Schäden ebenso entschieden zu folgen oder zur Seite zu gehen hat.

Wenn wir unsere Hauptbedenken gegen die bisherige moderne „Humanität" drastisch zusammenfassen dürfen, so möchte man sich doch zuweilen bei derselben an eine gewisse Sorte von Liebe erinnert fühlen, welche nach den Darwinischen Vettern oder Ahnen der Menschheit genannt zu werden pflegt, somit noch weit zum wahrhaft Humanen hat. Die grossen Schäden moderner Jugendnichterziehung und Jugendbehandlung dürften, behaftet mit den gleichen Fehlern, das Analogon und die Vorstufe auch für grössere soziale Verhältnisse bilden.

Allem Bisherigen gemäss wird der wahre Eudämonismus einer vernünftigen Liebe ferne davon sein, immer

nur am Nächsten und Unmittelbarsten hängen zu bleiben. Er wird vielmehr weit umsichtiger verfahren und grossartiger arbeiten, ähnlich wie der richtige Kaufmann nicht am jeweiligen kleinen Einzelvortheil klebt, sondern ins Ganze rechnet. Ein solcher wird unter Umständen auch Nachtheile und Einbussen ruhig hinnehmen, da sie durch den Totalgewinn eines wahrhaft vernünftigen umfassenden Geschäftsbetriebs weit überwogen werden. So wird nicht minder im Sittlichen schliesslich nur das ganze System des Handelns mit allen seinen Konsequenzen und Tragweiten massgebend sein, und niemals blos die unmittelbare Folge entscheiden, welche sich zunächst präsentirt. Kann es doch zuweilen geschehen, dass wenigstens für den beschränkten menschlichen Blick der klare Ausblick aufs Ziel nicht mehr möglich ist. Alsdann vertraut man auf die ausnahmslose Richtigkeit der Maxime, welche sich für die Mehrzahl der leichteren Fälle als heilbringend erwiesen hat. Dadurch kann die Gesinnung den vorübergehenden Schein annehmen, als ob sie ganz und gar von allem eudämonistischen Erfolg absehen würde, indem derselbe nur den letzten und eventuell verschleierten Hintergrund in der Ferne bildet, diesen aber auch gewiss.

Mit einem derartigen beschränkenden Zusatz kann ich mir gleichfalls Kant's „abstraktes“ Pflichtbewusstsein gefallen lassen, welches ohne Rücksicht auf Wohl und Wehe schnurgerad und unbeirrt seinen Weg geht. Es abstrahirt von allen nächsten und greifbaren Folgen, indem die wahre Liebe in hoffendem Glauben überzeugt ist, dass in der umfassenden Oekonomie einer moralischen Weltordnung dem Guten seine Werke und Ergebnisse, natürlich in unserem unegoistischen Sinn, zuletzt dennoch sicher nachfolgen werden. Damit bleibt der eudämonistische Schlussgesichtspunkt auch hier, wenn gleich nur in der Form des idealen Glaubens bestehen, und wir sind daneben von dem banalen und kleinlichten Utilitarismus der Betrachtung und des Verfahrens durchaus bewahrt, welchen man, übrigens mehr als theoretischen, denn als eigentlich praktischen Mangel mit Recht verwerfen würde.

Unter dieser Bedingung wage ich es, unserem Prinzip sogar auf dem stolzen und spröden Boden des wissenschaftlichen Lebens sein gutes Recht zu vindiziren. Das bekannte Wort des Aristoteles klingt hoch und bestechend, wenn er auf dem Höhepunkt der griechischen Wissenschaft ausrief: Die Theorie ist das Schönste, weil sie nichts nützt. Nimmt man jedoch das Letztere im vollen Ernst und strengsten Sinn, dann wird der Satz zu einer hochtrabenden, aber sinnleeren Phrase. So kann es freilich der grosse Träger des Zweckgedankens in der alten Welt nicht verstanden haben, welchem doch sonst „τὸ τέλος ἄριστον“ ist.

Selbstverständlich ist es nun gemeine Banausie, wenn die Wissenschaft nur als egoistisches Brodstudium betrieben wird oder nach Schillers derbem Worte nur die Kuh vorstellt, welche ihren Besitzer mit Butter versorgt. Auch das kann ihrem Gang als Wissenschaft nicht förderlich sein, wenn sogar in selbstloser Weise, aber mit ungeduldiger Hast nach den realen Früchten ausgespäht wird, welche diese oder jene Entdeckung für die Gesellschaft bringen kann. Wo nicht ein dringendes Bedürfniss mahnt, wird derartiger Gewinn am besten als fructus adventicius betrachtet, welcher einem wirklich eindringenden Forschern etwa als technische Anwendung einer entdeckten Wahrheit früher oder später von selbst zufällt. Zugestanden sei endlich sogar von dem rein idealen Gewinn, welchen der Fortschritt der Wahrheitserkenntniss als edelster Nahrung dem Menschengeiste klärend, erhebend und erfrischend gewährt, dass selbst er nicht in vorzeitiger Eile geerntet sein will, ehe gesät und die Frucht gereift ist. Auch in der Wissenschaft gibt es eine gar komplizirte Verkettung von Mitteln und Zwecken, von anbahnenden Vorarbeiten und abschliessenden Ausführungen. Sie gehören im System des Ganzen schlechterdings zusammen. Der redliche Forscher, welcher voll und ganz mit jener ersten unerlässlichen Seite beschäftigt ist, mag einstweilen die zweite ganz in den Hintergrund stellen oder beinahe vergessen. Es mag ihm etwa in mühsamen und trockenen Detailfor-

schungen selbst so vorkommen, als ob sein Dienst lediglich nur der hehren „Göttin Wahrheit“ als solcher gälte.

Wäre dies aber in der That das allerletzte Wort, und stünde nicht in fernster Perspektive trotz Alledem die Hoffnung, dem Menschengeschlecht in seinen konkreten Individuen irgend einen Dienst damit zu thun, dann müsste ich auch dies für einen Götzendienst der formalen Abstraktion erklären. Denn was hat jene Hypostase „Wahrheit“ davon, dass ihr gedient und gehuldigt wird? Sie für eine Göttin, also für eine Selbstwesenheit zu erklären, ist eine poetische Metapher und nichts weiter; man kann sie sich gerne als regulatives Prinzip gegenüber von einem zudringlichen und übereilten Eudämonismus gefallen lassen, aber sie darf sich nicht als definitiv konstitutives Prinzip zu einem intellektualistischen Absoluten aufblähen.

Eine derartige Mahnung scheint mir namentlich in unserer Zeit nicht ganz überflüssig, welche den unverkennbaren Hang zu jenem formalistischen Intellektualismus und damit zu einer nicht mehr ganz ethischen Selbstwerthung des Wissens besitzt, was sich natürlich am stärksten an den berufenen Pflegestätten der Wissenschaft zeigt. So harmlos zunächst jene poetische Lizenz und Metapher von der „Göttin Wissenschaft und ihrem Kultus“ erscheint, so bedenklich sind unter Umständen ihre praktischen Folgen. Kehren doch in völlig profanem Gewand gar vielfach dieselben schweren Fehler wieder, über welche man sonst so hoch erhaben zu sein glaubt, dass man sie an den kirchlichen und theologischen Kreisen nicht bitter und höhnisch genug tadeln kann. Jenes alte „extra ecclesiam nulla salus“ wiederholt sich als intolerantes Parthei- und Coteriewesen, welchem die spezielle Richtung und ihre Förderung oder auch die Förderung durch sie weit mehr gilt, als die gemeinsame Sache. Ein giftiger Ton schleicht sich in die wissenschaftliche Diskussion ein und verwandelt den energischen Ausdruck kräftiger Ueberzeugung und sachgemässer ernster Polemik in die eitle Befriedigung persönlicher Gereiztheit oder rachesüchtig-egoistischer Ranküne. Man lässt sich passiv beherrschen

von der naturalistischen Stimmung des Augenblicks, welche für sich allein meist schlecht oder doch sehr zweifelhaft ist, statt sich aktiv in die reine Luft eines idealen Gleichmasses von dauernder Haltbarkeit aufzuschwingen. Sittlich geweiht und gegen manche derartige Abirrungen oder starke Menschlichkeiten gefeit ist auch die Arbeit des Gelehrten und Forschers nur dann, wenn selbst in seiner stillen und zurückgezogenen Einsamkeit noch ein erwärmender Hauch von dem Geist des obersten sittlichen Prinzips der Liebe als unsichtbare gute Fee waltet.

Es ist kaum mehr ein Nebenbedenken, sondern fällt beinahe mit den erledigten Haupteinwürfen gegen den Eudämonismus als Wohlprinzip zusammen, wenn man ihm zum Schlusse eben nochmals hartnäckig Schuld gibt, dass er auch abgesehen vom Rechtlichpolitischen für die Ethik überhaupt das hochwichtige Moment der Zucht und Ordnung, der Strenge und Disciplin verwerflich lockere und aufweiche. Ich kann dies nach allem Erörterten und wiederholter Anstreifung dieses Punkts durchaus nicht zugeben. So entschieden wie Kant halte ich es als eine seiner grössten und werthvollsten philosophisch-ethischen Wahrheiten fest, welche übrigens ehrlich gesagt aus dem Gedankenkreis der christlichen Ethik stammt, dass es sich bei dem Gutwerden um die Herstellung einer andern Natur, als der unmittelbar gegebenen handelt. Gerade das Gegentheil unseres Guten, die Selbstsucht, ist nun unverkennbar das Gepräge des Menschen, welches ihm in seiner empirischen Natürlichkeit anhängt und das er radikal vom anfänglich eingenommenen Throne zu stossen hat. Die selbstlose Liebe dürfte demnach keineswegs etwas so gar Leichtes und jedenfalls nicht leichter sein, als jene nur formallogische Korrektheit des Handelns nach dem kategorischen Imperativ. Führte es nicht am Ende in Wortklaubereien, so liesse sich gerade umgekehrt gegen das „herzlose“ opus operatum einer derartigen Unterwerfung unter das Sittengesetz beinahe der Vorwurf erheben, dass sie sich mit der Vorhalle des Sittlichen zufrieden gebe. Was sie verlange, sei doch schliesslich nur aprioristische

Legalität; denn es werde ihr mit dem Opfer des Kopfes oder Eigensinns statt mit dem weitgrösseren des Herzens oder Eigenwillens Genüge gethan.

Zudem kann ja ein nüchterner Realismus nicht umhin, offen einzuräumen, wie gar wenig natürliche Liebenswürdigkeit die empirische Menschheit an sich trage. Und dennoch soll man sie ethisch betrachtet lieben und durch alle Hüllen oder Karrikaturen hindurch an dem idealen Kern und Keim festhalten; an ihr, wie sie nun einmal ist, soll man ohne verdrossen zu werden arbeiten, ob sich vielleicht eine Minderheit ihrer Glieder umgestalten lässt — wahrlich, es gibt nichts Schwereres als dies! Somit kann auch von Ferne keine Relaxirung und Erleichterung der sittlichen Aufgabe darin erblickt werden, wenn man dieselbe in solcher Weise bestimmt.

Endlich haben wir bereits gezeigt, dass auch unsere, an empfangenes Wohl anknüpfende Triebfeder der Dankbarkeit so gut wie Eine das Moment der Pflicht und Schuldigkeit von Haus aus in sich trage und alle Verdienstlichkeit abweise. Ja, wir können sogar noch weiter gehen und hart bis an die stets wiederkehrenden Kant'schen Hauptformeln streifen. Bei dem absoluten Missverhältniss von Empfangenhaben und Leisten, mit welchem der Mensch seine Entwicklung beginnt, wird auch die Dankbarkeit zuerst ganz die Form „ehrfürchtiger Achtung“ haben, welche, wenn man so will, gerade wie die Kant'sche vor dem Sittengesetz uns „beschämt und alle Einbildung niederschlägt.“ Sie wird sich aber im Laufe der Zeit mehr und mehr zu achtungsvoller Liebe emporschwingen können oder in der Verminderung jenes Missverhältnisses von Empfangenhaben und Zurückerstatten ein erhöhteres Gefühl der Koordination gegenüber der verpflichtenden Menschheit empfinden. Weil jedoch stets eine Disproportion des Einzelnen und Ganzen übrig bleibt, so wird das sittliche Streben nie völlig zur Abtragung seiner Schuld kommen oder mit der Ansammlung von Verdienst beginnen können. Das Modus-Bewusstsein aus dem Metaphysischen ins Ethische übersetzt ergibt andauernd die modestia der Liebe oder

die Bescheidenheit des Theil-Glieds am Organismus des Ganzen.

Man wird leicht bemerken, wie diese profan-ethischen Stationen in einiger innerlichen Analogie mit den entsprechenden Stufen stehen, welche eine tiefere Religionsphilosophie im successivgeschichtlichen Verhältniss des Menschen zu Gott ansetzt. Denn ich betonte ja immer, dass die philosophische Ethik desswegen nicht antitheologisch zu sein braucht, weil sie zunächst ihr eigenes Geschäft in reinlicher Profanität besorgt. Sie operirt geflissentlich immer mit dem Begriff der Menschheit. Allein was ist die Menschheit in letzter Instanz anderes, als eine Partikel des göttlichen Alllebens, in welchem wir leben, weben und sind? Was ist besonders die überpersönliche Potenz der Liebe, die in unserem Gewissen sich erweist, anderes, als das Leben des Göttlichen in und mit uns? Was suchet ihr also den ewig Nahen in der Ferne und den innerlichst Präsenten draussen, als wäre er ein Ding unter Dingen?

Kant bemerkt wiederholt ganz zutreffend, dass der Philosoph in der Sittenlehre so pünktlich, ja wenn es auch hiesse peinlich verfahren müsse, als je der Geometer in seinem Geschäft; und dabei habe er durch die Abstraktheit seines Begriffmaterials mit grösseren Schwierigkeiten zu kämpfen, als dieser. In einem so delikaten Fall, als die Bestimmung sittlicher Prinzipien sei, habe auch die kleinste Missdeutung Verfälschung der Gesinnungen zur Folge. Auch wir sind am Schlusse unserer kritisch-systematischen Untersuchung tief von diesem Gefühl durchdrungen und möchten für etwaige Fehlgriffe derselben gleichfalls die Entschuldigung in Anspruch nehmen, welche in jenen Worten liegt. Auf der andern Seite sagt aber Kant ein späteres Mal im Allgemeinen ebenso wahr: „Wenn man fragt, was denn eigentlich die reine Sittlichkeit ist, an der als dem Probemetall man jeder Handlung moralischen Gehalt prüfen müsse, so muss ich gestehen, dass nur Philosophen die Entscheidung dieser Frage zweifelhaft machen

können. Denn in der gemeinen Menschenvernunft ist sie zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch durch den gewöhnlichen Gebrauch gleichsam als der Unterschied zwischen der rechten und der linken' Hand längst entschieden“ IV, 280.

Nun dürfte es jedoch keinen unmittelbareren und treueren Ausdruck dieser irrthumsfreien gemeinen Menschenvernunft geben, als ihn die Sprache zumal in konstanten Wortformen bietet, welche sich bei mehreren gegenseitig unabhängigen Völkern finden. Blicken wir in dieser Hinsicht nur auf die drei Sprachen Deutsch, Latein und Griechisch, so tritt uns in ihnen allen jene vielbeklagte Amphibolie des Wortes „gut“ und seines Gegentheils entgegen. Am stärksten ist sie wohl aus inneren sachlichen Gründen bei den verhältnissmässig noch tiefnaturalistischen Griechen, wo *ἀγαθόν* und *κακόν* völlig unpartheiisch das Gute und das Böse, wie das Gut und das Uebel bezeichnen. Höchstens markirt der Hellene, dem die Aesthetik das höchste Ideal ist, den ersteren Gegensatz im Unterschied vom zweiten durch einen ästhetischen Zusatz, wenn er das Gute mit *καλοκάγαθόν* und das Böse mit *αἰσχρόν* ausdrückt. Weit schärfer ist die Juristensprache des Latein. Zwar an bonum und malum haben wir dieselbe Zweideutigkeit; aber das stolze Volk des männlichen Ehrbegriffs besitzt daneben ganz unmissverständlich für den ersten ethischen Gegensatz auch das Begriffspaar honestum und pravum. Ebenso verleugnet das Deutsche seine philosophische Natur nicht. Es bleibt für die positiven Vorderglieder jener Paare bei dem gleichen Wortstamm „gut,“ weiss aber durch feine Artikulation zugleich den erforderlichen Unterschied zu bezeichnen, wenn es das Gute und das Gut sogar mit verschiedener Deklination bildet. Für das negative Gegentheil hat es wenigstens im Hochdeutschen zwei ursprünglich verschiedene Formen bös und übel, welche nur der Dialekt z. B. in der Wendung „ein böser Finger“ durcheinanderbringt.

Diese eigenthümlichen sprachlichen Erscheinungen, welche sich auch auf das Gebiet der ästhetischen Werthtaxation erstrecken, geben nun offenbar den deutlichen

Hinweis, dass „die gemeine Menschenvernunft“ von jeher die allerengste Verwandtschaft beider Begriffspaare erkannt hat, ohne im Lauf der feineren Entwickelung daneben ihren Unterschied zu übersehen. Also kann es ebensowenig richtig sein, den Begriff des Guts von dem des Guten ganz zu trennen, als ihn nur leicht und nachträglich anzuflicken. Selbst die Relation von Mittel und Zweck zwischen Beiden oder diejenige von Grund und Folge ist noch zu äusserlich und hält sie gegen das Gefühl der Sprachvernunft zu weit auseinander. Vielmehr muss das Moment des „Guts“ oder Wohls von Anfang an in den Begriff des „Guten“ selbst mit eigenthümlicher innerer Verhältnisssetzung aufgenommen werden. Genau dies haben wir gethan, indem wir das Gute als das selbstlose Trachten nach Herstellung von Gut definirten. Weit laxer ist die Verbindung des Bösen mit dem Uebel, sofern eigentlich nur in der satanischaussermenschlichen Form des Bösen das Uebel den letzten Zweck desselben bilden würde, während menschlicher Weise fremdes Wehe höchstens als rücksichtsloses Mittel für das selbstische Wohl vorkommt. Vielleicht hat das Deutsche desshalb in feinem Instinkt sogleich zwei getrennte Worte für das Böse und das Uebel formirt, während es bei „gut“ aus Einem Stamm die beiden Modifikationen hervorgehen liess.

So wenig ein derartiger Erfahrungsbeweis aus der Sprache in ethischen Dingen entscheiden kann, so gerne acceptiren wir ihn als nebensächliche Bestätigung dafür, dass wir mit unserer Ehrenrettung des Wohlprinzips, oder also auch des Eudämonismus unter der Bedingung seiner gründlichen Losschälung vom Egoismus, keine jener unnatürlichen und verkünstelten „Rettungen“ versucht haben, welche das Sprüchwort als Mohrenwäsche verurtheilt.

Sollte es uns demnach gelungen sein, die ethische Reinheit und Tadellosigkeit jenes praktischen Gedankens zu erhärten, so erhellt aus allem Bisherigen, wie werthvoll und wichtig der vielverkannte und von Amphibolien umstriktgewesene Begriff für eine lebenswahrere Gestaltung der Ethik ist. Dieser letztere Gesichtspunkt bildete im

Anschluss an meine Rede über „die Philosophie und das Leben“ (Tübingen, Fues 1878) geradezu das Motiv meiner eingehenden kritischen Untersuchung. Unsere Zeit ist auf allen Gebieten durchaus realistisch gestimmt. Natürlich geräth sie dabei vielfach zunächst nur in das entgegengesetzte Extrem von demjenigen hinein, gegen was sie als Rückschlag Front macht. Und zwar hat diese Uebertreibung eben auch bei vielen Vertretern der gegenwärtigen Philosophie nachgerade bedenkliche Dimensionen angenommen, gegen welche man im Namen einer wahrhaft und massvoll besonnenen Wissenschaft aufs Ernstlichste opponiren muss. Trotzdem hielte ich es für einen lächerlichen Fehler, wollte man aus Opposition gegen jene zu weitgetriebene realistische Opposition und Reaktion wie ein vernunftlos schwingendes Pendel nur wieder auf den früheren mangelhaften Stand zurückkehren, statt in der richtigen Mitte einzustehen. Unbeirrt von jenen Ausschreitungen, deren umfassende Zurückweisung Aufgabe einer eigenen Arbeit wäre, gestehe ich vielmehr die wesentliche Wahrheit und Berechtigung des unverkennbaren und unabweislichen Realismus unserer Zeit auch meinerseits in vollkommener Ruhe zu. Ich räume ein, dass nicht minder die echte und besonnene Philosophie im Ganzen, und speziell das direkt praktische Fach der Sittenlehre die Fühlung mit dem wirklichen Leben ernstlich suchen muss. Sonst würde sie durch eigene Mitschuld ihren Kredit und unentbehrlichen Einfluss verscherzen oder ihr Amt an andere, weit minder befugte Mächte abgeben.

Auf theoretischmethodologischem Gebiet hat ein übertriebener Apriorismus und Konstruktionsgeist früherer Jahrzehnte in unseren Tagen bis zu der extremen und eventuell recht schiefen Gegenparole geführt, welche die „naturwissenschaftliche Methode“ in quali et quanto für die überall und allein zulässige erklärt. Dem entspricht für unseren Zusammenhang ziemlich genau die andere Forderung, welche gleichfalls vor Kurzem erhoben wurde und eine Reform der Moral von der Naturwissenschaft aus verlangt. Jeder wirkliche Kenner der Ethik muss jedoch

fürchten, dass auf diesem Weg höchst wahrscheinlich das misslichste Quidproquo von Sittenlehre entstehen würde; und desshalb gilt es, sich hiegegen noch weit ernstlicher, als gegen jenen methodologischen Naturalismus zu verwahren.

Die Proben wenigstens, welche allerdings von täppischen und völlig unzuständigen enfants terribles in dieser Richtung bereits vorliegen, lauten sehr wenig empfehlend. In dem Buche „Wissenschaft — nämlich Naturwissenschaft — und Sittenlehre, Gotha 1856" lesen wir unter Anderem Folgendes: „Wie es keine Unnatürlichkeit gibt, so gibt es auch keine Sünde auf Erden. Die Natur weiss von keinem Gegensatz und keiner Scheidewand zwischen gut und böse; und eine Sittenlehre, welche ihre Gesetze aus der Natur entwickelt und sich aufbaut auf dem einzig ewigsicheren Grund, kann dieses Nichtwissen nicht laut genug der Welt verkünden." In diesem Sinn wird dann des Weiteren mit wahrhaft cynischer Unverfrorenheit ausgeführt, wie das pure Darleben der unmittelbar gegebenen Natürlichkeit, z. B. auch der Diebs- oder Mördernaturanlage das einzig Normale und Sittliche sei, welches den betreffenden Menschen allein zu einem kraftvollen Charakter aus Einem Guss machen könne.

Wir sind weit entfernt, derartige rüde Expektorationen ohne Weiteres auf eine Linie mit jener Forderung nüchterner und ernster, naturwissenschaftlich hochverdienter Männer zu stellen. Aber jedenfalls geben alle solche Erscheinungen und Forderungen zu denken. Denn wenn ich gleich sogar die mildere und anständige Form jenes Postulats einer „Naturalisirung" der Ethik an sich selbst für falsch halten muss, so gestehe ich doch zu, dass es die bisherige philosophische Ethik an den Splitter im eigenen Auge erinnern kann und muss.

Allerdings habe ich hiebei im Guten und Schlimmen vornehmlich die deutsch-philosophische Ethik im Auge. Denn gegenüber von unserer philosophischen Modeströmung nehme ich mir vorläufig noch die Freiheit, nur in jener Ethik bis jetzt die wahre Tiefe und den eindringenden

Ernst echtethischer Grundprinzipien zu finden, ohne daneben für ihre Mängel blind zu sein. Dagegen scheint mir z. B. namentlich die englische Ethik den unleugbaren Vorzug ihrer grösseren Anschaulichkeit und Greifbarkeit, überhaupt ihre stärkere praktische Konkretheit ganz überwiegend mit dem schweren Mangel an einem tieferen und wahrhaft feinen Eindringen in die hochwichtigen und schwierigen Probleme zu erkaufen. Desshalb kann ich wahrlich nicht in einer brüsken Ersetzung der deutschen durch die englische Ethik das Richtige finden, sondern nur eine immerhin grössere Annäherung Beider für das Sachgemässe halten. Bei diesem Austausch würden sogar die Engländer sicherlich an Tiefe erheblich mehr gewinnen, als die Deutschen an Breite und Ebene, oder ohne Bild, an konkreter Fasslichkeit und Wirksamkeit. Ich bemerke dies mit besonderer Beziehung auf die Schrift von Gizycki über „die Ethik David Hume's in ihrer geschichtlichen Stellung nebst einem Anhang über die universelle Glückseligkeit als oberstes Moralprinzip, Breslau 1878." Leider ist mir das Buch erst bekannt geworden, als diese meine vorliegende Untersuchung bereits fertig abgeschlossen war, so dass mir nur noch in einer letzten nachträglichen Superrevision diese leichte Schlussbezugnahme auf dasselbe möglich ist. Sonst hätte ich aus dem „Anhang" Manches lernen und benützen können, der mit meiner eigenen Darlegung vielfach aufs Genaueste zusammentrifft. Er ist mir desshalb im Wesentlichen ebensosehr sympathisch, als mir die vorausgehende panegyrische Geschichtsdarstellung Hume's und seiner Landsleute in kontrastirender Vergleichung mit den Deutschen wirklich recht schief, widerspruchsvoll und bedenklich erscheint — ein Punkt, über den ich mich bei einer andern Gelegenheit mit dem Verfasser und seinen vielen Standpunktsgenossen hinsichtlich des historisch-systematischen Verhältnisses von englischer und deutscher Philosophie genauer auseinanderzusetzen gedenke.

Indem ich mich also aus den oben kurz genannten Gründen vornehmlich an die bisherige deutsch-philo-

sophische Ethik halte, so leugne ich nicht, dass sie sich angesichts der heutigen naturalistisch-ethischen Gährung ernstlich fragen müsse, ob sie nicht vielfach und in ihren grössten Vertretern jene Reaktion ihrerseits durch allzugrosse Abstraktheit und übertrieben lebensferne Haltung mit hervorgerufen habe. Diess dürfte ganz besonders auch neben allen ihren bleibenden und grossen Vorzügen von der Ethik Kant's gelten. Denn eine wahrhaft historische und sachliche Objektivität muss ruhig einräumen, dass dieselbe mannigfach und nicht blos bei dem speziellen Gegenstand unserer jetzigen Untersuchung aus Gegendruck gegen die herrschende Flachheit und ethische Banalität ihrer Zeit oder ihrer Vorgänger die Fahne hochberechtigter Interessen allzuhoch gehalten und dadurch wiederholt um ein Ziemliches über das Ziel hinausgeschossen hat. So wie sie vorliegt, hängt ihr doch nicht blos der Schein eines abstrakten Formalismus und eines profanen Hypostasenthums an, sondern Kant selbst dürfte sich gerade aus tiefethischem Ernst in den Glauben hineingesteigert haben, dass ohne jenen beinahe transcendenten Charakter die volle Würde und Reinheit des Sittlichen nicht gewahrt werden könne. Allein dadurch bringt sich das vortreffliche Werk zumal in unserer Zeit um seine noch immer höchst wünschenswerthe Wirkung und Geltung.

Im vorliegenden Aufsatz habe ich mich daher zunächst bemüht, denjenigen Punkt jener Moral beleuchtend zu verbessern, welcher vielleicht von jeher mit mehr oder weniger klarem Bewusstsein des eigentlichen Sachverhalts auf speziell ethischem Gebiet am meisten Anstoss und Widerspruch erregte. Es war der negative Formalismus, in welchen sich Kant's so rühmliche Bekämpfung des Egoismus verlor, weil er dem positiven Prinzip der Liebe keine genügende Reinheit zutraute. Bei dieser kritischen Beleuchtung ergab sich reichlich Gelegenheit, auch andere moralische Grundbegriffe desselben Philosophen mit in Betracht zu ziehen, bei welchen sich ohne oder in wechselwirkendem Zusammenhang mit unserer Hauptfrage gleichfalls mannigfach eine Ueberspannung des Richtigen offenbarte.

Meist musste ich mich dabei für diessmal mit einer leichten Hindeutung auf den bleibend wahren Kern, oder mit der kurz reservirenden Betonung des tiefberechtigten Interesses begnügen, aus dessen Ueberspannung sich Kant's Missgriffe genetisch nachweisen liessen, um von uns möglichst beseitigt zu werden. Für ein anderes Mal aber behalte ich mir eine nicht minder zeitgemässe Aufgabe vor, welche der ersten scheinbar, aber auch nur scheinbar entgegengesetzt ist. Immer massloser und gesteigerter tritt die empiristisch-moralistische Missachtung dieser „schwindelhaften Gespinnste und spekulativ-rationalistischen Luftgebilde" auf, wie man namentlich von Kant's Ethik zu sagen beliebt. Hiegegen ist es dringend nothwendig, energischen Protest einzulegen. Desshalb wird es sich fürs Zweite darum handeln, den Hauptaccent späterhin zur Abwechselung eben auf die tiefe und bleibende Wahrheit jener Kerngedanken zu legen und die darüber gewachsene Schaalenbildung dann mehr nur gelegentlich und nebensächlich anzudeuten. Ruhigprüfende Nachweisung und Beseitigung des Verfehlten vereinigt sich auf diese Weise widerspruchsfrei mit warmkonservirendem Behalten des weitüberwiegenden Guten und Wahren bei Kant. Diess wäre eine besonnen sachgemässe, ebenso geistesfreie als pietätsvolle Kritik, wie sie sich vor Allem dem grossen Königsberger Kritiker und Weisen gegenüber ziemt. Ganz ähnlich hat es seinerzeit schon der edle Kantianer Schiller in seinen trefflichen Modifikationsversuchen der Ethik seines philosophischen Meisters gehalten und die entsprechenden metakritischen Grundsätze wiederholt ausgesprochen.

Für unseren diessmaligen Zusammenhang habe ich nur noch Weniges beizufügen. Wenn wohl Niemand dem rehabilitirten, in Wahrheit freilich uralten Wohlprinzip der selbstlosen Liebe die weit grössere Lebensnähe überhaupt abstreiten wird, so bietet dasselbe mit seiner alsbald materialen Fassung des Guten für eine erspriessliche Konstruktion der philosophischen Ethik noch einen speziellen Vortheil. Man pflegt in ihrer bisherigen deutsch-philosophischen Behandlung zwei Hauptrichtungen zu unter-

scheiden, welche allerdings je für sich allein an entgegengesetzten Einseitigkeiten leiden.

Das Grosse an Kant's Moral, was ich als κτῆμα εἰς ἀεὶ festgehalten wissen möchte, ist ausser manchem Andern vor Allem seine prinzipielle Stellungnahme im Innern der Gesinnung: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausserhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“ IV, 10. Unbeschadet einer etwaigen psychologischen Modifikation, welche statt des „Willens“ lieber „Gesinnung“ setzte, sollte dieser Eingangssatz der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ das Motto einer jeden Ethik bilden, welche ihre Aufgabe im Centrum erfasst. Aber freilich wird Kant durch sein übertreibendes Missverständniss abgehalten, die richtige und lebenswahre, weil material gefasste Gesinnung einzusetzen, um sie als klaren und wahren Begriff des Guten zum dominirenden und weittragenden Mittelpunkt zu machen. Dadurch geschieht es, dass die Gestaltungsseite des Sittlichen bei ihm ganz entschieden zu kurz kommt, indem sie keinen so recht inneren Zusammenhang mit dem formalen Prinzip der Gesinnung hat.

Umgekehrt und im Gegendruck gegen Kant ist Schleiermacher als markirtester Vertreter der materialen Richtung eben auf diesem Gebiet der umfassendsten und reichsten Gestaltung gross. Allein es fehlt ihm dafür unverkennbar der Blick oder vielmehr das lebendige Interesse für die primäre Frage der Gesinnung, ein Tadel, welcher selbstverständlich nur seine Theorie, und von Ferne nicht die charaktervoll-ethische Persönlichkeit des Mannes trifft. Aus jenem Grund erklärt sich die merkwürdige Erscheinung, dass eine Reihe der unleugbar wichtigsten sittlichen Probleme von seiner philosophischen Ethik gar nicht berührt oder leichthin als nicht hergehörig abgewiesen werden. Sein berühmtes Werk ist desshalb gar keine eigentliche Ethik oder wenigstens nur deren zweite Hälfte. Man bezeichnet sie darum besser als eine Philosophie der Kultur, welche in ihrer Art freilich sehr

werthvoll ist und von jedem Ethiker nach Abmachung der Grundprobleme allerdings trefflich als Leitfaden oder reiche Fundgrube verwerthet werden kann. Wenn jedoch dieser Sachverhalt übersehen und jene zweite Hälfte einer wirklichen Ethik für das Ganze ausgegeben wird, so hat dies unter Umständen das Bedenkliche, dass die Leser, bestochen von dem bunten Farbenreichthum der sekundären Gestaltungsfragen, sich den Blick für den eigentlichen Ort und letzten Massstab des Sittlichen trüben lassen. Es kann zuletzt der Wahn nicht ausbleiben, vor dem Kant einmal so treffend warnt, als ob Kultivirt- und Civilisirtsein soviel hiesse, als Sittlichgutsein. Die bekannte Irrung einer hochgesteigerten Bildung wird drohen, dass man mit den opera operata sozialer oder politischer Geschichtsgestaltungen rein als solchen es schon „so herrlich weit gebracht" habe und nichts Wichtigeres mehr zu thun übrig behalte.

Mit Einem Wort: Kant lehrt uns, indem wir jetzt von seinen Mängeln auch auf diesem Gebiete gerne absehen können, als werthvollste Hauptsache den beherrschenden sittlichen Geist der Ethik, jedoch ohne harmonisch dazugehörigen Leib; Schleiermacher und seine Richtung dagegen geben den reichgegliederten, feinartikulirten ethischen Leib oder wenigstens die Anleitung zu seiner wirklich umfassenden Konstruktion, aber ohne dass sie auch den wahrhaft dominirenden Geist der entsprechenden Gesinnung hinzufügten.

Fassen wir dagegen das Gute in unserer Weise, so erhalten wir sozusagen den Brückenbegriff, um aus der blosen Gesinnung als dem zweifellos Primären doch auch heraus zu kommen und in zweiter Linie zur Welt der Objekte und Thatgestaltungen zu gelangen. Die Liebe als selbstloses Wohl-Wollen weist mit Nothwendigkeit darauf hin und fügt zu den Kategorien der Gesinnungsseite, Pflicht und Tugend, welche mit Recht vorangehen und einander korrelat sind, auch noch die dritte ethisch übliche Kategorie des Guts für das Gebiet der Gestaltung. Ohne jeglichen Eklektizismus werden wir also das unleugbar Wahre der beiden grossen deutschen Hauptrichtungen in der Ethik

kombiniren können, oder Gesinnung und Gestaltung zu einem „σύνολον von Form und Stoff“ vereinigen. Denn ich bin allerdings gleichfalls der Ansicht, welche gegnerischer Seits so energisch, aber meist wenig konsequent betont wird, dass in der Philosophie überhaupt und speziell in der Ethik eine grössere Kontinuität des konservativen Weiterbauens auf den vorhandenen Grundlagen, und zwar namentlich auch der eigenen nationalen Vergangenheit, sehr zu wünschen wäre.

Alsdann werden wir in früherer oder späterer Zukunft eine allseitiger befriedigende philosophische Ethik erhalten, als wir sie bis jetzt haben. Denn ich nehme keinen Anstand zu bekennen, dass uns die Theologen mit ihren Sittenlehren hierin um ein Beträchtliches voraus sind, indem sie von den Grundanschauungen des Christenthums in verschiedener Hinsicht die Mitgift wahrhaft ethischer Begriffe von Haus aus geerbt haben. Diess offene Bekenntniss sowie manche einzelne Bemerkung in der vorliegenden Arbeit athmet allerdings nichts weniger, als die bis vor Kurzem übliche Feindschaft und Gehässigkeit gegen alles Theologische oder Religiöse, welche in gewissen Kreisen nachgerade für unerlässliche wissenschaftliche Pflicht galt. Indessen habe ich dabei den Verdacht schnöder Akkommodation an die so sehr veränderte Windrichtung neuesten Datums nicht zu befürchten. Denn mitten in der Blüthezeit des heftigsten sogenannten „Kulturkampfs,“ womit ich nie die hochberechtigte Nothwehr des Staats, sondern nur den widrigen Sukkurs Unberufener meine, musste ich mich gar oft ob ähnlicher „theologischer Angehauchtheit“ von dem damals modischen und obenanstehenden Pseudoliberalismus bespötteln lassen. Unbekümmert um derartige Aprilwetterlaunen des Tages geht die wahrhafte Besonnenheit und der autonome Charakter fest und ruhig seinen Weg. Wer schon in der hiefür ungünstigsten Saison jene häufig recht sachwidrigen und masslosen Antipathien offen zu den vielen idola fori et theatri unserer überstürzungsreichen Zeit rechnete, der weiss sich auch heute über den Verdacht erhaben, als wollte er nun umgekehrt von der Reaktion

profitiren und das Aussprechen solcher Ansichten erst unter deren so zweifelhafter Aegide wagen.

Neben dieser, hienach unentwegten Einräumung des bisherigen entschiedenen Vorzugs betone ich auf der andern Seite ebenso ruhig die spezifischen Mängel, welche jede theologische Behandlung der Ethik mit sich führt, indem sie doch eigentlich keine echte und gerechte Selbstständigkeit derselben neben der dominirenden Dogmatik herausbringt. Aber auch davon abgesehen ist das gute Recht der philosophischen Ethik als solcher ausser allem Zweifel, und dieselbe namentlich für unsere dogmatisch so zerfahrene Zeit als neutralerer Boden ein dringendes Bedürfniss. Nur darf dieselbe ihre vollberechtigte profane Eigenartigkeit nicht am falschen Orte suchen, indem sie von gewissen, ethisch ganz unerlässlichen Begriffen und Problemen oder deren Lösung einfach desshalb willkührlich abgeht, weil sie sich zufällig auch schon in der christlich-theologischen Moral finden. Das wäre eine Originalitätssucht, welche die Philosophie weder nöthig hat, noch als lautere und unbefangene Wahrheitsliebe hegen darf. Aber es ist recht wohl möglich, dass etwas Derartiges in der That bei manchen unnöthigen Abstraktionen und künstlichen Ausweichungen unserer Disciplin im Hintergrund mitgewirkt hat.

Ich schliesse absichtlich mit dieser Bemerkung, weil sie mir namentlich auch bei dem selbstlosen Wohlprinzip oder der Liebe zuzutreffen scheint.

Ueber Bedeutung und Ursprung des Nasiräer-gelübdes.

Von

Licentiat Dr. **Julius Grill**,
Professor am Seminar Maulbronn.

Nach der eingehenden und umsichtigen Behandlung, welche diese Frage vor mehr als einem Jahrzehnt durch E. Vilmar erfahren hat (Stud. u. Krit. 1864. S. 438 bis 484)., könnte eine erneute Untersuchung um so mehr als überflüssig erscheinen, je geringer die Bedeutung ist, die diesem Gegenstand im Allgemeinen für die Erkenntniss der alttestamentlichen Religion und des Organismus der theokratischen Ordnungen zugeschrieben zu werden pflegt. Wenn wir es dennoch wagen, den fraglichen Punkt wiederholt zur Sprache zu bringen, so veranlasst uns hiezu die Ueberzeugung, dass die Ausführung Vilmars in mehrfacher wesentlicher Beziehung Bedenken erweckt, die eine weitere Prüfung dringend fordern, und dass insbesondere die in der genannten Abhandlung auf der Seite gelassene historisch-kritische Frage bezüglich des Nasiräats eingehender berücksichtigt werden muss, als dies bisher geschehen ist. Zugleich hoffen wir darzuthun, dass jene eigenthümliche Erscheinung theokratischer Religiosität zum richtigen Verständniss der alttestamentlichen Religion überhaupt mehr beizutragen geeignet ist, als man auf den ersten Anblick vermuthen mag.

Je „vereinzelter und fremdartiger“ uns die Stellung vorkommt, welche das Nasiräat im Gesammtorganismus der

Theokratie einnimmt, desto mehr wendet sich unser Interesse von vorn herein der Frage nach dem geschichtlichen Ursprung desselben zu, desto strenger tritt ebendeshalb die Forderung an uns heran, in unserer Untersuchung von denjenigen Zeugnissen der Geschichte auszugehen, die den sichersten Aufschluss über die ursprüngliche Idee und Form des Nasiräats erwarten lassen; damit sind wir aber gleich zu Beginn vor eine nicht zu unterschätzende Schwierigkeit gestellt. Bekanntlich haben wir im alten Testament im Wesentlichen nur eine doppelte Quelle für die Erkenntniss unsres Gegenstandes: die Bestimmungen der Gesetzgebung in Num. 6 einerseits und die Schilderung der concreten Gestalten von Nasiräern in der Person eines Simson und Samuel andrerseits. Wenn nun Vilmar bemerkt, das Verständniss für die geschichtliche Verwirklichung des Instituts in einzelnen Personen ergebe sich nur aus der richtigen Erkenntniss der dem Nasiräat zu Grund liegenden Idee,[1]) so kann dem gewiss nicht widersprochen werden, aber es fragt sich, woraus wir diese Grundidee gewinnen können, und ob wir zu der Voraussetzung berechtigt sind, dieselbe lasse sich ohne Weiteres der gesetzgeberischen Darstellung in Num. 6 entnehmen, wie dies Vilmar nach dem Vorgang anderer gethan hat, oder nicht? Was uns in dieser Hinsicht zur Vorsicht mahnt, ist vor allen Dingen das fragliche Alter des genannten Stücks alttestamentlicher Gesetzgebung. Wir haben in diesem Zusammenhang weder Recht, noch Pflicht, auf das Problem der Pentateuchquellen näher einzugehen. Wie wir aber auch die sog. Grundschrift (Buch der Ursprünge, annalistische Quelle, Priestercodex — oder was ihr Name sein soll) im Verhältniss zu den andern Quellen zeitlich ansetzen mögen, so viel wird unter allen Umständen auch für unsern Zweck festgehalten werden müssen, dass eine besondere Alterthümlichkeit oder gar bestimmt mosaische Herkunft des Abschnitts in Num. 6 nicht einfach als erwiesen vorausgesetzt werden darf.[2]) Es

1) A. a. O. S. 442.

2) Ewald, Die Alterthümer des Volkes Israel. 3. Aufl. S. 117.

muss im Gegentheil von vornherein als möglich gelten, dass die Gesetzesvorschriften für den Nasiräer an besagter Stelle „nur das in der späteren Zeit ordnungsmässig Gewordene“ zusammenstellen [1]), und dass denselben gegenüber die Züge der in der Geschichte auftretenden Nasiräer ursprünglicher sind. Diese Frage scheint aber eine erhöhte Bedeutung durch den kaum zu übersehenden Umstand zu erhalten, dass das Verhältniss zwischen dem gesetzlichen und dem geschichtlichen Bild des Nasiräers durchaus nicht einfacher Natur ist. Handelt es sich doch hiebei keineswegs etwa nur um Ergänzung des einen durch das andere oder den Eindruck, dass im einen Fall weiter ausgebildet und besonderen Verhältnissen angepasst sei was im andern mehr in principieller Allgemeinheit sich darstellt. Vielmehr macht sich in mehreren Punkten geradezu ein Widerspruch bemerklich, der das Wesen der Sache selbst zu berühren scheint. Von einem solchen zu reden, sind wir allerdings, wie es scheint, nicht berechtigt, wenn wir bei dem Theil der Erzählung von Simson und Samuel stehen bleiben, der die Ankündigung ihrer Geburt und ihres Nasiräats enthält. Es lässt sich zunächst nur sagen, dass die jenen beiden Männern zugesprochene Verpflichtung sich nicht mit den Vorschriften in Num. 6 deckt. Während nämlich an letzterer Stelle die Enthaltung vom Erzeugniss des Weinstocks und allerlei berauschendem Getränk mit unverkennbarem Nachdruck in erster Linie genannt wird, tritt beim Nasiräerthum eines Simson und Samuel diese Vorschrift allermindestens hinter der anderen zurück, die das Wachsenlassen des Haupthaars, die Nichtanwendung des Scheermessers verlangt. Sowohl Jud. 13, 5: „Du wirst einen Sohn gebären, dem kein Scheermesser soll auf's Haupt kommen, denn der Knabe wird ein Verlobter Gottes sein von Mutterleibe,“ als 1. Sam. 1, 11: „Wirst Du Deiner Magd einen Sohn geben, so will ich ihn dem Herrn geben sein Lebenlang, und soll kein Scheermesser auf sein Haupt kommen“ lässt keinen Zweifel darüber bestehen, dass gerade

---

1) Schultz, Alttestamentliche Theologie I, 180.

die Behandlung des Haupthaars die das Wesen des Nasiräats am prägnantesten und eigentlichsten ausdrückende Bestimmung ist. Ja das Verbot des Genusses von Spirituosen wird bei dem Gelübde der Hanna gar nicht einmal erwähnt[1]) und in der Einleitung zur Geschichte Simsons ausdrücklich nur für dessen Mutter auf Dauer der Schwangerschaft statuirt (Jud. 13, 4. 13. 14), welch letzterer Umstand in der Luther'schen Uebersetzung in Folge falscher Voraussetzung unterdrückt ist.[2]) Ganz unberührt aber bleibt bei beiden Beispielen die dritte Vorschrift in Num. 6, wornach der Nasiräer sich in keiner Weise an Leichen, auch nicht an denjenigen seiner nächsten Angehörigen, verunreinigen darf. An die Stelle derselben tritt nur gewissermassen bei Simsons Mutter das Gebot, unreiner Speise sich zu enthalten (Jud. 13, 4. 14). Man könnte nun denken, es sei in jenen geschichtlichen Fällen einfach das für das Gelübde am meisten Charakteristische hervorgehoben, ohne dass die Nichtnennung der mehr untergeordneten Bestimmungen dieselben ausschliesse. Allein geradezu unmöglich wird eine derartige Zurechtlegung, wenn wir das Lebensbild, welches das Richterbuch von Simson gibt, selber in's Auge fassen und mit dem Gesetz in Num. 6 vergleichen. Fällt es schon schwer genug, anzunehmen, dass Simson, der in seiner Lebensgeschichte selbst auf keine Weise (auch Jud. 15, 8 nicht) als Asket sich darstellt, während des siebentägigen hochzeitlichen Trinkgelages zu Timnath sich

1) LXX flicken freilich vor den Worten: *καὶ σίδηρος οὐκ ἀναβήσεται ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ* den Zusatz hinein: *καὶ οἶνον καὶ μέθυσμα οὐ πίεται·* 1. Sam. 1, 11.

2) Beachte namentlich die mit V. 4 übereinstimmende Wiederholung in V. 7. In V. 13, 14 ist Luthers Text (vgl. die revidirte Uebersetzung) zu ändern; etwa: „Vor allem, das ich dem Weib gesagt habe, soll sie sich hüten. Sie soll nicht essen das aus dem Weinstock kommt; — — alles, was ich ihr geboten habe, soll sie halten." Schon Hieronymus hat in V. 12 falsch übersetzt: quid vis, ut faciat puer, aut a quo se observare debet? Auch Josephus ändert willkürlich: *παρῄνει τε τὰς κόμας αὐτῷ μὴ ἀποκείρειν, ἔσται δ' αὐτῷ πρὸς ἄλλο μὲν πᾶν ποτὸν ἀποστροφὴ τοῦ θεοῦ τοῦτο προστάττοντος, πρὸς ὕδωρ δὲ μόνον οἰκειότης·* (Ant. V. 8, 2. ed. Richter).

des Weins oder sonstigen geistigen Getränks enthalten habe,[1]) so sollte jedenfalls nicht bestritten werden, dass derselbe dem Verbot der Berührung von Leichen wiederholt zuwidergehandelt hat.[2]) Es hilft nichts, wenn man z. B. mit Bertheau die מַפֶּלֶת des jungen Löwen und seine גְּוִיָּה (Jud. 14, 8) vor der Berührung durch Simson zum Gerippe abgezehrt werden lässt, die Sache ist und bleibt cadaver und wäre sicherlich anders benannt, wenn nur an reingenagte Knochen zu denken wäre.[3]) Ebensowenig liegt etwas daran, ob man den Eselskinnbacken (15, 15) mit Luther „faul" (טְרִיָּה) sein lässt, oder ob man richtiger mit „frisch" übersetzt, es handelt sich abermals um einen Gegenstand, der zweifellos unter den Begriff der Leiche fällt. Auch ist nicht wohl zu begreifen, wie Simson sich, ohne an Leichen sich zu verunreinigen, in den Besitz der 30 Feierkleider gesetzt haben sollte (Jud. 14, 19). Der Widerspruch, der hier im Verhältniss zum Gesetze sich ergibt, muss einfach constatirt werden,[4]) und es erhebt sich unvermeidlich die Frage: wie kommt es, dass der Erzähler der Geschichte Simsons das offenkundige Abgehen des Helden von den Nasiräatsvorschriften nicht als solches kennzeichnet? ferner: ist dieses Schweigen erklärlich, wenn zur Zeit der Aufzeichnung dieser Geschichte die in Num. 6 enthaltenen Vorschriften bereits in der vorliegenden Fassung bestimmt als mosaisches Gesetz angesehen waren?

---

1) Nach Jud. 14, 10 veranstaltet Simson ein מִשְׁתֶּה (συμπόσιον). denn „so war es Brauch bei den jungen Männern." Das Trinken galt aber bei den Alten, namentlich im heissen Orient,. als der Hauptact eines Gastmahls. S. Winer s. v. Gastmahl. Warum ist über eine Enthaltung Simsons dabei nichts bemerkt?

2) Der Genuss des einem Leichnam entnommenen Honigs (14, 8. 9) widerstreitet überdem der in 13, 14 der Mutter Simsons gegebenen Reinigkeitsvorschrift.

3) גְּוִיָּה ist Leib oder Leichnam, nicht Todtengebein. Vgl. übrigens auch in Beziehung auf letzteres 2 Reg. 23, 14. 20.

4) Das geben ja auch die Talmudisten zu, wenn sie den sog. Simsonsnasiräer nach dem angeblichen Vorgang Simsons selbst durch die Berührung von Todten sich nicht so verunreinigen lassen, dass das gesetzliche Schuldopfer einzutreten hätte. Mischna Nasir 1, 2.

Tritt doch zu dem angegebenen Sachverhalt eine weitere Differenz in dem Umstand, dass das Nasiräat der Gesetzgebung ein aus freier Entschliessung des Trägers hervorgegangener Stand der Weihe ist, während Simson und Samuel durch fremden Willen vor der Geburt hiezu bestimmt werden, wozu noch kommt, dass die Letzteren Zeit Lebens den Charakter des Nasiräers beibehalten mussten, während in Num. 6 lediglich von einer vorübergehenden Verpflichtung an Jahve die Rede ist. Es ist offenbar unstatthaft, an solch auffallenden Differenzen vorüberzugehen, als wären sie nicht vorhanden oder doch von untergeordneter Bedeutung; die Idee des Nasiräats frischweg der Darstellung in Num. 6 zu entnehmen, und jene anders gearteten geschichtlichen Beispiele dabei mitlaufen zu lassen oder als einen Abfall von der Idee zu erklären, während doch zugestanden werden muss, dass „das Nasiräerthum seine grösste Herrlichkeit und Macht im letzten Drittel des Zeitalters der Richter entfaltete,“ und dass Simson „als Anfänger oder doch gewiss als Vorbild aller Nasiräer im Munde der Erzählung galt.“[1]) Aber freilich einem Versuch, den fraglichen Stoff von den geschichtlichen Beispielen aus anzufassen, stellen sich gleichfalls unüberwindliche Hindernisse entgegen. Die Gestalt des Samuel, in so scharfen Umrissen sie sich uns im Allgemeinen darbietet, ist gleichwohl nicht so gezeichnet, dass uns irgend welche besondere Erkenntniss des Nasiräerthums daraus zuflösse. Ueber seinen gottgeweihten Haarschmuck wird nichts gesagt; wir müssen annehmen, das Gelübde seiner Mutter sei buchstäblich erfüllt worden, da es sich nicht darum handeln kann, die rabbinische Unterscheidung des נְזִיר עוֹלָם vom Simsonsnasiräer (Mischna Nasir 1, 2) auf die Person Samuels anzuwenden. In wieweit er sich als Nasiräer oder als Heiligthumsdiener oder als Prophet an besondere Enthaltungs- und Reinigkeits-

1) Ewald, Alterth. S. 116. Geschichte des Volks Israel. 3. Ausg. II, 563. Inwieweit beide Stellen sich reimen, soll nicht untersucht werden.

vorschriften gehalten habe, lässt sich nicht sagen. Immerhin kann so viel behauptet werden, dass das überlieferte Lebensbild des Mannes keinen Anlass gibt, zu vermuthen, dass Samuel in irgend welcher Richtung Askese getrieben habe.[1]) Bei dieser Sachlage bleibt nichts übrig, als Geschichte und Gesetz hinsichtlich unsrer Frage als sich ergänzende und in ihrer Uebereinstimmung, wie in ihrem Widerstreit gleich sehr zu würdigende Quellen zu betrachten.

Zum Ausgangspunkt unsrer näheren Untersuchung können wir füglich den Begriff des Gelübdes nehmen. Denn wie das Nasiräat des Gesetzgebers in Num. 6 unter diesen Begriff subsumirt wird (נֶדֶר נָזִיר 6, 2) so finden wir diesen Gesichtspunkt auch beim geschichtlichen Beispiel. Das Gebet der Hanna um einen Sohn mit dem Versprechen, es soll kein Scheermesser auf sein Haupt kommen, ist eingeleitet durch die Formel: וַתִּדֹּר נֶדֶר. Dagegen erscheint allerdings das Nasiräerthum Simsons nicht als Folge eines Gelübdes, sondern als Ausführung dessen, was der Engel Jahves den Eltern vor der Geburt des Kindes anbefohlen hat. Und ähnlich verhält es sich auch mit Johannes dem Täufer, der hier berechtigter Weise mit zur Vergleichung kommt, da „sich wirklich in die höhere Schilderung der Vorgeschichte des Täufers Luc. 1, 15 Naziräisches mischt.“[2]) Auch hier wird das angekündigte Kind nicht durch den freien Willen der Eltern, sondern durch göttliches Gebot aus Engelmund zu jener dem Nasiräerthum ähnlichen Lebensweise vorherbestimmt, wobei übrigens die Worte des Engels nicht zu übersehen sind: *εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου καὶ ἡ γυνή σου Ἐλισάβετ γεννήσει υἱόν σοι.* Diese Anrede verräth, dass die Verheissung des Sohnes einer dringenden, wohl oft wiederholten Bitte des Vaters entspricht, wie schon Bengel treffend bemerkt: prolem ergo petierat, pridem (neque ipse complementi jam exspectationem amplius

---

1) Auch Vilmar bemerkt: Simson und Samuel lebten ohne asketische Bussübungen inmitten der menschlichen Gesellschaft. A. a. O. S. 447.

2) Ewald, Geschichte des Volkes Israel V, 222.

aluit). Es ist des Zacharias eigene Bitte, nicht eine allgemeine, deren Erhörung der Engel ansagt, und in Folge dieser Erhörung wird ihm sein Weib einen Sohn gebären, der deshalb den bedeutsamen Namen Johannes führen soll. Dass dieses Kind nicht blos für seine Eltern, sondern für sein Volk zugleich ein Freudenbringer sein wird, ist ein erst hinzutretendes steigerndes Moment, ähnlich wie die theokratische Bedeutung Samuels als besonderes Moment zur Erhörung der mütterlichen Bitte um einen Sohn überhaupt hinzutritt, und in diesem weiteren Umstand liegt eben auch der Grund dafür, dass die Erscheinung des Engels zur allgemeinen Gebetsstunde im Heiligthum stattfindet. (Man hätte von dieser nächstliegenden Auffassung der Stelle um so weniger abgehen sollen,[1]) je nachdrücklicher Elisabeth selbst ihre Freude über die Befreiung von der Schmach der Unfruchtbarkeit äussert (V. 25), wie auch der fortdauernde Schmerz des Vermissens bei beiden Gatten gar nicht weggedacht werden könnte. Dass darum die *δέησις* des Zacharias nicht eine in jenem entscheidungsvollen Augenblick während des Räucherns vor Gott gebrachte sein müsse, wie denn die Zweifelsfrage an den Engel die Ueberraschung deutlich zeigt, versteht sich von selbst; *ἡ „δέησίς σου“* sagte dem Vater vernehmlich genug, dass es sich endlich um Erfüllung jenes alten, heissesten Verlangens handle, und dem Erzähler schwebt unverkennbar bei dieser Geschichte das Beispiel des Vaters der Gläubigen vor, dem gleichfalls sein Hauptwunsch erst erfüllt ward, als alle Hoffnung geschwunden war, und den wir ja in höherem Alter noch die Klage vor Gott bringen hören: mir hast Du keinen Samen gegeben (Gen. 15, 3)). Was wir hienach bei den Eltern des Täufers ausgesprochen finden, wird in der Vorgeschichte Simsons nicht einmal erwähnt; es heisst hier nur von dem Weib Manoahs: sie war unfruchtbar und hatte nicht geboren.[2]) Zeigt sich so

1) So in neuerer Zeit Ewald, Meyer u. a. S. Meyer, Commentar zu Luc. 1, 13. 14. — 2) Josephus weiss auch hier Genaueres anzugeben: *παίδων δ᾽ οὐ γινομένων αὐτῷ δυσφορῶν ἐπὶ τῇ ἀπαιδίᾳ τὸν θεὸν ἱκέτευεν δοῦναι διαδοχὴν αὐτοῖς γνησίαν·* Ant. V, 8, 2.

bei Simson noch weniger, als bei Johannes, eine Spur, die auf ein durch ein eigentliches Gelübde bestimmtes Nasiräerthum hinwiese, so darf doch nicht verkannt werden, dass die hier eingetretene göttliche Anweisung ein nicht ausdrücklich berichtetes Gelübde der Eltern im Grund genommen nicht ausschliesst,[1]) dass jedenfalls die durch den Engel erfolgte Verheissung und Anordnung in den Eltern einen Entschluss hervorrief, welcher von einem eigentlichen Gelübde nicht sehr wesentlich sich unterschied. Unter diesen Umständen hat es daher nichts Bedenkliches, wenn Ewald vom Nasiräerthum im Allgemeinen sagt: „Der letzte Grund desselben ist das Gelübde, dessen Macht und Ursprung über aller Geschichte liegt," und wenn derselbe auch bei den Eltern Simsons von einem „Gelübde solcher Enthaltsamkeit anstatt des unmündigen oder kaum geborenen Kindes geleistet" redet.[2])

Besteht also zwischen Geschichte und Gesetz kein Widerspruch darüber, dass das Nasiräat eine Form des Gelübdes ist, so fällt es damit auch unter den weiteren Begriff des Opfers und pflegt daher mit Recht in den Darstellungen der alttestamentlichen Theologie und Archäologie in diesem Kapitel abgehandelt zu werden.[3]) Genauer gesagt reiht es sich den Friedopfern an (שְׁלָמִים), die sofern sie selbstübernommen sind sich in Gelübdeopfer (שַׁלְמֵי נֶדֶר) und Freiwilligkeitsopfer im engern Sinn (שׁ׳ נְדָבָה) abtheilen.[4]) Zu der erstern Klasse gehört in weiterem Sinn das Nasiräergelübde. Es ist eine freiwillige Darbringung an Jahve, die an die Erfüllung eines Wunsches,

---

1) Es kommt beidemal in Betracht, dass der Verfasser durch „eine tiefer gefasste und höher gehaltene Darstellung," „durch Entwerfen eines himmlischen Bildes" die wahre Grösse und Bedeutsamkeit der Geschichte wiedergeben wollte. Vgl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel II, 575 f.

2) A. a. O. II, 560 f.

3) S. Oehler, Alttestamentliche Theologie I, 462 ff. Ewald, Alterth. S. 113 ff.

4) Vgl. Delitzsch in Riehm, Handwörterbuch des bibl. Alterth. Art. Dankopfer.

an eine besondere göttliche Gnadenerweisung als Bedingung geknüpft ist. Der Name נֶדֶר aber drückt an sich nur das aus, dass etwas besonderes geschieht, dass für Jahve etwas abgesondert werde, und erweist sich damit als begriffsverwandt mit den zu קדשׁ gehörigen Ableitungen, wie dies Vilmar richtig dargethan hat.[1]) Durch die Bezeichnung als נֶדֶר tritt aber zugleich, feststehendem Sprachgebrauch zufolge, das Nasiräergelübde in bestimmten Gegensatz zu denjenigen Gelübden, deren Inhalt nicht sowohl eine positive Darbringung, als vielmehr eine zu Gottes Ehre zu übende Entsagung, also eine Ablobung ist (אִסָּר, אָסַר Num. 30, 3ff.). Der Zweck eines solchen Enthaltungsgelübdes ist abgesehen von der zu erwartenden Gnadenerweisung ein wesentlich asketischer, die Seele soll dadurch gedemüthigt (Lev. 16, 31 u. a.), d. h. die fleischliche Begierde soll gedämpft, der sittliche Wille und der Sinn für das Göttliche soll gestärkt werden.[2]) Es ist das Verdienst Vilmars, die althergebrachte Anschauung, wornach das Nasiräerthum wesentlich und ursprünglich eine Art der Askese wäre,[3]) als unrichtig erwiesen zu haben, aber seine Darlegung leidet an dem Fehler, dass der in den einzelnen Bestimmungen des Nasiräergesetzes liegende gegentheilige Schein nicht in der rechten Weise beseitigt ist, weil es an einer geschichtlich begründeten, einheitlichen Auffassung des Ganzen mangelt.

Um dies darzuthun, müssen wir vor allem betonen,

1) A. a. O. S. 443.

2) Der Mosaismus kennt und erträgt keine Opfer, deren Inhalt lediglich eine Leibespein des Menschen wäre, und unterscheidet sich dadurch wesentlich vom Paganismus mit seinen entstellenden, verstümmelnden, ertödtenden Leibesqualen, die dem alttestamentlichen Gesetzgeber ein Greuel sind. Eben der mit der Askese unzertrennich verknüpfte sittliche Zweck hält sie in den Schranken des richtigen natürlichen Masses fest.

3) So bestimmt auch Ewald das Nasiräergelübde als „Leibes- oder Leibeslustopfer" (Alterth. S. 109) und rechnet es zu den stärkeren Arten von Selbstentbehrungen und Selbstqualen, ganz geeignet, den Menschen durch die ungewöhnliche innere Anstrengung und äussere Erscheinung anhaltender aus seiner gemeinen Schlaffheit herauszureissen (S. 113). Dazu vgl. Oehler, Altt. Theol. I, 462 u. A.

dass das Nasiräerthum als solches noch eine andere Seite hat, die uns berechtigt, es dem Prophetenthum nicht nur, sondern auch den eigentlichen theokratischen Aemtern und ganz besonders dem Priesterthum als eine verwandte Erscheinung anzureihen, wie denn Schultz in seiner alttestamentlichen Theologie die Nasiräer in der That mit den Leviten und Priestern zusammenstellt und in demselben Kapitel behandelt (I, 180f.). Man müsste auf diesen Gesichtspunkt schon durch die bekannten Worte des Amos geführt werden: Ich habe aus euren Kindern Propheten auferweckt und Nasiräer aus euren Jünglingen, so gebet ihr den Nasiräern Wein zu trinken und gebietet den Propheten und sprechet: ihr sollt nicht weissagen (2, 11. 12). Wenn hier Amos die Nasiräer seiner Zeit den Propheten an die Seite stellt, so ist sicherlich das Recht zu einer solchen Parallele um nichts weniger in Ansehung eines Simson vorhanden.[1]) Bei Simson tritt freilich zumeist der Umstand hervor, dass als der wesentliche Zweck seines gottgeweiheten Zustandes der Kampf gegen die Feinde Israels und gefährlichen Nachbarn des eigenen Stammes Dan erscheint,[2]) dass er also Nasiräer im Dienst eines göttlichen Berufes ist, dessen Aufgabe am nächsten sich mit der des nachmaligen königlichen Amts vergleicht. Wenn aber auch in dieser letztern Richtung ausschliesslich die Thätigkeit des Simson liegt, wobei freilich nicht verkannt werden kann, dass bei keinem „Richter" (Jud. 16, 31) das Privatinteresse so sehr in den Vordergrund tritt, und die Rache an den Feinden des Stammes und Volkes so sehr als Privatrache erscheint, wie bei ihm, so bringt ihn doch die bei ihm bezeugte andauernde Erregung durch den Geist Jahves (Jud. 13, 25) deutlich genug in Analogie zu den Propheten. Und noch bedeutungsvoller erweist

1) Vgl. Ewald, Gesch. d. V. Isr. II, 563: So verschiedenartig auch beide (Nasiräer und Prophet) in ihrer Aeusserung sein mögen, in dem die tiefsten Kräfte spannenden Glauben, Jahve besonders eigen und von ihm zu ganz besonderem Beruf geweiht zu sein, stimmen sie doch überein.

2) Jud. 13, 5.

sich die Gestalt des für den Dienst am Heiligthum vorausbestimmten Nasiräers Samuel (1. Sam. 1, 11. 22; 3, 1), den wir in der That nach Elis Tod bis zur Erhebung Sauls die dreierlei Functionen des Priesters, Propheten und Königs in freier und originaler Weise zusammenfassen sehen, womit er eben sich als den letzten und vollendetsten Vertreter des Richterthums darstellt. Lehrt so die Geschichte bei den beiden hervorragendsten Beispielen mit dem Nasiräat nicht blos die Vorstellung eines Gott gebrachten Opfers, sondern auch die einer persönlichen Würde verbinden, so gibt uns hiezu das Gesetz eine nicht minder bemerkenswerthe Anleitung. Die Ablegung des Nasiräergelübdes charakterisirt der Gesetzgeber mit der Formel: אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַפְלִא לִנְדֹּר נֶדֶר נָזִיר (Num. 6, 2), was die LXX mit *ὃς ἂν μεγάλως εὔξηται εὐχήν* geben, wie dann auch Philo für jenes Gelübde die Bezeichnung *μεγάλη εὐχή* braucht (opp. I, 357). Dem Wortlaut nach besagt der hebräische Ausdruck: So jemand etwas Sonderliches thut, indem er ein Nasiräergelübde gelobt. Vergleicht man hiemit Stellen, wie Lev. 22, 21. Num. 15, 3. 8, in welchen פַלֵּא נֶדֶר ein Gelübde sondern (thun) bedeutet, so ersieht man, dass der Begriff des sonderlichen Thuns mit dem des Gelübdes wesentlich schon gegeben ist, wie dies in der Natur der Sache liegt; und ist nun auch der Unterschied, den nach Vilmars Ansicht der Sprachgebrauch zwischen Piel und Hiphil der פלא√ in Verbindung mit נֶדֶר machen soll, — da ausser Num. 6, 2 nur die gleichfalls auf Gelobung von Personen bezügliche Stelle Lev. 27, 2 das Hiphil enthält, — nicht als erwiesen anzunehmen,[1]) so bleibt unter allen Umständen so viel sicher, dass gerade die obige Formel von Num. 6, 2 eine besondere Nachdrücklichkeit und Feierlichkeit verräth, deren Sinn und Zweck kein anderer sein wird, als das in Rede stehende Gelübde hervorzuheben.[2]) Weiht ja doch der Nasiräer nicht dieses oder jenes Stück äusseren Besitzes seinem Gott, sondern

1) LXX übersetzen לְפַלֵּא נֶדֶר Num. 15, 3. 8 mit *μεγαλῦναι εὐχήν* und dagegen wieder יַפְלִא נֶדֶר Lev. 27, 2 mit *εὔξηται εὐχήν*.

2) Vgl. Philo de victim. p. 653 (Mang.)

recht eigentlich seine eigene Person, so dass er selber ganz und gar ein Gottverlobter wird. Dass er aber in dieser Eigenschaft eine der priesterlichen ähnliche Würde im theokratischen Gemeinwesen annimmt, bestätigt das Gesetz ganz unverkennbar durch die Bestimmungen, die es hinsichtlich der Lebensweise, wie in Betreff des Ausweihungsrituals für den Nasiräer getroffen hat. In letzterer Beziehung ist von Vilmar richtig dargethan worden, dass die Opfer bei der Ausweihung grosse Aehnlichkeit mit den bei Einweihung der Priesterschaft dargebrachten Opfern haben.[1]) Es stimmt damit auch die von Vilmar ebenfalls hervorgehobene Aehnlichkeit des für den Fall einer Unterbrechung und Erneurung des Gelübdes dem Nasiräer vorgeschriebenen Opferrituals mit dem für die Restitution eines Aussätzigen giltigen,[2]) sofern sich offenbar hierin der Gedanke ausspricht, dass beim Nasiräer dem hohen Heiligkeitsgrad widrigenfalls ein entsprechend hoher Unreinigkeitsgrad gegenübersteht.[3]) Sehen wir aber auf die die Lebensweise des Nasiräers regelnden Vorschriften, so tritt uns hier eine Aehnlichkeit desselben nicht blos mit dem Priester überhaupt, sondern vor allem mit dem Hohepriester entgegen. Es ist zunächst das Verbot des Genusses von Wein und sonstigem Rauschtrank, wie es dem Nasiräer ertheilt ist (Num. 6, 3. 4), offenbar eine Verallgemeinerung und Verschärfung der den Priestern gegebenen Verordnung, wornach sie keinen Wein noch sonstige geistige Getränke trinken sollen, wenn sie in die Hütte des Stifts gehen (Lev. 10, 9), — einer Vorsichtsmassregel, deren Zweck die

---

1) Das Nähere a. a. O. S. 482. Die dem Priester zufallende זְרוֹעַ בְּשֵׁלָה wird nicht eine erhöhte Anerkennung der priesterlichen Mittlerschaft bedeuten, wie Vilmar meint, sondern im Gegentheil dem hohen Grad der Heiligkeit entsprechen', der den Nasiräer dem Priester naherückt, und somit auf einen erhöhten Grad von Tischgenossenschaft hinweisen. S. Keil zu Num. 6, 19. Oehler, Altt. Theol. I, 466.

2) A. a. O. S. 483 f.

3) Aus diesem Grund hat man sich auch an dem von Vilmar auffallend gefundenen niedrigen Opfersatz nicht zu stossen: Das Wesentliche ist eben die Analogie mit dem Aussätzigen.

Erhaltung des nüchternen, klaren Sinnes zum Behuf der Unterscheidung zwischen Heiligem und Unreinem und der richtigen Unterweisung der Gemeinde war (Lev. 10, 10. 11). Wenn aber der Nasiräer sein von keinem Scheermesser berührtes Haupthaar als נֵזֶר אֱלֹהָיו d. i. als Weiheschmuck (Diadem) seines Gottes tragen soll (Num. 6, 7), so zeigt Ausdruck und Sache gleich deutlich, dass die Symbolik des Nasiräats derjenigen des Hohepriesterthums parallel geht (in diesem Punkt auch an die Erscheinung des Königs erinnernd), dass das Weihezeichen des Gottverlobten ein Gegenbild des hohepriesterlichen Diadems ist (vgl. נֵזֶר הַקֹּדֶשׁ עַל־הַמִּצְנֶפֶת Ex. 29, 6. 39, 30. Lev. 8, 9. und נֵזֶר שֶׁמֶן מִשְׁחַת אֱלֹהָיו Lev. 21, 12), dass es ebendarum seinen Träger den höchststehenden Persönlichkeiten der Theokratie hinsichtlich des Grads der Heiligkeit an die Seite stellt.[1]) Nicht minder deutlich lässt die dritte Verhaltungsregel, die dem Nasiräer gegeben ist, seine Gleichstellung mit dem Hohepriester erkennen, die Vorschrift: die ganze Zeit über, die er dem Herrn gelobt hat, soll er zu keinem Todten gehen; er soll sich auch nicht verunreinigen an dem Tod seines Vaters, seiner Mutter, seines Bruders oder seiner Schwester, denn das Gelübde seines Gottes ist auf seinem Haupte (Num. 6, 6. 7). Denn genau dieselbe Forderung ergeht Lev. 21, 11 an den Hohepriester (u. z. im Unterschied vom Priester 21, 1—3), nur dass im Nasiräergesetz das Gebot noch eingehender lautet und nachdrücklicher klingt.

Wenn nun schon die Bezeichnung des Nasiräats als eines נֶדֶר nach dem Obigen der Unterordnung desselben unter den Gesichtspunkt der Askese entschieden im Weg steht, zum allermindesten einer Auffassung, die der Enthaltung vom Genuss des Weins und dgl. und vom Scheeren des Haupthaars wesentlich und ursprünglich den asketischen Zweck eines Leibeslustopfers beimisst, so wird eine derartige Ansicht um nichts weniger durch die nachgewiesene tief-

1) Vgl. auch Vilmar a. a. O. S. 467. 474. Dass der lebenslängliche Nasiräer wie der Priester das innere Heiligthum betreten durfte, legt die Erzählung von Jakobus dem Gerechten (Euseb. h. ecc. 2, 23) nahe. S. Ewald, Alterth. S. 116.

gehende Analogie zwischen dem Nasiräer und Priester, bez. Hohepriester widerlegt. Zwar bleibt zwischen beiden der durchgreifende Unterschied des Beamten und der Privatperson: mittlerische Stellung und Thätigkeit kommt nur dem Priester zu, der als Stellvertreter der Gemeinde Jahve im Heiligthum mit dem vorgeschriebnen heiligen Werke naht (Num. 16, 5), während der Nasiräer wie jeder andre Bürger der Theokratie jener Vermittlung für sich selbst und die Seinen bedarf.[1]) Aber das hindert nicht, dass der Grad von Heiligkeit der dem Nasiräer als theokratischem Bürger vermöge einer besonderen Selbsthingabe an Jahve zukommt, als ein gesetzlich normirter demjenigen es völlig gleichthut, der dem Hohepriester als Inhaber des höchsten heiligen Amtes eigen ist. Das Mass der Heiligkeit im Sinn des Mosaismus bestimmt sich lediglich nach dem Grad der gesetzesgemäss symbolisirten Zugehörigkeit an Jahve. In dieser Richtung drückt das Gesetz so unzweideutig, als möglich, des Nasiräers und Hohepriesters Gleichheit aus.[2]) Um so mehr fällt in die Waagschale, dass der Hohepriester, wie der Priester in Israel überhaupt, in keiner Weise als Asket erscheint, sondern im Gegentheil als Repräsentant des vollen, normalen Lebensbestandes, der harmonischen Lebensentfaltung, des ungeschmälerten, zugleich aber geordneten und massvollen Lebensgenusses, wie er Hand in Hand geht mit einer richtigen Pflege und Disciplin des Leibes.[3]) Je umfassender und bedeutsamer daher die Uebereinstimmung der Symbolik des Nasiräerthums und Priesterthums, ebendamit aber auch die Uebereinstimmung der beiden Stände hinsichtlich der ihnen zu Grund liegenden Idee persönlicher Gottangehörigkeit ist, desto mehr verbietet es sich, das Nasiräat als eine

1) Ein nicht amtliches Eintreten für die Gesammtheit mit „Fürbitte und sühnendem Handeln" ist selbstverständlich beim Nasiräer so gut, wie beim Propheten und „jedem, der durch persönliche Würde Gott nahesteht" (Schultz, Altt. Theol. I, 189 f.) möglich.

2) Philo de victim. § 13. Maimonid. More Neboch. 3, 48. Vgl. Oehler, Altt. Theol. I, 464. Keil zu Num. 6 (2. Aufl. S. 217).

3) Lev. 21, 5. 17 ff. Ex. 30, 19. 20. Lev. 10, 9 ff. Ez. 44, 21. Lev. 21, 7. Ez. 44, 22.

Art Askese zu betrachten, und wird es nöthig sein, was in den Nasiräatsvorschriften an Enthaltung gefordert ist, in letzter Instanz auf einen anderen Grund und Zweck zurückzuführen.

Und hierin kann uns auch der Begriff und Namen des נָזִיר selbst in keiner Weise beirren.[1]) Obgleich nämlich das Gesetz den Stand des Nasiräers als ein הַזִּיר לַיהוָה bestimmt, d. h. als eine Absonderung für Jahve, und denselben Begriff des Absonderns auch braucht, um auszudrücken, dass er sich zu enthalten habe — von Wein und Rauschtrank (מִיַּיִן וְשֵׁכָר יַזִּיר Num. 6, 2. 3), so ist doch festzuhalten, dass das mit כדר wurzelverwandte כזר (vgl. das arab. نذر und نذر) an sich nur den Sinn des Besonderns hat und erst von hier aus je durch Zutritt einer verbindenden oder trennenden Präposition den Begriff des Zusonderns, Weihens (לְ), oder aber den des Absonderns, Enthaltens (מִן) erlangt. Unter diesen Umständen ist נָזִיר nichts anderes als der Jahve Zugesonderte, Geweihte, — ein passiver und positiver Begriff (vgl. נְזִיר אֱלֹהִים Jud. 13, 5. 7. 16, 17), geradeso wie נֵזֶר die Handlung oder den Zustand der Weihe als positiver Hingabe an Gott (Num. 6, 4. 8. 13. vgl. mit 12) und schliesslich das Zeichen der Weihe, den heiligen Schmuck (des Nasiräerhaars, wie des Priester- und Königdiadems) bezeichnet (Num. 6, 18. 19. Ex. 29, 6. Lev. 8, 9. 2 Sam. 1, 10. vgl. auch Jer. 7, 29).[2]) Dass endlich der hiermit aus dem Wesen und der Benennung abgeleitete Beweis für die nicht asketische, sondern positive Grundbedeutung des Nasiräats durch die Geschichtsbilder der ältesten und hervorragendsten Nasiräer Simson und Samuel noch ausserdem nachdrücklich bestätigt wird, braucht nach dem in der Einleitung Ausgeführten nur in Erinnerung gebracht zu werden.

---

1) Aus diesem Namen den Schluss ziehen, dass das Nasiräergelübde eine Ablobung sei (Oehler a. a. O. S. 462), heisst dem Gesetzgeber den Vorwurf machen, dass er dasselbe fälschlicher Weise als נֵדֶר und nur so bezeichnet habe.

2) Die Uebersetzung des נֵדֶר נָזִיר mit εὐχή und des הַזִּיר mit ἀφαγνίσασθαι ἁγνείαν in LXX ist demnach gleich wenig zu billigen. Vergl. zu נָזִיר auch noch Gen. 49, 26.

Wir müssen nun aber, nachdem die allgemeinen Gesichtspunkte, die uns durch Gesetz und Geschichte übereinstimmend dargeboten werden, besprochen sind, zur Untersuchung der untergeordneten Punkte, zur Würdigung der im Gesetz enthaltenen Einzelbestimmungen und ebendamit zur Erklärung der Differenzen übergehen, die in der Einleitung schon angedeutet worden sind. Und hier ist vor allem die auf den Haarwuchs bezügliche Vorschrift das, was unsere Aufmerksamkeit beansprucht. Denn die Thatsache, dass bei der „hervorragendsten Gestalt" des Nasiräerthums Simson, wie auch bei Samuel, lediglich der Gegenstand der zweiten Nasiräatsvorschrift in Num. 6, das lebenslänglich unangetastete Wachsthum des Haupthaars als Weihezeichen genannt und angeordnet wird[1]), ist doch zu auffallend, um ausser Betracht gelassen zu werden. Oder sollte es wirklich reiner Zufall sein, dass in der Vorgeschichte Simsons das Verbot des Genusses von Spirituosen nur der Mutter für die Zeit ihrer Schwangerschaft ertheilt, aber dagegen auf den zu erhoffenden Sohn mindestens nicht ausdrücklich ausgedehnt wird?[2]) Sollen wir hierin einen blossen Zufall erblicken auch Angesichts des weiteren Umstands, dass der hebräische Grundtext im Gelübde der Hanna als Merkmal des gottgeweihten Zustands ihres erbetenen Kindes gleichfalls nur jene Observanz in Betreff des Haares erwähnt werden lässt, während der ersten Bestimmung des Nasiräergesetzes nur in einem Einschiebsel der griechischen Uebersetzung gedacht wird?[3]) Ist das alles

1) S. oben.

2) Wenn Rosenmüller sagt: consequens erat, ut, siquis Nasiraeatu perpetuo Deo consecraretur, necesse esset, eandem abstinentiam indici matri et ab ea observari —, so ist damit das in der Erzählung Verschwiegene übersehen und das ausdrücklich Gesagte mit einer Annahme begründet, die eines anderweitigen Haltes entbehrt (Scholia in V. T. Jud. XIII, 4).

3) Es ist beachtenswerth, dass LXX die auf das Verbot von berauschendem Getränk bezüglichen Worte vor der Bestimmung bezüglich des Scheermessers eingeschaltet haben, also der Anordnung der Momente in Num. 6 entsprechend.

Zufall, oder einfach daraus zu erklären, dass die Erzähler[1]) neben der auf die Zucht des Haares gehenden Bestimmung die andern als selbstverständlich betrachteten und darum unerwähnt liessen[2]), — und das, obgleich das Gesetz im Gegentheil die hier übergangene Vorschrift an die Spitze gestellt und sichtlich mit dem stärksten Nachdruck versehen hat? Wir gestehen, dass uns eine solche Auffassung unmöglich ist, und dass wir den Grund dieser auffallenden Erscheinungen nur in einer hier zu Tag tretenden Differenz zwischen der auf Simson und Samuel sich erstreckenden geschichtlichen Ueberlieferung einerseits und der mit dem Nasiräergesetz übereinstimmenden Anschauungsweise der späteren Erzähler (wie auch der späten Uebersetzer) andrerseits zu finden vermögen. Wir können uns in der That des Eindrucks nicht erwehren, dass man schon vor der Zeit des prophetischen Erzählers den Zwiespalt zwischen der überlieferten Gestalt Simsons und den in einer späteren Periode festgestellten Obliegenheiten des Nasiräers angefangen hatte, zu empfinden, und dass sich aus diesem Gefühl des Widerstreites das in der Vorgeschichte Simsons der Mutter desselben gewissermassen zum Ersatz ertheilte Weinverbot erklärt; wie es damit auch zusammenhängen mag, dass von der dritten Nasiräatsvorschrift, die sich auf

---

1) Ueber die Gründe, die Jud. 13 dem prophetischen, 1 Sam. 1 dem theokratischen Erzähler zuweisen lassen, vgl. de Wette-Schrader, Einleitung §. 209. 216. Ueber die Composition der Geschichte Simsons noch besonders Ewald, Gesch. d. V. Isr. II, 567. „Dass die jetzige Bearbeitung Simsons eine frühere Schrift voraussetzt, wird aus dem Inhalt erhellen; dazu kommt die sehr eigenthümliche Farbe der Darstellung und Sprache, welche noch durch die jetzige Gestalt durchleuchtet. Der erste Schriftsteller dieser Simson'schen Sagen lebte sichtbar wohl schon ein paar „Jahrhunderte nach dem Helden und benutzte nichts, als mündliche Ueberlieferungen." Von dem letzten Verfasser rührt nach Ewald Jud. 13, 1—24 her.

2) Man könnte allenfalls versucht sein, anzunehmen, bei Simson werde nur das Haar erwähnt, weil gerade dieses und nur dieses in seiner Geschichte eine Rolle spielt. Allein warum wird denn dann das beim Sohne Verschwiegene der Mutter so sehr eingeschärft? Bei Samuel fällt eine derartige Motivirung ohnedem hinweg.

Verunreinigung durch Leichen bezieht, geschwiegen wird. Während also das Zeugniss der Geschichte bei den ältesten und bedeutendsten Nasiräern nur von jener eigenthümlichen Pflege des Haupthaars als symbolischem Merkmale ihres Weihezustandes spricht, so gewinnt es allen Anschein, dass zur Zeit des Jahvisten (prophetischen Erzählers), dem wir die Mittheilung der Geschichte Simsons verdanken, und seines hervorragenden Zeitgenossen Amos vielmehr das Verbot des Genusses von Wein und dgl. als die erste und wichtigste Nasiräatsverpflichtung angesehen wurde. Je mehr diese Auffassung in damaliger Zeit schon feststund, desto leichter möchte es sich erklären, dass die Vorgeschichte Simsons bei der Mutter des Nasiräers das ausdrücklich geschehen lässt, was die Geschichte beim letzteren selbst nicht bezeugt. Und es liegt nicht minder ein Wink in der Aeusserung des Amos (2, 10. 11): so gebet ihr den Nasiräern Wein zu trinken und gebietet den Propheten: ihr sollt nicht weissagen — denn die Parallele lässt deutlich erkennen, dass gerade der Weingenuss zur Zeit des Propheten als das Capitalvergehen eines Nasiräers betrachtet wurde, wobei es dahingestellt bleibt, ob die an dem Haar der Nasiräer ausführbare Entweihung gleichfalls zu geschehen pflegte, oder nicht. Diese das Weinverbot in den Vordergrund stellende Auffassung setzte sich aber so fest im Gemeindebewusstsein, dass die alte Bestimmung bezüglich des Haarwuchses unter Umständen gänzlich zurücktreten konnte, wie wir denn in der späten Zeit eines Johannes des Täufers das Nasiräerthum einfach durch die Bestimmung charakterisirt sehen: *οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ* (Luc. 1, 15).[1] Beachtet man nun, dass das Nasiräergesetz in Num. 6 gerade diese Vorschrift der

---

1) Ewald lässt so die Rechabiten aus den Nasiräern hervorgehen, indem „sie von ihnen noch den Urgrundsatz der Enthaltsamkeit vom Wein beibehielten, dagegen das Gelübde, das Haupthaar wachsen zu lassen, aufgaben oder statt dessen das uralte Zeltleben in der Einsamkeit des Landes fortzusetzen gelobten.“ Alterth. S. 118. Dass es sich Acta 18,18 nicht um ein Nasiräergelübde handelt, ist hier nicht darzuthun. Vgl. Ewald Gesch. d. V. Isr, VI, 465. Alterth. S. 112.

Enthaltung von Wein und Rauschtrank aller Art ebenfalls in den Vordergrund stellt, das Verbot der Haarschur dagegen in die zweite Linie rückt, so wird es auf Grund des Dargelegten wahrscheinlich, dass die Abfassung jenes Gesetzesabschnitts in eine spätere, —jedenfalls diesseits der Zeit eines Simson und Samuel liegende — Periode fällt, in welcher die Idee des Nasiräats, wie sie aus jenen kraftvollen und naturwüchsigen Gestalten uns entgegentritt, bereits eine gewisse Modification erlitten hatte. Ueber das Wesen der letztern wird aber kaum ein Zweifel bestehen können. Es ist in dieser Hinsicht nicht zu übersehen, dass das Nasiräergesetz gerade den Gedanken des יַזִּיר מִיַּיִן וְשֵׁכָר, also diejenige Vorschrift, die am eigentlichsten eine Enthaltung von einer Art Genuss verlangt, an die Spitze stellt. Hat man auf Grund dieser Thatsache das Nasiräat überhaupt als eine Art Askese betrachtet, so lag der Fehler zunächst in einer unberechtigten Verallgemeinerung, indem man denselben negativen Gesichtspunkt, auch bei den folgenden Vorschriften betonte, obgleich es z. B. bei der Vermeidung der Berührung von Leichen um eine Entsagung im obigen Sinn sich gar nicht handeln kann. Aber so viel ist immerhin richtig, dass die Fassung des Nasiräergesetzes von der Aufnahme des asketischen Moments in die Idee jenes Gelübdes zeugt, also von einer inzwischen erfolgten Fortbildung dieser Idee, die sicherlich im Zusammenhang mit anderweitigen Bewegungen innerhalb des Gebiets alttestamentlicher Frömmigkeit und allgemeineren Zeitverhältnissen gestanden hat. Es ist unmöglich, hiebei jener eigenthümlichen Erscheinung nicht zu gedenken, die etwa ein Jahrhundert vor der Zeit des Jahvisten und des Propheten Amos, am Anfang des 9. Jahrhunderts, auftritt und ein bedeutsames Licht auf die damalige religiöse Geschichte Israels wirft. Damals geschah es, dass Jonadab, der Sohn des Rechab, „eine Gesellschaft solcher sammelte, welche die wahre Religion so streng, wie sie sie fassten, in der allgemeinen Volksgesellschaft ungestört ausüben zu können verzweifelten, die sich daher in die Wüsten zurückzogen und wie einst ganz Israel unter Mose das beschwer-

liche Zeltleben allen Reizen des Städtelebens vorzogen."[1]) Wir haben vielleicht in dieser Secte eine in letzter Beziehung von der gewaltigen Persönlichkeit des Elia ausgehende theokratisch conservative Bewegung zu erblicken[2]), deren Reaction ebenso gegen den unmittelbaren Abfall vom Gott Israels gerichtet war, d. h. gegen den im Schwang gehenden Baalsdienst, (— wie wir denn den Mann der grossen Umwälzung, Jehu, seine Reform gerade mit Hilfe jenes Jonadab, als eines Mannes von hohem Ansehn, ausführen sehen), wie sie auch gegen den mittelbaren Abfall ihrer Zeit ankämpfte, gegen den schon durch Ahab in's Ungemessene gesteigerten Luxus, gegen die im Zusammenhang mit einer religiös und sittlich lockeren Regierung hereinbrechende Uebercultur mit ihren schlimmen Folgen. Es ist kein zu grosses Wagniss, einen Zusammenhang zwischen der im 8. Jahrhundert nachweislichen und auch in Num. 6 sich kundgebenden Aufnahme und Betonung des asketischen Moments in der Anschauung vom Nasiräerthum und andrerseits jener rechabitischen Sectenbildung anzunehmen, mit andern Worten zuzugeben, dass die von der salomonischen Zeit an veränderten Religions- und Culturzustände eine Reaction des strengtheokratischen Geistes hervorrufen mussten, die auch einzelne Erscheinungen der Frömmigkeit, wie das Nasiräerthum, in der fraglichen Weise beeinflussen und modificiren konnte. Hatte aber wirklich in jenem Zeitraum der mit dem Nasiräat verknüpfte Gedanke einer Askese, eines freiwilligen Verzichts auf gewisse sinnliche Genüsse zum Zweck der Belebung und Läuterung der Frömmigkeit, mehr und mehr im allgemeinen Bewusstsein Wurzel gefasst, so werden wir es ganz begreiflich finden, dass in späteren Zeiten jenes Gelübde, u. z. als ein gemäss Num. 6 nur vorübergehendes, geradezu den Bussübungen (Fasten und dgl.) an die Seite gestellt wurde, wie denn z. B. in 1 Macc. 3, 49 die Bestellung von Nasiräern als Theil

---

1) Ewald, Gesch. d. V. Isr. III, 543. Vgl. 2 Reg. 10, 15 ff. Jer. 35.

2) Ewald a. a. O. S. 542 f.

eines umfassenden Bussverfahrens unter Judas Makkabäus erscheint.[1])

Angesichts dieses Sachverhalts möchte man beinahe versucht sein, die Frage aufzuwerfen, ob das Nasiräat allerältester Zeit nicht überhaupt nur jene Eine Bestimmung bezüglich des Haarwuchses enthielt, also einfaches, wenn auch ausserordentliches, nicht das Haar nur, sondern die Person betreffendes Haargelübde war, und das Verbot von geistigen Getränken und allem, was vom Weinstock kommt, erst hernach sich anschloss, — u. z. vielleicht im Zusammenhang mit dem Bestreben, den altehrwürdigen und absonderlichen Gebrauch dem System des mosaischen Cultes ordentlich einzuverleiben? Wir glauben auf Grund unsrer Abwägung der Momente diesen Hergang wenigstens als nicht unmöglich betrachten zu sollen, und thun dies, indem wir sogleich darauf hinweisen, dass die Posteriorität wenigstens der dritten Vorschrift des Gesetzes (Verunreinigung durch Leichen) längst auch von andern erkannt ist.[2]) Wichtiger ist uns aber ein andrer Umstand. Zu dem Erfund, der sich uns bei der Vergleichung von Num. 6 und der Erzählung von Simson und Samuel ergeben hat, kommt nämlich, dass sich auch rein an sich betrachtet die Verpflichtung hinsichtlich des Haares gegenüber der vorgeschriebenen Enthaltung von Spirituosen als das Eigenthümlichere darstellt.[3]) Denn während letzteres Verbot theilweis, wie das Verbot der Verunreinigung durch Leichen ganz und gar, den Nasiräer und den Priester zusammenstellt,[4]) demnach möglicherweise

1) v. 47: *καὶ ἐνήστευσαν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ καὶ περιεβάλοντο σάκκους καὶ σποδὸν ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ διέῤῥηξαν τὰ ἱμάτια αὐτῶν·* v. 49: — *καὶ ἤγειραν Ναζιραίους, οἳ ἐπλήρωσαν τὰς ἡμέρας.*

2) So auch von Vilmar a. a. O. S. 476 (wenigstens als möglich).

3) Derselbe: „die Verpflichtung, das Haar ungeschoren zu tragen, ist der eigenthümlichste Charakterzug des Gelübdes.“ S. 449. „Der Begriff der Heiligkeit muss im langen Haar mehr nach seinem innersten Wesen und in höherem Grad, als durch die übrigen vom Nasiräer übernommenen Verpflichtungen zum Ausdruck kommen.“ S. 460. Vgl. auch Ewald, Alterth. S. 372.

4) Vgl. Lev. 10, 9. Ez. 44, 21. Josephus c. Ap. 1, 22 *τοπαράπαν οἶνον οὐ πίνοντες ἐν τῷ ἱερῷ·* Ewald bezieht die Gesetzesvorschrift auch

irgend einmal vom Priester auf den Nasiräer übertragen worden sein kann, weil eben eine Gemeinsamkeit der Idee beider Stände erkannt wurde, so besteht zwischen den Vorschriften bezüglich der Haartracht des Nasiräers und Priesters keinerlei Aehnlichkeit, ist vielmehr die dem erstren geltende Bestimmung mit der dem Priester gegebenen geradezu unvereinbar, da letztere an die Sitte der Laien sich anschliesst. Es geht nämlich aus Lev. 10, 6. 21, 10 vgl. mit Lev. 13, 45. Num. 5, 18. Ez. 44, 20 deutlich hervor, dass der Priester wie der gemeine Mann das Haar schor, übrigens nicht kurz, oder gar unmittelbar über der Kopfhaut, was ein Zeichen der Trauer war (גזז Job 1, 20 Micha 1, 16. vgl. das Ausraufen der Haare und das Bestreuen derselben mit Staub oder Asche Esra 9, 3. Job 2, 12. 2 Sam. 13, 19 u. a.), sondern so, dass es nur gegipfelt wurde und noch immer herabwallte.[1]) Ein ungehemmtes Wuchernlassen des Haupthaars dagegen war dem Priester für den Fall, in welchem es nach einem übrigens seltneren Brauch allein sich darum handeln konnte, bei der Trauer, ausdrücklich verboten.[2]) Man sieht: das Charakteristische des Nasiräats prägt sich lediglich in der zweiten Vorschrift von Num. 6 aus, während die erste, wie die letzte, jenes Gelübde, bez. den dadurch gesetzten Zustand nur unter den Gesichtspunkt priesterlicher Reinheit und Weihe subsumirt. Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass auch diese Erwägung keineswegs dazu angethan ist, an der Ursprünglichkeit

---

auf den amtlichen Dienst des Priesters ausserhalb des Heiligthums a. a. O. S. 372.

1) גִּלַּח 2 Sam. 14, 26 u. a.

2) Das Verbum פרע bedeutet an den angegeben Stellen nicht das „Blössen des Haupts“ (Luther; LXX *ἀποκιδαροῦν, ἀποκαλύπτειν*) oder Abscheeren des Haupthaars, wie auch Vilmar noch auf Grund einer unrichtigen hebräischen und arabischen Etymologie annimmt (a. a. O. S. 449 f), sondern das Auflösen, d. h. das Freiwachsen — oder Fliegenlassen des Haars (Ez. 44, 20 וּפֶרַע לֹא יְשַׁלֵּחוּ). Vgl. Gesenius, Wörterb. 8. Aufl. s. v. Knobel zu Lev. 21, 10. Keil zu Lev. 10, 6 und Kamphausen in Riehms bibl. Handwörterb. Art. Haar. Der bei den Israeliten seltnere Trauerbrauch, das Haar wachsen zu lassen, war bei Egyptern, Griechen und Römern der gewöhnliche.

der Vorstellung vom Nasiräat, die die geschichtlichen Gestalten Simsons und Samuels herrvorrufen, uns zweifeln zu machen.

Mit dem angegebenen Ideenzusammenhang ist uns nun aber auch der Weg zu einer symbolischen Erklärung der beiden secundären[1]) Nasiräatsvorschriften gezeigt, und wir können auch hierin Vilmar nicht folgen. Denn derselbe hat in dem Bestreben, „die von Andern gelegentlich hingeworfenen Meinungen zu einer wissenschaftlichen Gesammtansicht zu verarbeiten", nicht blos Verschiedenes sondern auch Verschiedenartiges und mehr oder weniger Unverträgliches zu vereinigen gesucht und so eine Gesammtanschauung gewonnen, die der Einheitlichkeit und Klarheit entbehrt und den massgebenden Gesichtspunkt auf die Seite rückt. Wir werden, um zu erkennen, in welchem Sinn gerade die in Frage stehenden beiden Bestimmungen zu der ursprünglichsten specifischen Verpflichtung des Nasiräers hinzugetreten sind, uns wesentlich durch die Ueberzeugung leiten lassen, dass Nasiräer und Priester, insbesondere Hohepriester, einer gemeinsamen Idee einen symbolischen Ausdruck verleihen, und werden demgemäss uns hüten, ähnliche Erscheinungen, wenn sie nachweislich im Grund andrer Art sind, gleichviel ob sie bei Israel oder auf fremdem Boden sich zeigen, als Quellen der Erklärung zu benützen. Wenn jene gemeinsame Grundidee die der vollständigen persönlichen Angehörigkeit und Hingebung an Gott ist, so kann kein Zweifel sein, dass eben diese Zugehörigkeit und darum Heiligkeit in der persönlichen Erscheinung des Nasiräers wie des Priesters sich darstellen soll als in einer solchen, welche an göttliche Lebensreinheit und Lebensvollkommenheit symbolisch erinnert. Wir machen dies offenbar mit demselben Recht, wie hinsichtlich der Vermeidung der Verunreinigung durch Leichen, auch in Beziehung auf die Enthaltung von Wein und ähnlichem Getränke geltend. Es ist in dieser Richtung vor allem noch einmal zu betonen, dass der Zweck

1) Wenn nicht der Zeit, so jedenfalls der Idee nach.

des den Priestern gegebenen Verbots keineswegs ein asketischer ist, wie wir einen solchen überhaupt in der dem Priester durch's Gesetz vorgeschriebnen Lebensweise vergeblich suchen würden; der Zweck jener Priestervorschrift ist gar nicht auf Seiten der Person des Priesters und seiner Frömmigkeit gelegen, sondern vielmehr auf Seiten seines Amts und Dienstes. Er soll, wenn es sich um letztern handelt, den bezeichneten Genuss meiden, um sich gegen einen Zustand gestörten Bewusstseins zu sichern, der mit der priesterlichen Würde unvereinbar und darum nothwendig ein Aergerniss für die Gemeinde, aber auch ein Hinderniss für die Ausübung seines Berufs wäre. Wir vermögen sonach in jener Anordnung nur eine durch das Interesse des Dienstes und der Amtswürde, wie des Heiligthums, geforderte Vorsichtsmassregel zu erblicken, und diesen objectiv-symbolischen Gesichtspunkt der Wahrung der Würde eines heiligen Standes und Berufs im Gegensatz zu einem subjectiv-pädagogischen[1]) halten wir auch für das ältere Nasiräerthum fest, treten aber zugleich auch entschieden der von Vilmar gegebenen Deutung entgegen, wornach „in der Vermeidung des Weinstocks durch den Nasiräer eine symbolische Aussonderung von der profanen, das ursprüngliche Verhältniss zu Jehovah gefährdenden Cultur“ zu erblicken wäre.[2]) Vilmar gibt einerseits zu, dass eine Pflanze nach hebräischen Begriffen überhaupt nicht unrein sein könne (— was übrigens genauer zu bestimmen wäre; s. weiter unten), dass insbesondere der Weinstock für eine hervorragende Gnadengabe Jehovahs gegolten habe, wie er ja in der symbolischen Bildersprache der Propheten sogar das Volk als Eigenthum Jehovahs repräsentire und daher in gewissem Sinn selbst als heilig gelten könne. Um so auffallender findet er es andrerseits, dass gerade alles vom Weinstock Kommende, nicht blos Getränk, sondern auch festes, trockenes Erzeugniss jener

---

1) Diesen behauptet Vilmar S. 470. Selbstverständlich reden wir oben vom nächsten Zweck und leugnen damit die allgemeinere Wahrheit von Gal. 3, 24 nicht.

2) A. a. O. S. 474.

Pflanze,[1]) mit solcher Strenge verboten sei, da doch „so gut, wie die Weinbeere jede Pflanze, aus der ein שֵׁכָר bereitet wird, die Lüsternheit des Nasiräers reizen“ konnte, also ebensosehr zu verbieten war.[2]) Dieser Umstand lässt ihn zum angenommenen pädagogischen Grund der Vorschrift noch einen auf den Weinstock speciell sich beziehenden aufsuchen, und dabei kommt er auf den Gesichtspunkt eines Protests gegen die Cultur, wie er einen solchen auch im zweiten Verbot des Gesetzes Num. 6 erkennen will. Zur Begründung dieser Ansicht beruft sich Vilmar[3]) darauf, dass die Enthaltsamkeit von Wein und die Verabscheuung des Weinstocks stetige Begleiterin der nomadischen Lebensweise sei, und im Besondern auf das Beispiel der schon oben besprochenen Secte der Rechabiten.[4]) Dass es sich nun bei dieser Secte um eine Opposition gegen die Cultur, eine Rückkehr zur einfacheren, den Anforderungen ernster Religiosität mehr entsprechenden nomadischen Lebensweise gehandelt hat, ja dass ihr völliger Verzicht auf den Genuss von Wein u. dgl. eine mit eigentlicher Askese verwandte Massregel sei, ist schon ausge-

1) Zu den in der Stelle enthaltenen unsichern Wörtern und mehrfachen Etymologieen vgl. Ewald, Alterth. S. 114f. Vilmar S. 468f.

2) Ewald und ihm nach Vilmar (u. z. im Zusammenhang mit seiner Gesammtauffassung) verstehen unter dem שֵׁכָר Num. 6, 3 gleichfalls eigentlichen Wein (mit Honig und andern süssen Stoffen gemischt). Allein שֵׁכָר bedeutet gewöhnlich ein geistiges Getränke aus Datteln und andern Baumfrüchten, Gerste, Honig u. s. w. bereitet (vgl. Kamphausen in Riehms Handw., Art. Getränke), und es liegt kein Grund vor, das Wort im Nasiräergesetz anders zu verstehen, als im Priestergesetz Lev. 10, 9, wo diese gewöhnliche Bedeutung auch von Ewald zugegeben wird (Alterth. S. 372). Dass in Num. 6 das Erzeugniss des Weinstocks so detaillirt und vollständig verpönt wird, erklärt sich daraus, dass diese Pflanze als Hauptrepräsentant der berauschenden Naturerzeugnisse anzusehn ist.

3) Von der völlig irreleitenden Gegenüberstellung des גֶּפֶן הַיַּיִן Jud. 13, 14 und des גֶּפֶן הַשָּׂדֶה 2. Reg. 4, 39 als dem cultivirten und dem „wilden Weinstock“ (letztres sind aber wilde Gurken!), wie sie Vilmar S. 468 einflicht, können wir absehen.

4) A. a. O. S. 471f. Es werden hier auch ähnliche Sitten fremder Völker (Nabatäer, alte Araber, Muhammedaner) in Vergleichung gebracht.

sprochen, und wir leugnen nicht, dass in diesem Fall der Weinbau neben andrem als Symbol der Cultur erscheint. Aber wir bestreiten, dass der Weinstock auch in unsrem Fall, beim Weinverbot des Priesters und Nasiräers, als dieses Symbol gefasst sei. So wenig es gelingen wird, zu beweisen, dass sich in der Idee und Erscheinung des israelitischen Priesters irgend ein Gegensatz gegen die Cultur ausspreche, — wir denken besonders an die Amtstracht desselben, die von den Erzeugnissen menschlicher Culturarbeit so unzertrennlich ist, wie das Heiligthum selbst, — so wenig können wir uns zu einer derartigen Anschauung beim Nasiräer verstehen. Geht es nicht an, dem Priester den Wein, der doch ein wesentliches Stück des Opfers ist, als das „Symbol der profanen, das ursprüngliche Verhältniss zu Jahve gefährdenden Cultur" u. z. gerade dann, wenn er amten will, verboten sein zu lassen,[1]) so müssen wir auf eine solche Motivirung auch beim Nasiräer verzichten, so gewiss wir für beide Gestalten der Theokratie eine so stark ausgeprägte gemeinsame Grundidee gefunden haben, und so gewiss wir bei den grossen geschichtlichen Nasiräern Simson und Samuel in keiner Weise einen Gegensatz gegen die Cultur zu entdecken vermögen. Wir müssen demnach in der Vilmar'schen Deutung eine Eintragung, eine Verwechslung fremdartiger Dinge erblicken, während wir dagegen eine schon frühzeitig eingetretene Umdeutung der das Getränke betreffenden Observanz in's Asketische laut Obigem allerdings annehmen.

Aber auch bei der zweiten Vorschrift des Nasiräergesetzes, in der sich das Specifische des Gelübdes am ursprünglichsten und bedeutsamsten ausdrückt, können wir der Ansicht Vilmars, wornach es sich wesentlich um „Aus-

1) Es will auch mit dieser dem Nasiräat zugeschriebenen Symbolik sich wenig reimen, dass der Weinstock des Sabbath- und Jobeljahrs selber „Nasiräer" heisst (Lev. 25, 5. 11). Wie kann die Pflanze als unbeschnittene so heissen, wenn sie durch's Nasiräat überhaupt als Symbol der profanen Cultur gekennzeichnet wäre? — Dass Vilmars Unterscheidung des wilden und cultivirten Weinstocks nicht hieher gehört, wurde schon bemerkt.

sonderung des Menschen aus dem Bereich profaner Cultur-handelt,[1]) nicht ohne Weiteres beitreten. Was zunächst den Hinweis auf die schon im sogen. Bundesbuch Ex. 20, 24 gegebene Anweisung für den Altarbau betrifft, welche die Verwendung von behauenen Steinen (גָּזִית) verbietet, mit der Begründung: wenn du dein eisernes Werkzeug darüber schwingst, so entweihst du ihn (וַתְּחַלְלֶהָ), so lässt sich allerdings nicht leugnen, dass hier eine höchst alterthümliche, über den Mosaismus hinaufreichende Anschauung sich ausspricht, welche in der die Natur bearbeitenden, sie willkürlich gestaltenden und in ihren ursprünglichen Bestand gewaltsam eingreifenden Thätigkeit des Menschen eine Entweihung derselben erblickt, die sich mit der nothwendigen Beschaffenheit der heiligsten gottgeweihten Stätte, des Altars nicht verträgt.[2]) Es steht offenbar nichts im Weg, auch das vom Scheermesser verschonte, in ungestörtem Wachsthum belassene Haar des Nasiräers als in jenem mit der unveränderten natürlichen Beschaffenheit gegebenen Zustand der Weihe befindlich zu denken. Ebenso ist zuzugeben, dass die Idee des Sabbathjahrs und Jobeljahrs eine verwandte Vorstellung in sich schliesse, indem hier die Arbeit des Menschen speciell als Culturarbeit, deren Zweck, Gebrauch und Genuss der Natur durch den Menschen selbst ist, den Charakter des Entweihenden erhält (vgl. auch Deut. 20, 6. 28, 30. 21, 3. Num. 19, 2. 1. Sam. 6, 7), wobei übrigens nicht zu verkennen ist, dass der hier hervortretende Gesichtspunkt des menschlichen Gebrauchs und Genusses der Naturerzeugnisse hinsichtlich des Haars beim Nasiräer gar nicht in gleicher Weise Geltung hat. Die spätere Gesetzgebung hat die Parallele selbst gezogen, indem sie gerade den im Sabbath- oder Jobeljahr ungehemmt wachsenden Weinstock als Nasiräer bezeichnet (Lev. 25, 5. 11).[3]) Dagegen

---

1) A. a. O. S. 460.

2) Vgl. Spencer, de legibus Hebr. ritual. II, 6. Von einer puritas nativa kann allerdings Angesichts Gen. 3, 17 nur relativ die Rede sein.

3) Gerade der Weinstock, (nicht auch andere in jenem Jahr frei wachsende Culturpflanzen), wird dem Nasiräer nach genannt, weil eben der erstere im Nasiräergelübde eine besondere Bedeutung und Hervor-

ist die Beiziehung der auf die Obstbäume bezüglichen Vorschrift Lev. 19, 23, die Vilmar gleichfalls als Argument gebraucht, ein unzweifelhafter Missgriff. Wenn dort der Obstertrag der drei ersten Jahre als „Vorhaut“ der Bäume bezeichnet wird, so soll nach Vilmar damit der Zustand der Bäume während jener Zeit als ein jungfräulicher (!) dargestellt sein, während durch jenen Ausdruck doch offenbar die ersten Früchte als unrein und deswegen ungeniessbar charakterisirt sind,[1]) womit etwas Aehnliches ausgesprochen ist, wie im Gesetz der Beschneidung: „die Voraussetzung, dass dem natürlichen Leben eine Unreinigkeit anhaftet, welche für die zur Bundesgemeinschaft mit Gott Berufenen aufgehoben werden soll.“[2]) Sind ja doch nach Lev. 22, 27 (vgl. Ex. 22, 29) auch die opferbaren Thiere in den ersten acht Tagen unrein. Dass jene Vorschrift in Betreff der Obstbäume ausser jenen symbolischen auch noch andere gute Gründe (materieller und pädagogischer Art[3])) haben kann, soll nicht bestritten werden, aber gerade der Gesichtspunkt, um den es sich in unsrem Fall handelt, ist der Stelle Lev. 19, 23 fremd und entgegengesetzt. Ebensowenig beweisen für den angegebenen Sinn und Zweck des Haargelübdes beim Nasiräer die von Vilmar dem Islam und dem Hinduismus entnommenen Parallelen etwas. Denn die Dinge, die der Mekkapilger während seiner Weihezeit (إِحْرَامٌ) zu beobachten hat, und zu denen auch das Nichtscheeren der Haare des ganzen Körpers gehört (— beim Nasiräer bezieht sich die Verordnung nur

---

hebung gefunden hat. Dagegen suchen wir den Grund nicht ursprünglich in dem starken, üppigen Wachsthum der Pflanze, das allerdings den Vergleich begünstigte. Keil weist auf die viridis coma des Weinstocks bei Tibull und Propertius hin; dasselbe Bild ist aber bei den römischen Dichtern vom Laub, den Stängeln u. s. w. bei den verschiedensten Gewächsen gebraucht.

1) S. Keil z. St.

2) Oehler, alttest. Theol. I, 295.

3) Vgl. Michaelis, mos. Recht IV, 149. Winer, bibl. Realwörterb. Art. Obstbau. Ewald, Alterth. S. 221 („Schonung der Natur“). Mischna Orla 1, 10.

aufs Haupthaar aus Gründen, die von selbst erhellen werden), fallen in die Kategorie der Askese und berühren sich ebendaher mit Buss- und Trauerceremonien.[1]) Desgleichen ist das unversehrte lange Haar des indischen Anachoreten (die jaṭā) „die Haartracht der Asketen und der Trauernden",[2]) womit die gesetzliche Diät desselben vollkommen übereinstimmt.[3]) Dass aber das Nasiräerthum mit derlei Symbolik zumal in seiner eigenthümlichsten und ursprünglichen Bestimmung bezüglich des Haarwuchses nichts zu schaffen haben kann, geht aus der früheren Erörterung von selbst hervor. Wenn wir also einen Vergleichungspunkt nur in den beiden erstgenannten Fällen anerkennen, so geschieht auch dies nur bedingter Weise. Während nämlich die Gesetzesvorschriften in Ex. 20, 24 und Lev. 25 wesentlich den negativen Zweck haben, die profanirende Thätigkeit des Menschen zu verhindern, die äussere Natur vor dem Einfluss des Menschen zu bewahren, um ihr dadurch ihre Weihe zu erhalten oder wieder zu verleihen, so geht die auf das Wachsenlassen des Haars gerichtete Bestimmung des Nasiräats vielmehr auf ein P o s i t i v e s: die Erzeugung des Haars als eines für das Gelübde wesentlichen Symbols u. z. vermöge der dem Menschen selbst innewohnenden Naturkraft. Sofern also von einem der cultivirenden Thätigkeit des Menschen entgegengesetzten Verhalten beim Nasiräer die Rede sein kann, trifft dies nur in mittelbarer, untergeordneter Weise die Behandlung des Haupthaars. Auch in diesem Stück widerspricht somit das Nasiräergelübde dem Geist des mosaischen Gesetzes überhaupt nicht, das eine geordnete Körperpflege, namentlich sofern es sich um Reinheit

---

1) Vgl. besonders S u r e 2, 192 ff; bei V i l m a r S. 458 auch noch Citate aus der neueren Literatur. Nach R. B e c h a i und J. D. M i c h a e l i s wäre allerdings das Nasiräerhaar ein Trauerzeichen! Vgl. auch die 30 Tage der späteren Observanz mit dem 30 tägigen Trauertermin (Num. 20, 29. Deut. 34, 8).

2) Petersburger Sanskritwörterbuch s. v. जटा (jaṭā).

3) Manu Dharmaç. VI, 6 ff.

und Reinlichkeit handelt, in jeder Weise unterstützt und fördert.[1])

Ebendamit sind wir aber auch der Erklärung des ursprünglichen Sinns der Haarvorschrift des Nasiräats nähergetreten, und zugleich der Erklärung der Bedeutung und des Ursprungs dieses Gelübdes überhaupt. Das Nächste, um was es sich hiebei handelt, ist von Vilmar u. A. richtig erkannt worden,[2]) so freilich, dass Ersterer auch hier der Versuchung nicht widerstehen konnte, anderweitige Momente hereinzuziehen und dadurch den einfachen Sachverhalt unklar zu machen. Es geschieht dies durch den aus allerlei, hier nicht näher zu prüfenden Analogieen des classischen und sonstigen Alterthums und ausserdem aus der Ausführung des Apostels Paulus in 1. Cor. 11 (bez. der Kopfbedeckung der christlichen Frauen in der Gemeindeversammlung) geschöpften Gedanken, dass „die Bekleidung des Hauptes durch das Haar oder als Ersatz dafür durch eine künstliche Kopfbedeckung irgend welcher Art Zeichen der Abhängigkeit von einer höheren Macht sei“,[3]) dass demnach das Haar des Nasiräers auch ein Verhältniss der Abhängigkeit von Gott, eine bestimmte Art, Gottes Eigenthum zu sein, bekunde,[4]) „wie die Bedeckungen und Verzierungen an den Häuptern des Hohepriesters und Königs, welche den gleichen Namen (נֵזֶר) führen.“ Wir gestehen — um bei dem biblischen Theil der Beweisführung Vilmars stehen zu bleiben —, dass wir nicht einzusehen vermögen, wie die von Paulus eine ἐξουσία genannte Kopfbedeckung des Weibes (1. Cor. 11, 10) eine Analogie des hohepriesterlichen oder königlichen Diadems sein soll: wir müssen in der ersteren allerdings

---

1) Dass das Cerimoniell des Nasiräers andrer Art ist, als das des muhammedanischen Wallfahrers, hätte schon daran ersehen werden können, dass letztrem sogar das Kämmen der Haare durch die heilige Sitte verboten ist.

2) A. a. O. S. 477—81. Schultz, altt. Theol. I, 181. Oehler, altt. Theol. I, 465.

3) A. a. O. S. 461.

4) A. a. O. S. 462f.

ein Zeichen der Abhängigkeit, in letzterem aber ebenso bestimmt ein Zeichen der Macht und Würde erblicken, eine Zierat, die ihren Träger als Repräsentanten der „königlichen Herrlichkeit des Bundesgottes“ bezeichnen soll. Gerade als Träger eines נֵזֶר ist der Nasiräer auf eine besondere Art *εἰκὼν καὶ δόξα τοῦ θεοῦ* (1. Cor. 11, 7) und nicht dem Weib, sondern dem Mann in dessen natürlicher Herrscherstellung zu vergleichen. Die Vorstellung des Abhängigkeitssymbols ist daher nur geeignet, zu verwirren, wenn auch der Gedanke, dass das Nasiräat eine besondere Abhängigkeit von Gott darstelle, an sich vollkommen richtig ist. Die richtige Auffassung des Haarschmucks des Nasiräers ergibt sich nur, wenn wir die bedeutsame Bezeichnung desselben als נֵזֶר massgebend sein lassen, wie dieses das symbolische Verhältniss zwischen Nasiräer und Hohepriester nach Obigem geradezu fordert. Der Haarschmuck des Nasiräers ist ebensosehr, wie des Hohepriesters Diadem, Symbol der Würde, so dass auch an ihm „die Majestät und Heiligkeit des unsichtbaren Gottes zur Erscheinung kommt“.[1])

Es fragt sich aber, wie die Haarkrone zu solch hoher symbolischer Bedeutung gelangen konnte. Darauf ist schon von andern eine nicht unrichtige Antwort gegeben worden mit dem Hinweise darauf, dass das Haar als ein Ertrag des Körpers, ein Product der physischen Lebenskraft und desshalb als ein Sinnbild der letzteren betrachtet sei,[2]) worauf ja auch die angezogene Stelle des Amos hindeutet, wenn die Nasiräer gerade aus den Jünglingen erweckt

1) Vilmar a. a. O. S. 467.

2) Ewald, Alterth. S. 115. Oehler, alttest. Theol. I, 465. Auf eine derartige Vorstellung scheinen allerdings auch verschiedene classische Bräuche (Haaropfer) hinzuführen. S. Vilmar S. 479. Eine näherliegende Bestätigung gibt offenbar das mit dem Nasiräat nicht zu verwechselnde reine Haargelübde (wobei nur das Haar, nicht der Mensch selbst Gott gelobt wird), wovon Josephus berichtet: *τοὺς γὰρ ἢ νόσῳ καταπονουμένους ἢ τισιν ἄλλαις ἀνάγκαις ἔθος εὔχεσθαι πρὸ τριάκοντα ἡμερῶν ἧς ἀποδώσειν μέλλοιεν θυσίας, οἴνου τε ἀφέξασθαι καὶ ξυρήσασθαι τὰς κόμας* (B. Jud. II, 15, 1). Das Haar als Product der Lebenskraft ist Dankeszeichen für die Lebensrettung.

wurden. Ein merkwürdiges Licht wirft hierauf die Gestalt Simsons, bei welchem das Haar nicht blos als Product, sondern als Träger der Leibeskraft erscheint (Jud. 16, 17. 19. 22ff). Eben als dieses Sinnbild der Leibes- und Lebenskraft ist dann das Haar gewissermassen Symbol der Persönlichkeit geworden, womit es, wie Vilmar richtig bemerkt, zusammenzuhängen scheint, dass bei der durch's Gesetz geregelten Ausweihung des Nasiräers das geschorene Haar in die Opferflamme des Altars geworfen wird.[1]) Offenbar genügt aber diese Erklärung des Haarsymbols nur für jene Seite der Betrachtung des Gelübdes, wornach es eine Art Opfer ist. Der Haarschmuck des Nasiräers erhält danach jene wichtige Bedeutung, sofern er eben Symbol der sich selbst mit all ihrer Lebenskraft Gott opfernden Persönlichkeit ist. Daraus erhellt aber gerade das nicht, in wiefern derselbe ein נֵזֶר, also ein dem hohepriesterlichen (und königlichen) ähnliches göttliches Würdezeichen ist, und bei jener Erklärung stehen bleiben, heisst daher ein wesentliches Moment übersehen. Wir müssen uns erinnern, dass der hohepriesterliche Schmuck und insonderheit das Diadem des Hohepriesters eine theologische Symbolik enthält, dass jene Würdezeichen auf die erhabenen Eigenschaften und Thätigkeiten des unsichtbaren Gottes sinnbildlich hindeuten sollen.[2]) Gilt das vom נֵזֶר des Hohepriesters, so ist bei der auffallenden Parallele des Nasiräers ein Aehnliches zu vermuthen. Mit Recht, wie uns dünkt, hat Schultz in der Erscheinung des Hohepriesters die königliche Herrlichkeit des Bundesgottes und seine Lichterscheinung abgespiegelt gesehen. Welche Vorstellung von Gott ist es wohl, die der Symbolik des Nasiräats zu Grund liegt? Wir antworten: die Idee Gottes als der Quelle des Lebens (Ps. 36, 10), der heiligen und vollkommenen Lebenskraft. Und von hier aus erhalten wir eine einheitliche Erklärung der sämmtlichen Nasiräatsvorschriften, die uns beweist, dass die Zeit, welche an die ursprüngliche und

---

1) A. a. O. S. 481.

2) Vgl. die betreffende Ausführung in Schultz, altt. Theol. I, 188.

specifische Bestimmung die beiden andern anfügte, das Verständniss des eigentlichen Wesens des Nasiräergelübdes vollkommen besass. Es ergibt sich nämlich aus jener Grundvorstellung von Gott vor allem die Symbolik der Haarkrone: sie soll als Bild der ungeschwächten physischen Kraftausstrahlung und unbeeinträchtigten Lebensfülle auf den hindeuten, dem der Nasiräer sich geweiht hat, und der selbst das Leben im vollkommensten Sinn ist.[1]) Aber auch das Verbot des Genusses berauschender Getränke und vor allem des Weins weist symbolisch auf jenen hin, dessen Wesen volles, reines, heiliges Leben ist, sofern es vom Gottgeweihten schlechterdings einen Zustand fernhalten soll, der nicht blos an thierische Stumpfheit und Unreinheit (vgl. Gen. 9, 21. Hos. 4, 11. Hab. 2, 5), sondern an den Tod erinnert. Endlich versteht es sich von selbst, dass der, welcher in eine absonderliche Abhängigkeit von Gott und Gemeinschaft seines Lebens getreten ist, alle Berührung mit demjenigen zu meiden hat, was dem Tod verfallen, also aus der Sphäre des göttlichen Lebens schlechthin ausgeschlossen ist. Man sieht, dass die der priesterlichen Lebensordnung entnommenen Verpflichtungen gerade solche sind, in denen dieselbe theologische Grundidee sich ausspricht, wie in der ursprünglichsten Bestimmung des Nasiräergelübdes selbst.

Mit unsrer bisherigen Darlegung ist freilich die Frage noch nicht beantwortet, ob „das strengere Nasiräerthum eines Simson und Samuel gegen das leichtere gehalten, das ältere oder das spätere" ist.[2]) Wir können nach dem Gezeigten unter dem leichteren nur das vorübergehende überhaupt im Gegensatz zum lebenslänglichen verstehen, wobei das erstere aus den dargelegten Gründen nicht in der ausgebildeten Form von Num. 6 zu denken ist. Es ist in dieser Beziehung vor allem zu bemerken, dass es verkehrt wäre, jene strengere Form ohne Weiteres als eine

1) In heidnisch roher Weise tritt die Symbolik der Haartracht auf, wenn Herodot von arabischen Stämmen berichtet: *τῶν τριχῶν τὴν κουρὴν κείρεσθαί φασι κατά περ αὐτὸν τὸν Διόνυσον κεκάρθαι* (III, 8).

2) Ewald, Alterth. S. 117.

spätere Schöpfung zu betrachten. Gerade das, was bei Simson und Samuel auffällt, dass nicht der Nasiräer selbst, sondern ein fremder Wille das Gelübde vollzieht, was einen Widerspruch mit dem Begriff des נֶדֶר als eines selbständigen und freiwilligen in sich zu schliessen scheint, ist genauer betrachtet ein Kennzeichen der Alterthümlichkeit. Auch Ewald, der betont, dass das Nasiräerthum jener beiden Helden nur die höchste Ausbildung einer schon bestehenden Sitte sei, dass eine solche Bestimmung des Kindes durch die Eltern nicht der Anfang des Nasiräerthums überhaupt sein könne, gibt ausdrücklich zu, dass die Alterthümlichkeit der strengeren Sitte deshalb im Allgemeinen nicht bezweifelt werden müsse, da das Buch der Ursprünge auch dem Heiligthum geschenkte Kinder kenne, wie es andrerseits das Nasiräerthum sogar auf Mose selbst zurückführe, von dem doch sicher nur das höhere Prophetenthum abgeleitet werden könne.[1]) In der That enthält der Umstand, dass Simson und Samuel ohne ihren eigenen Willen Nasiräer geworden sind, nichts Befremdendes, sobald man im Auge behält, wie es dem Geist des höheren Alterthums ganz entspricht, dass die Eltern frei und endgiltig über das Lebensschicksal des Kindes entscheiden, dass sie in einem Gelübde über die Bestimmung ihres Kindes mit der gleichen Vollmacht, wie bei irgend einem Stück ihres Besitzes verfügen.[2]) Auch das Gelübde eines Jephtah und seine Ausführung ruht auf der Voraussetzung, dass die Tochter des Vaters Eigenthum ist, wenn auch die patria potestas nach mosaischem d. h. späterem (cf. Gen. 22) Recht die Gewalt über Tod und Leben des Kindes nicht in sich befasste. Steht aber das der Geburt des Kindes vorausgehende elterliche Gelübde, wodurch über dasselbe verfügt wird, mit den Anschauungen des hohen Alterthums im Einklang, so ergibt sich im Uebrigen die Ausdehnung eines solchen Gelübdes auf Lebendauer von selbst. Andrerseits

1) A. a. O. S. 117. 107.

2) Vgl. Riehm, bibl. Handwörterb. Art. Eltern. Dazu s. Hermann, griech. Privatalterth. (2. Aufl.) S. 71ff. Lange, röm. Alterth. I, 100ff. Marquardt, röm. Privatalterth. I, 3ff.

wird sich aber auch kein entscheidender Grund auffinden lassen, warum die leichtere Form des Gelübdes nicht gleichfalls in ältester Zeit schon sollte bestanden haben; wenigstens scheint uns daraus, dass die beiden ältesten uns geschichtlich bekannt gewordenen Nasiräer das lebenslängliche Gelübde auf sich haben, kein sicherer Schluss gegen die Alterthümlichkeit jener andern Form gezogen werden zu können, und liegt es am nächsten, anzunehmen, dass sich schon in ältester Zeit das lebenslängliche und unfreiwillige Nasiräerthum auf Grund eines vorausgegangenen elterlichen Gelübdes an das auf eigenem Gelübde beruhende, nur auf einen Theil des Lebens sich erstreckende als eine weitere Entwickelung und Darstellung derselben Idee angeschlossen habe.

Zum Verständniss von 2. Thess. 2, 3—12.

Ein Beitrag zur Kritik des 2ten Thessalonicherbriefes

Von

Wilhelm Bahnsen

Prediger an der St. Philippus-Apostel-Kirche in Berlin.

Während das weite Gebiet neutestamentlicher Schriftforschung durch die historisch-kritischen Untersuchungen der neueren Theologie vielfach geklärt worden ist und auch manches Resultat, trotz des wiederholten Einwandes der Apologetik, hat festgestellt werden können, sind die Thessalonicherbriefe wohl etwas stiefmütterlich behandelt worden. Der Grund mag darin zu suchen sein, dass sich in diesen Briefen beim ersten Blick wenig Punkte finden, an denen die historische Kritik ihre Hebel ansetzen könnte. Nachdem indess bei den Untersuchungen über andere neutestamentliche Schriften ziemlich umfangreiches Material im Detail herbeigeschafft ist, dürfte es vielleicht an der Zeit sein, mit den so anderweitig gewonnenen Anhaltspunkten von Neuem an die Thessalonicherbriefe heranzutreten. Vorliegende Zeilen wollen hinsichtlich des zweiten dieser Briefe auf Einzelheiten hinweisen, welche hinsichtlich des kritischen Endurtheils über denselben vielleicht der Berücksichtigung werth sein dürften. Denn die Stelle cap. 2, 3—12, welche hier behandelt werden soll, ist entschieden in unserm Briefe der Abschnitt, bei welchem die Frage nach der Abfassungszeit entschieden werden muss.

Nicht das ist meine Absicht auf den Sprachgebrauch dieses Abschnittes hier näher einzugehen, obwohl ich der Ansicht bin, dass auch durch Untersuchungen auf diesem Gebiet die von mir in folgendem entwickelten Gedanken eine Stütze finden würden. Diese Zeilen behandeln vielmehr die Frage, welches näher die Gedanken des Verfassers von 2. Thess. 2, 3—12 sind, die in dieser Stelle nur einen kurzen Ausdruck fanden und welche Bedeutung dieser Abschnitt im Zusammenhange des Ganzen hat.

Zunächst handelt es sich darum, das Gesammtbild, welches unser Abschnitt bietet, klar zu zeichnen. Dieses stellt sich uns aber durchaus als Zukunftsgemälde dar. Der Verfasser redet von Dingen, die er selbst noch nicht verwirklicht gesehen hat, sondern erst von der Zukunft erwartet. Wir haben eben ein Bild vor uns von den letzten Kämpfen und dem herrlichen Siege des Gottesreiches. Den Glanzpunkt desselben bildet die *ἡμέρα τοῦ κυρίου*, an welcher der Heiland als Weltrichter durch das *πνεῦμα* seines Mundes den *ἄνομος* vernichtet. Vorauf geht die volle *ἀποκάλυψις*

1) Von Vers 3 ab übersetze ich wie folgt: Niemand möge euch täuschen auf irgend eine Weise; denn, wenn nicht zuerst der Abfall gekommen ist und offenbart worden der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens, der Widersacher und Sicherhebende über Jeden, der Gott genannt wird und über Alles, was verehrt wird, sodass er sich setzt in den Tempel Gottes, erweisend von Sich, dass er Gott sei. — Erinnert ihr euch dessen nicht, dass ich noch bei euch seiend euch dieses sagte? Und jetzt wisset ihr, was aufhält, damit er offenbart werde zu seiner Zeit. Denn das Geheimniss der Gottlosigkeit ist bereits wirksam; nur der jetzt Zurückhaltende, bis der aus dem Wege geschafft wird — und dann wird der Gottlose offenbart werden, welchen der Herr Jesus vertilgen wird durch den Hauch seines Mundes und vernichten durch die Erscheinung seiner Gegenwart, dessen Gegenwart sein wird, gemäss der Wirksamkeit des Satans in Verbindung mit allerlei Krafterweisung, Zeichen und Wundern der Lüge und allerlei Trug zur Ungerechtigkeit für diejenigen, welche verloren gehen, dafür dass sie die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen haben, damit sie gerettet würden. Und deshalb schickt ihnen Gott Wirksamkeit der Verführung, damit sie glauben der Lüge, auf dass gerichtet werden alle, die nicht glaubten der Wahrheit, sondern Gefallen hatten an der Ungerechtigkeit.

eben dieses ἄνομος, dessen Auftreten näher geschildert wird. Hier ist nun aber der Punkt, wo das Zukunftsbild des Apostels mit seiner Gegenwart in Verbindung steht. Gemäss jener Ansicht der apostolischen und nachapostolischen Zeit, dass das Ende des αἰὼν οὗτος schon in unmittelbarer Nähe sei, reichen die ὠδῖνες der letzten Katastrophe bereits in die Gegenwart herein. In der Gegenwart ist das μυστήριον τῆς ἀνομίας schon thätig, nur die volle ἀποκάλυψις steht noch aus. — Es hiesse das ganze Bild unseres Verfassers zerstören, wollte man in rationalisirender Art leugnen, dass derselbe beim ἄνομος, beim wiedererscheinenden Christus und beim κατέχων an Personen denke, wollte man z. B. den ἄνομος zu einem blossen Princip (Pelt) verflüchtigen oder ihn deuten als die einstige vollendete Herrschaft des Atheismus (Nitzch), wollte man ferner unter der παρουσία nichts anderes verstehen, als den Sieg des Gottesreichs (Pelt), wollte man endlich unter dem κατέχων an die sittlichen Ordnungen des Völkerlebens (Luthardt) denken u. s. w. Für dogmatische und praktische Zwecke mögen solche und ähnliche Gedanken ihre Verwendung finden, um den religiösen Gehalt unserer Stelle dem modernen Bewusstsein näher zu bringen, als Resultat gesunder Exegese kann aber nur gelten, dass unsere Stelle, wie ein persönliches Erscheinen des Erlösers, so ein persönliches Erscheinen eines ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας voraussetzt, ja dass auch der κατέχων eine Person sein muss, wenn diese Person auch zugleich als Vertreter einer Sache, des κατέχον gedacht ist.

Soweit nun das in unserer Stelle gezeichnete Bild ein Zukunftsgemälde ist, wäre es ein müssiges Unternehmen, wollte man versuchen, seine Gestalten mit geschichtlich bereits aufgetretenen Persönlichkeiten zu identificiren. Theils möchte man nämlich doch selbst beim supranaturalistischsten Standpunkt geneigt sein, dem Verfasser die Fähigkeit abzusprechen, seine Gestalten concreter zu schauen, als er sie in seinem Bilde darstellt, theils aber würde gerade der Umstand, dass man seine Gestalten bereits als aufgetreten ansieht, zeigen, dass man dem Apostel widerspräche, der dieselben eben ans Ende der Weltentwicklung verlegt. Alle

jene im Laufe der Zeit gemachten Versuche dieser Art, bei denen man unter dem ἄνομος entweder an Muhamed oder an den Papst oder an die Reformatoren oder an Napoleon u. s. w. dachte, sind daher völlig werthlos und von der Geschichte bereits gerichtet. Indess Eins lehrt uns die Geschichte dieser Versuche, nämlich, dass die jedesmalige Gegenwart, sobald sie aus einzelnen Symptomen auf die Nähe der Endkatastrophe glaubt schliessen zu müssen, nur zu geneigt ist, grade dasjenige auf Wirkungen des ἄνομος zurückzuführen und als Vorboten seiner nahen ἀποκάλυψις anzusehen, was in ihr das religiöse Gemüth am meisten befremdet, erregt, ja in Angst versetzt. Warum sollten wir nun aber nicht Aehnliches auch beim Verfasser unseres Briefes voraussetzen? Obwohl daher das in unserm Abschnitt entworfene Zukunftsbild nur Gegenstand unserer Untersuchungen sein kann, wo es die damalige Gegenwart berührt, so müssen wir uns doch die Möglichkeit offen halten, dass auch das Bild des an sich Zukünftigen zugleich von den Vorgängen der Gegenwart beeinflusst ist oder dass das vom Verfasser als etwas Zukünftiges Hingestellte ihm als nothwendige Consequenz seiner Gegenwart erscheint.

Wichtig ist nun aber für unsere Frage alles, was an apokalyptischen Vorstellungen theils im christlichen, theils im jüdischen, theils im heidnischen Volksglauben vorhanden war. Gerade das ist ja dem religiösen Vorstellen eigen, dass es stets an Vorhandenes anknüpft, theils es sich aneignend, theils es verwerfend, theils es umgestaltend und umdeutend. Was zunächst die jüdischen Vorstellungen anlangt, so ist zu erinnern an Ezechiel 38 und 39, wonach vor Anbruch der besseren Zeit erst der Gog aus Magog auftritt und überwunden werden muss. Ferner ist zu erinnern an jene Thaten des Antiochus Epiphanes, der den jüdischen Cultus auf alle Weise unterdrückte und verhöhnte, ja sogar (nach 2. Mac. 6, 2) im Tempel zu Jerusalem einen Zeusaltar aufrichtete, der mit dem Namen „Gräuel der Verwüstung" im Volksmunde benannt wurde (Dan. 9, 27 — 11, 31—12, 11. Mat. 24, 15). Es ist vor Allem daran

zu erinnern, welche Vorstellungen diese That im Danielbuche erzeugte. Zu erinnern ist endlich daran, wie im Jahre 41 n. Chr. Caligula den Befehl gab, sein Bild im Tempel zu Jerusalem aufzustellen und dies nothwendig als Erfüllung der Danielweissagung aufgefasst werden, ja in christliche Kreise eingedrungen dazu beitragen musste, dem Bilde von der Endkatastrophe neue Züge zu verleihen. Was sodann das Heidenthum anlangt, so ist nicht zu verkennen, von welcher Bedeutung für unsere Frage der Volksglaube geworden ist, dass Nero, jenes Scheusal auf dem Throne der Cäsaren, im Jahre 68 nicht gestorben sei, sondern zu den Parthern entkommen, zurückkehren werde (Sueton. Nero 57), um mit Rom den unheilvollsten Kampf zu beginnen. Es ist unverkennbar, wie z. B. in der Apocalypse dieser Glaube wiederkehrt (cap. 13, 18 und 17, 11). Vom Genannten ist indess wohl dasjenige Material zu unterscheiden, welches Christus selbst, welches die in den ersten Christenkreisen bewegten Gedanken ihrerseits zu den Zukunftsbildern hinzugetragen haben. Wichtig sind in dieser Beziehung die eschatologischen Aeusserungen Jesu, wichtig jener Zug des Urchristenthums, wonach bei aller Hochschätzung staatlicher Ordnungen dennoch die ganze Gedankenwelt um die nahe bevorstehende *βασιλεία τοῦ θεου* gruppirt wurde. Ersteren verdankt jedes Zukunftsbild in christlichen Kreisen die persönliche Wiederkunft Jesu, letzterem die Umbildung von Persönlichkeiten und Vorgängen des politischen Lebens zu solchen, die das religiöse, speciell das kirchliche Leben beeinflussen. So kommt es denn, dass die Figur des Antichrists offenbar heidnischen und jüdischen Ursprungs ist und dabei doch schliesslich durchaus zu einer Macht auf kirchlichem Gebiet sich gestaltet. Der Antichrist der johanneischen Briefe hat beispielsweise sein Gebiet nur auf kirchlichem Boden, und zwar in der Irrlehre. Darauf weist 1. Joh. 2, 18, wo es heisst: *καθὼς ἠκούσατε ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν*, ferner 2. Joh. 7: *ὅτι πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθαν εἰς τὸν κόσμον, οἱ μη ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί. οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος*, endlich 1. Joh. 4, 3: *καὶ*

πᾶν πνεῦμα, ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, ἐκ θεοῦ οὐκ ἔστιν, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, ὃ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη.

Nach diesen Vorbemerkungen wende ich mich nun einer kurzen Kritik der wichtigsten Ansichten zu, welche auf Grund einer wirklich historischen Behandlung unserer Stelle aufgestellt sind. Ich beginne dabei mit der von Weiss in seiner biblischen Theologie vertretenen Auffassung[1]) (Vergl. auch Schneckenburger, „Zur Lehre vom Antichrist" in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1859 III. S. 405f). Danach liegt die Sache so: Eine principielle Feindschaft gegen das Christenthum hat dem Apostel sich bisher eigentlich nur im ungläubigen Judenthum gezeigt. Daher nimmt Paulus an, dass die Feindschaft des Judenthums gegen das Evangelium sich erst bis zum vollen Abfall von Gott und seinem Gesetz steigern wird. Während die Urapostel noch von der Gesammtbekehrung Israels die Endvollendung abhängig glaubten, denkt der von dem jüdischen Fanatismus verfolgte Heidenapostel, der als Jude selbst das Christenthum verfolgt hat, die Endkatastrophe abhängig von der Vollendung der Verstockung des ungläubigen Judenthums. Aus diesem geht dann der Pseudomessias hervor, der in gotteslästerlicher Anmassung und mit satanischen Kräften ausgerüstet die Welt zum Glauben an seine Lüge verführen wird. Dieser Pseudomessias kann nur gedacht werden als der Held der jüdischen Revolution, der im Sinne des fleischlichen Judenthums das messianische Reich proclamirt und die Weltherrschaft erobert, um sein Verführungswerk über die ganze Welt auszudehnen. Dem steht freilich noch ein Hinderniss im Wege, die römische Weltmacht und ihre Rechtsordnung. Sie, die sonst den Paulus gegen die Angriffe der Juden geschützt, ist das *κατέχον*. In der jüdischen Revolution wird der mit übermenschlichen Kräften ausgerüstete Pseudomessias diese Macht niederwerfen und dann ist die Welt reif zum Gericht.

Ich sehe hier ab von denjenigen Gründen, welche sich

1) Dieselbe ist in allen Auflagen ziemlich dieselbe geblieben.

aus einer principiellen Verschiedenheit in der Beurtheilung des von der Apostelgeschichte überlieferten Materials ergeben. Wenig Gewicht lege ich auch dem bei, was Hilgenfeld schon gegen Schneckenburger betonte (S. 648 seiner Einleitung), dass schwer zu erklären ist, woher bei einem jüdischen Antimessias der Zug der Selbstvergötterung kommen sollte. Erwähnt sei ferner hier nur, dass unsere Stelle nach meiner Meinung bereits den Volksglauben von der Wiederkunft Neros voraussetzt, zumal eine Abhängigkeit derselben von der Apocalypse unverkennbar ist. (Vergl. S. 694). Näher möchte ich dagegen auf Folgendes eingehen.

1. Bedenklich scheinen mir bei der Ansicht von Weiss die Ausdrücke *ἄνομος* und, wenn es zu lesen wäre, *ἄνθρωπος ἀνομίας*. Weiss ist dabei genöthigt, eine bittere Ironie gegenüber den Gesetzesdienern anzunehmen. Jedoch scheint mir dies um so gewagter, als Paulus sonst nie den Gesetzesdienern thatsächlich *ἀνομία* vorwirft. Paulus hat den Gesetzesdienst in seiner Berechtigung nie verkannt. Er ist vielmehr stets bemüht gewesen, wie den Griechen ein Grieche, so den Juden ein Jude zu sein. Bedenklicher aber wird die Annahme der bewussten Ironie noch dadurch, dass Paulus sonst gerade immer den Heiden im Gegensatz zu den Juden *ἀνομία* vorwirft. Ich erinnere an Römer 1, 28ff. Wenn Weiss zudem zwar den Widerstand der Heiden gegen das Evangelium zugiebt, aber meint, ein principieller sei derselbe nur von Seiten des Judenthums gewesen, so kann ich dies wenigstens als Ansicht des Verfassers des zweiten Thessalonicherbriefes nicht als erwiesen erachten. Dieser Brief erwähnt die Juden überhaupt mit keiner Silbe. Alles weist vielmehr darauf, dass die Gegner, mit denen der Verfasser es zu thun hatte, sich in der christlichen Gemeinde befanden oder Heiden waren. Ja ich meine, dass die Annahme ziemlich nahe liegt, dass diejenigen, deren Feindschaft der Verfasser im Antichrist gipfeln sah, solche waren, welche sich *διὰ πνεύματος, διὰ λόγου, δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν* beeinflussen liessen. Auf Pauli Worte oder Briefe werden aber doch Juden sich sicher nicht berufen haben.

2. Bedenklich scheint mir auch die Auffassung der *ἀποστασία*. Ich halte es zunächst nämlich für unmöglich, darunter an den politischen Abfall vom römischen Reich, etwa in der jüdischen Revolution, zu denken. Denn der Zusammenhang mit einem *ἄνθρωπος ἁμαρτίας* scheint doch darauf zu führen, dass man die *ἀποστασία* nicht auf politischem, sondern auf religiös-sittlichem, vielleicht richtiger kirchlichem Gebiet suche. Auf dasselbe scheint mir in Vers 4 der Ausdruck *ἀνομία* zu führen, der dem *ἀποστασία* doch parallel ist. Auf politischem Gebiet sucht nun allerdings auch Weiss die *ἀποστασία* nicht, wenigstens nicht in erster Linie, vielmehr spricht er von einem Abfall von Gott und seinem Gesetz. Die in Aussicht genommene politische Revolution des Pseudomessias ist also zugleich als Abfall von Gott gedacht, als Höhepunkt der Christusfeindschaft, die den Apostel bereits in der Gegenwart verfolgt. Mithin muss der Apostel in der jüdischen Feindschaft gegen sich schon einen Abfall von Gott gesehen haben. Ich will nicht direct behaupten, dass ein solcher Gedanke mit dem paulinischen System absolut unvereinbar wäre, aber Bedenken regen sich doch gegen die Annahme eines solchen. Das Entscheidende scheint mir zu sein, dass man naturgemäss bei *ἀποστασία* in Christenkreisen an einen Abfall vom Christenthum denkt. Darauf weist z. B. auch der Gebrauch des *ἀφιστάναι* 1. Tim. 4, 1. Während die dort erwähnte *ἀποστασία*, bei der *πνεύματα πλάνα* und *διδασκαλίαι δαιμονίων* wirksam sind, wie hier *τέρατα ψεύδους* und *ἐνέργεια πλάνης* (Vers 9 und 11), während, sage ich, jene *ἀποστασία* sicher ein Abfall ist, der auf kirchlichem Boden sich vollzieht, wird die *ἀποστασία* hier wohl nicht anders zu verstehen sein.

3. Weiss erinnert daran, dass, wie bei Daniel, so auch hier der Abfall sich in einer Person concentrire. Der aus dem Abfall des Judenthums sich erhebende Mensch der Sünde, in welchem die noch verdeckt wirkende *ἀνομία* desselben zur vollsten Offenbarung komme, könne nur selbst ein Jude und zwar der Pseudomessias sein. Auch dies scheint mir bedenklich und zwar deshalb, weil Paulus

mit der ganzen Tradition seines Volkes gebrochen haben würde, die doch eben so bestimmt auf eine Zuspitzung der Sünde gerade im Heidenthum wies. Will man sagen, Paulus habe bei seiner Bekehrung thatsächlich mit dem Judenthum gebrochen, dann übersehe man doch nicht, welche Stellung er auch nachher noch zum alten Testament einnahm. Macht man darauf aufmerksam, dass ja Christus selbst vor falschen Messiassen gewarnt habe, so darf man doch nie ausser Acht lassen, dass diese Vorstellung eine andere ist, als die von einer schliesslichen Gipfelung der Sünde in einem Einzigen. Ueberdies vergessen wir nicht, wie bei der Abfassung unseres Briefes durch Paulus dem Verfasser jene Vorgänge unter Caligula noch in Erinnerung sein müssten, bei denen die landläufige Erklärung der Danielstelle doch gerade die entgegengesetzte gewesen wäre. Vergessen wir nicht, wie Caligulas Treiben keineswegs nur gegen das Judenthum allein gerichtet gewesen, sondern gegen den Monotheismus überhaupt.

4. Hiermit hängt ein Weiteres zusammen. Das ist die Erklärung des *κατέχων* und *κατέχον*. Unter diesem sollen wir, wie ja die meisten Ausleger empfehlen, auch nach Weiss an die römische Weltmacht und ihre Rechtsordnungen denken. Es ist ja richtig, dass nach der Apostelgeschichte Paulus gegen Angriffe und Anklagen der Juden vielfach durch die römische Macht gerettet ward. Aber dass er deshalb schon in ihrem Repräsentanten, dem römischen Kaiser, den Damm gesehen haben sollte, welcher dem Andringen des jüdischen Antichristenthums noch im Wege stehe, ist mir mehr als zweifelhaft. Bei aller Achtung, die Paulus vorm Staate, auch vorm römischen hatte, ist mir doch fraglich, ob er ihm je eine so bedeutende Rolle angewiesen haben sollte, namentlich gegenüber dem Judenthum. Vergessen wir doch auch hier nicht jene That Caligulas.[1]) Ich meine, Paulus bringt dem *κατέχων*

1) Bei denjenigen Auslegern, welche unsern Brief für unächt halten und zur Zeit seiner Abfassung bereits Verfolgungen der Christen durch den heidnischen Staat annehmen, dürften noch weit bedeutendere Schwierigkeiten für die genannte Erklärung des *κατέχον* sich ergeben.

und κατέχον viel zu grosse Sympathien entgegen, als dass wir diese Erscheinung wo anders, als in christlichen Kreisen sehen könnten. Was mir indess bei der fraglichen Erklärung immer der Hauptanstoss gewesen, das ist die wunderbar geheimnissvolle Sprache des Apostels. Was sollte ihn bewogen haben, hier nicht offen mit dem rechten Namen zu nennen, was er meint? Fast hat es doch den Anschein, als erlaubten bestehende Verhältnisse dem Verfasser nicht, offen Namen auszusprechen. Schliesslich sei auch noch erwähnt, dass die Leser erst seit Kurzem den κατέχων und das κατέχον als solche kennen gelernt haben. Wie passt das zum römischen Staat und zum römischen Kaiser? [1]) Welches soll zudem das wichtige Ereigniss sein, durch welches den Lesern diese neue Erkenntniss aufgegangen?

5. Noch bedenklicher wird die Ansicht von Weiss, weil er unsern Brief in der ersten paulinischen Zeit entstehen lässt. Er muss so nämlich annehmen, dass Paulus schon zu Anfang seiner Wirksamkeit die Idee von einem Gipfeln der jüdischen Feindschaft im Antichrist ausgesprochen, dieselbe aber in seinen späteren Briefen nie wieder erwähnt habe. Dafür aber, meine ich, wäre diese Figur doch eine zu bedeutende gewesen. Wie Vers 5 voraussetzt, hat Paulus die bewusste Angelegenheit schon bei seiner Anwesenheit in Thessalonich berührt, mithin ehe er den ersten Thessalonicherbrief schrieb. Wie sollen wir dann aber seine Worte 1. Thess. 5, 1ff erklären, dass der Tag des Herrn komme, wie ein Dieb in der Nacht, ja dann, wenn man rede von Frieden und Sicherheit? Wer so im ersten Thessalonicherbrief schreibt, kann nicht kurz vorher

---

1) Das καὶ νῦν in Vers 6 kann meiner Meinung nach nicht anders als zeitlich gefasst werden und kann der Gedanke nur der sein, dass die Thessalonicher das bisher Gesagte bereits bei der Anwesenheit des Apostels erfahren, jetzt aber, wo er schreibt, wieder neue Kenntniss empfangen haben, nämlich die über den κατέχων und das κατέχον. Wenn man für solche Auffassung im vorigen Verse ein μέν und in unserm ein δέ fordert, so muss dagegen gesagt werden, dass ein solches hätte stehen können, aber keineswegs hätte stehen müssen.

gesprochen und kurz nachher geschrieben haben, wie unsere Stelle voraussetzen würde (vergl. die Bemerkungen Holtzmanns in Schürers theol. Literaturzeitung 1880. S. 28 gegen Westrik's „De echtheid van den tweeden brief aan de Thessalonicensen of nieuw onderzocht." Utrecht 1879). Die Hauptsache scheint mir aber zu sein, dass Paulus über Israel ganz anders urtheilt, als Weiss annimmt. Der, welcher verbannt sein möchte von Christo weg für seine Brüder, d. h. für Israel (Römer 9, 3), welcher am Ende gerade ein allgemeines Eingehen Israels in die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* erwartet (Römer 11, 25 ff), der kann nicht an ein Auftreten des Antichrist's aus Israel denken. Ja in den genannten Stellen ist absolut kein Raum mehr für die Figur des Antichrist's.

6. Erwähnt sei schliesslich auch noch das Bedenken, ob nicht schon der universalistische Blick des Apostels Paulus ihm hätte verbieten müssen, dem kleinen Volke der Juden je eine solche Bedeutung zuzutrauen, dass es zeitweilig, wenn auch mit satanischen Mitteln, die römische Weltmacht vernichten würde. Mochte es auch im heiligen Lande gähren an allen Orten, mochte die Aussicht auf neue Pseudomessiasse sich aufdrängen, mochte man in der Heimath auf glänzende Siege hoffen, die Israel im Vertrauen auf die Hülfe Jehovas erringen würde, der Apostel Paulus, der für das ungläubig gebliebene Israel einen solchen ausserordentlichen Beistand Jehovas nicht mehr erwarten konnte und ausserdem die Macht römischer Legionen kannte, der musste anders denken.

Noch erwähne ich aus der Zahl derer, welche die Aechtheit unseres Briefes voraussetzen, die Ansicht Hausraths (in Schenkels Bibellexicon, Artikel „Antichrist" und in der neutestamentlichen Zeitgeschichte im zweiten Theil 1872 S. 600), welche an Hitzig (Geschichte des Volkes Israel 1869 S. 583) sich anschliesst. Hausrath knüpft an die Vorgänge unter Caligula an. Er erinnert daran, wie der schnöde Vorsatz dieses Caesaren wegen seines rasch eintretenden Todes allerdings nicht zur Ausführung gekommen sei und danach fährt er fort: „Aber zu mächtig

hatte die Weissagung die Gemüther beschäftigt, zu nachdrücklich hatten die Rabbinen erwiesen, dass Caligulas Unternehmen in dem grössten aller Propheten geweissagt sei, als dass mit der geschichtlichen Wendung auch die dogmatische Erkenntniss ohne Weiteres hätte hinfällig werden können." So hat denn nach Hausrath der Apostel Paulus im Frühjahr 54 an der Hand des Danielbuches, aber zugleich in Erinnerung an Caligula das in unserm Abschnitte gezeichnete Bild entworfen.[1]) Paulus sieht den Menschen der Sünde auf dem Throne der Caesaren, den *κατέχων* nicht minder. Letzterer ist der schwache, gutmüthige Claudius (qui claudit).[2]) Aehnlich auch Renan („Paulus" deutsche Ausgabe S. 243f). Grade des Claudius Wegräumung war im Frühjahr 54 nur noch eine Frage der Zeit und nach seinem Tode hatte man von dem zu erwartenden Caesar sich nicht viel Gutes zu versprechen.

Diese Ansicht hat darin entschieden das Richtige getroffen, dass sie den *υἱὸς τῆς ἁμαρτίας* vom jüdischen Boden absondert. Aber nicht unwesentliche Punkte, welche gegen die Ansicht von Weiss sprechen, sprechen auch gegen die eben entwickelte und dazu kommen noch neue. Zunächst nämlich muss doch von vornherein das abgeschnitten werden, dass der Verfasser unseres Briefes bereits die späteren Gräuel Neros vorausgesehen haben sollte. War doch Nero keineswegs von vornherein das Scheusal, als welches er sich später entpuppte und konnte mithin Paulo keineswegs Veranlassung geben, ihn bereits im Jahre 54 als ein satanisches Wesen hinzustellen. Aehnliches betont schon Hilgenfeld (S. 648 seiner historisch-kritischen Einleitung in das neue Testament 1875). Ja, wenn Paulus

1) In der neutestamentlichen Zeitgeschichte behauptet Hausrath, dass der zweite Thessalonicherbrief zwar, wie er vorliege, kaum von Paulus herrühren könne, dass unsere Stelle aber — weil in ihrer Grundlage ächt — doch uns in den Anfang des Jahres 54 stelle.

2) In der neutestamentlichen Zeitgeschichte verwirft Hausrath das von Hitzig angenommene Wortspiel von ὁ *κατέχων* = qui claudit = Claudius und erklärt den *κατέχων* mit Döllinger (Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung p. 288) auf Claudius als den der zur Zeit den Thron „inne hat".

noch im Jahre 58 so über die kaiserliche Herrschaft schreiben konnte, wie er Römer 13, 1fg schrieb, wenn er nachher noch an den Kaiser appelliren konnte, dann konnte er nicht 54 in Nero den Antichrist sehen. Wie wenig aber der Verfasser an einen einfachen Nachfolger des Claudius denkt, zeigt die wunderbare Sprache vom Auftreten des Antichrist's. Der Verfasser redet von einer *παρουσία* desselben, braucht mithin denselben Ausdruck, den man von der Wiederkehr Christi brauchte. Er redet ferner von einem *ἀποκαλύπτεσθαι*. Was soll man sich ausserdem bei der *ἀποστασία* denken? Weder ein religiöser, noch ein politischer Abfall war bei Wiederholung der Gräuel Caligulas unter dem Nachfolger des Claudius besonders zu erwarten. Zum Antichrist konnte man Nero überhaupt erst stempeln, nachdem sein letztes Treiben die Welt in Schrecken gesetzt, nachdem der Volksglaube unter dem Einfluss der grauenerregenden Erinnerung sich seiner Person bemächtigt hatte und sie über das Maass des Menschlichen ins Satanische gehoben. Ich kann mich dem nicht verschliessen, dass man nie auf diese fragliche Erklärung gekommen wäre, wenn man nicht die spätere Geschichte Neros gekannt hätte. Eben darin aber scheint mir nur ein Beweis dafür zu liegen, dass unser Verfasser dieselbe bereits als vergangen hinter sich hatte. Es wird mir in Folge dessen auch jene Hypothese nur noch wahrscheinlicher, nach welcher unsere Stelle bereits die Apocalypse voraussetzt.

Hiernach haben wir die Eventualität ins Auge zu fassen, dass unsere Stelle unmittelbar unter dem Einflusse des Sturzes Neros geschrieben ist. Es kommen dabei besonders in Betracht die Arbeiten von Kern (Tübinger Zeitschrift für Theologie 1839 S. 200fg), Baur (im Paulus S. 480ff und in den theologischen Jahrbüchern von ihm und Zeller 1855 H. 2) und Holtzmann (in Schenkels Bibellexikon, Artikel „Thessalonicherbriefe“, S. 507). Danach wäre die Situation, der unser Abschnitt seinen Ursprung verdankt, etwa folgende: Nero wird nicht für todt gehalten, sondern er ist zu den Parthern entkommen und wird als *ἄνθρωπος ἁμαρτίας* wieder erwartet, womit eine allgemeine *ἀποστασία*

in Verbindung stehen wird. Die bestehenden Verhältnisse halten ihn zwar noch auf, speciell der *κατέχων*, unter dem man an Vespasian oder Titus denken könnte. Aber ein falscher Nero erschreckt bereits Achaja, Macedonien, Kleinasien (vergl. Tacitus, Hist. II, 8), das *μυστήριον τῆς ἀνομίας* ist mithin bereits thätig.

Es lässt sich nicht leugnen, dass bei diesem Versuch Manches in unserer Stelle eine gute Erklärung findet. Der Brief ist dann nach allen uns bekannten ächten Paulusbriefen verfasst und abhängig von der Apocalypse. Diese Abhängigkeit ist zwar vielfach geleugnet worden. So sagt z. B. Lünemann (S. 174 seines Commentars): „Diese Abhängigkeit ist um so weniger anzunehmen, weil die Schilderung im zweiten Brief an die Thessalonicher, verglichen mit der in der Apocalypse noch eine sehr einfache und wenig ausgebildete ist. Die Apocalypse kann daher erst später als der zweite Brief an die Thessalonicher geschrieben sein.“ Aber ich meine, Baur hätte diesen Einwand schon dadurch widerlegt, dass er sagt (S. 352): „Der Unterschied ist nur der, dass das, was die Apocalypse in einer Reihe von Scenen erzählend und beschreibend vor Augen stellt, vom Verfasser des Briefes als allgemeiner Begriff zusammengefasst und mit der Schärfe des Begriffs auf seinen bestimmten Ausdruck gebracht ist.“ Ja, man könnte noch hinzufügen, dass unsere Stelle selbst frühere, längere Berichte voraussetzt, sich mithin selbst als kurze Zusammenfassung von früherem giebt. Denn nach cap. 2, 5 will Paulus ja den Thessalonichern dies Alles schon gesagt haben. Wer also in irgendwelchem apologetischen Interesse auf die Einfachheit unseres Briefes in seinen apocalyptischen Vorstellungen verweist und daraus auf relativ frühe Abfassung schliessen will, der vergisst, dass die eigenen Worte unseres Verfassers ihm den Boden unter den Füssen entziehen. Im Uebrigen verweise ich hinsichtlich der Ursprünglichkeit der Apocalypse auf die Ausführungen Hilgenfelds in seiner Einleitung S. 649fg.

War durch die zuletzt entwickelte Ansicht aber einmal die Bahn der kirchlichen Ueberlieferung verlassen, so

konnte man sich nicht wundern, wenn Hilgenfeld die Abfassung unserer Stelle noch später setzte. Es kommt hier nach älteren Artikeln in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie namentlich der betreffende Abschnitt in seiner Einleitung (S. 649fg) in Betracht. Hilgenfeld lässt unsern Brief entstanden sein in der Zeit Trajans. Er sagt S. 650 fg.: „Hat schon im dritten Jahre Trajans der judenchristliche Elxai nach abermals drei Jahren dieses Kaisers die Erschütterung aller Reiche der Gottlosigkeit in Aussicht gestellt (Philosophum. IX, 16), so kündigte nun vollends der Geist christlicher Popheten den Eintritt des Tags des Herrn an und man stützte diese Ansicht auch auf 1. Thess. 5, 2f, worauf 2. Thess. 2, 2 hinweist. Immer aber befinden wir uns noch in dem Anfange dieser Christenverfolgung, da der Abfall eines grossen Theils der verfolgten Christenheit noch erwartet wird (2. Thess. 2, 3). Ein conservativer Pauliner in oder nahe bei Macedonien mochte sich in dieser bewegten Zeit für berufen halten, im Namen des Paulus die schwärmerische Erwartung zu dämpfen.“ Das *κατέχον* ist auch nach Hilgenfeld das imperium romanum, der *κατέχων ἄρτι* = Trajan. Die schon gegenwärtige Wirksamkeit der Gesetzwidrigkeit, deren Spitze die Selbstvergötterung innerhalb der Christenheit sein wird, giebt der Vorstellung des Antichrists schon einen häretischen Zug.

Dass ich in Einzelheiten Hilgenfeld nicht Recht geben kann, z. B. nicht in seiner Auffassung des *κατέχων* und *κατέχον*, nicht in seiner Auffassung der *ἀποστασία* als Abfall in Folge von Verfolgung, dies schliesst nicht aus, dass ich in einigen Hauptpunkten sein Verdienst anerkenne. Darin hat er meiner Meinung nach unzweifelhaft Recht, dass er einerseits betont, unsere Stelle setze die Apocalypse und den Gedanken an Nero's Wiederkunft voraus, dass er andererseits zeigt, wie unser Verfasser bereits von dem historischen Boden sich losgelöst hat, den der Apocalyptiker unter seinen Füssen hat. Ein zweites Verdienst Hilgenfelds scheint mir darin zu bestehen, dass er darauf aufmerksam gemacht hat, wie der Antichrist unserer Stelle nicht sowohl auf politischem, als auf religiös-

sittlichem, oder kirchlichem Gebiet sein Feld habe. Ja hier gehe ich sogar noch weiter, als Hilgenfeld. Der Verfasser reflectirt überhaupt nicht darüber, welche Stellung der Antichrist auf politischem Gebiet einnehmen werde. So sicher sein Bild vom Antichrist nicht existiren würde ohne den Volksglauben an Neros Wiederkehr und die Vorstellungen der Apocalypse, so sicher ist mir auch dass unser Verfasser weder an Nero denkt, noch an die Stellung seines Antichrists zum römischen Kaiserthron[1]. Mit der dem religiösen Gemüth in solchen Dingen eigenen Art eilt sein Blick darüber bald hinweg aufs kirchliche Gebiet. Die Vorboten der grossen ἀποστασία sind in der aufkommenden Irrlehre zu suchen. Ihren Spuren denkt der Verfasser nach. Sie sieht er schliesslich im ἄνομος gipfeln. Ihre Verwüstung, welche sie in der Gegenwart schon anrichtet, sieht er in der schliesslichen grossen ἀποστασία enden.

Es ist mir nach dem Allen nicht mehr zweifelhaft, dass unser Verfasser dieselbe Erscheinung vor sich hat, welche der Verfasser der Pastoralbriefe bekämpft oder mit andern Worten die aufkommende Gnosis. Ich muss hier allerdings als zugegeben voraussetzen, dass die Irrlehrer der Pastoralbriefe Gnostiker sind und verweise dafür nur auf meine Ausführungen in meinen „Pastoralbriefen" 1 Theil. Leipzig 1876 S. 87 ff, vor Allem aber auf Holtzmanns vorzügliche Bemerkungen S. 126. ff. seiner „Pastoralbriefe" Leipzig 1880. Wo unser Verfasser uns irgend einen Wink über die Gegner giebt, mit denen er es zu thun hat, lässt sich nun aber sofort eine Parallele in den Pastoralbriefen

---

1) Zu ähnlichem Resultat kommt, wenn auch auf anderem Wege Westrik. Dasselbe wird meiner Meinung nach, namentlich in der von mir versuchten Fassung nicht durch die Bemerkungen Holtzmanns (Theologische Literaturzeitung 1880. p. 28) widerlegt, dass es nicht schwer sei, aus der Apocalypse den Nachweis zu führen, dass der ganze Apparat des Cäsarencultus einer unmittelbar religiösen Beurtheilung anheimfalle und insofern nichts im Wege stehe, dass ein römischer Kaiser, wenngleich als dämonische, so doch immer auch als religiöse Figur erscheine.

finden. Dass er vom Antichrist sagt, er sei ein ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον ϑεὸν ἢ σέβασμα, kann uns nicht befremden, wenn wir denken an das φιλήδονοι μᾶλλον ἢ φιλόϑεοι 2. Tim, 3, 4, wie an das βλάσφημοι (V. 2), wenn wir daran denken, wie grade die Gnostiker sich besonderen Zusammenhangs mit der Gottheit rühmten, wie der Magier Simon als ἡ μεγάλη δύναμις τοῦ ϑεοῦ galt, wenn wir denken an Judä 8 und 10, sowie an 2. Petr. 2, 10 und 12. Ist nach unserer Stelle jetzt nur das μυστήριον τῆς ἀνομίας thätig (V. 7), wird dagegen eine volle Offenbarung des Unheils erst von der Zukunft erwartet, so denke man an das ἐνδύνοντες εἰς τὰς οἰκίας (2. Tim. 3, 6), an das προκόψουσιν ἐπὶ τὸ χεῖρον 2. Tim. 3, 13. Die Aussagen von der ἀπάτη und πλάνη in V. 11. unserer Stelle haben ihre Parallele 2. Tim. 3, 1 ff., 1. Tim. 4, 1. Setzt der Antichrist sich hier in den ναὸς τοῦ ϑεοῦ, dann erinnere ich an 2. Tim. 2, 19 fg., wo die Kirche einerseits der στερεὸς ϑεμέλιος Gottes ist, andererseits aber die μεγάλη οἰκία, in der werthvolle und werthlose Gefässe sich finden, d. h. Rechtgläubige und Irrlehrer. Die Lügenwünder in V. 9. haben ihre Parallele in den Thaten derjenigen, welche der zweite Timotheusbrief cap. 3, 8 mit Ἰαννῆς und Ἰαμβρῆς vergleicht. Der Mangel an ἀγάπη τῆς ἀληϑείας wird 2. Tim. 3, 8 im ἄνϑρωποι κατεφϑαρμένοι τὸν νοῦν etc. wiederzufinden sein. Wird der Antichrist als ὁ ἀντικείμενος bezeichnet, so findet das seine gute Erklärung darin, dass gerade den Irrlehrern der Pastoralbriefe das ἀντίκεισϑαι gegen die orthodoxe Kirchenlehre zum Vorwurf gemacht wird (Vgl. 1. Tim. 1, 10). Man mag einwenden, dass die angeführten Parallelstellen nicht genügen, um die Identität der Gegner unseres Verfassers mit den Irrlehrern der Pastoralbriefe als erwiesen zu halten. Dann sei wenigstens ein Doppeltes erwähnt: 1. dass es erst recht schwer sein dürfte, Einzelheiten zu finden, aus denen sich die Verschiedenheit der beiderseitigen Erscheinungen erweisen liesse, und 2. dass die Anhaltspunkte, welche sich ausserhalb unseres Abschnittes noch im 2. Thessalonicherbriefe finden, unser Resultat nur bestätigen. Man vergleiche z. B. das περιεργάζεσϑαι (cap.

3, 6) mit 2. Tim. 3, 6. Man denke an die Behandlung der Ketzer, welche die betreffenden Briefe empfehlen (Vergl. 3, 14 mit Tit. 3, 10). Man merke, wie der zweite Thessalonicherbrief den Gegnern ein ἀτάκτως περιπατεῖν καὶ μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβετε ἀφ' ἡμῶν[1]) vorwirft (cap. 3, 6), wie die Gegner nach cap. 3, 8 vielleicht ihren Lehrberuf zum Gelderwerb benutzt haben und vergleiche damit Stellen wie Titus 1, 11 und 1. Tim. 6, 5 bis 9, 2. Tim. 3, 2 (cf. Holtzmanns „Pastoralbriefe" S. 142.)

Treten wir mit dem bis jetzt gewonnenen Resultat nun an die Frage nach dem κατέχων und κατέχον heran, so sei nur nochmals erwähnt, dass die Erklärung, nach welcher das imperium Romanum resp. dessen Vertreter gemeint sein soll, mir unmöglich scheint. Ja, je mehr man dem Antichrist vom politischen Charakter nimmt und ihn auf kirchlichem Gebiet sucht, desto mehr muss man auch den κατέχων oder das κατέχον auf kirchlichem Gebiete suchen. Es war daher gewiss ein richtiges, exegetisches Gefühl, welches eine Anzahl von Auslegern leitete, wenn sie diese Erscheinung in christlichen Kreisen wiederfinden wollten. Man dachte wohl an Paulus (Koppe) und daneben an die Mehrzahl der wahrhaft Frommen und Gläubigen (Heydenreich), an die veri religionis doctores (Schott), ferner an die damaligen Frommen Jerusalems, insbesondere die Christen, oder falls κατέχων durchaus ein Individuum sein müsse, an Jakobus den Gerechten (Wieseler), an die christliche Gemeinde und den heiligen Geist (Westrik) u. s. w. Es liegt auf der Hand, dass diese Versuche alle unhaltbar sind. Denn, wenn man nicht an Personen denken will, so genügt man den auf S. 683. aufgestellten Forderungen nicht; will man an Paulus denken, so passt dazu nicht, dass nach V. 7. der κατέχων vor der Parusie aus dem Wege geschafft werden soll[2]), während Paulus, zumal

1) Man vergleiche dazu, wie Paulus auf sein Beispiel hinweist gegenüber den Irrlehrern, die ähnliche Art 2. Tim. 3, 10.

2) Es könnte in diesem Falle doch wohl nur an den Tod Pauli gedacht werden. Die Annahme eines Hinwegschaffens durch Gefangenschaft

in der ersten Zeit seiner Wirksamkeit, noch die Parusie zu erleben hoffte; will man an Jakobus oder irgend einen Apostel der judenchristlichen Parthei denken, dann steht dem die Schwierigkeit entgegen, dass Paulus kaum einem solchen die Rolle eines *κατέχων* eingeräumt haben würde. Dennoch aber leiten die namhaft gemachten Versuche auf den richtigen Weg. Sofort nämlich thun sich nun zwei Möglichkeiten auf. Entweder denkt der Verfasser an eine Persönlichkeit, die noch lebt als er schreibt — und dafür spricht, dass von seiner Zeit noch gilt: *τὸ μυστήριον ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας* (V. 7), dass dagegen, wenn der *κατέχων* zur Zeit seines Schreibens schon todt gewesen wäre, die *ἀποκάλυψις* des Gottlosen schon da gewesen sein müsste — oder er denkt an eine Persönlichkeit, die eben gestorben ist und nach deren Tode nun sofort die volle *ἀποκάλυψις* des *ἄνομος* erwartet wird. In letzterem Falle würde unser Abschnitt etwa einer Ansicht seine Entstehung verdanken, wie sie der bekannten Stelle des Hegesippus bei Eusebius K. G. III. 32, 7 und 8 zu Grunde liegt, dass die Kirche bis in die Zeiten Trajans eine reine Jungfrau gewesen, *ἐν ἀδήλῳ που σκότει φωλευόντων εἰσέτι τότε τῶν, εἰ καί τινες ὑπῆρχον, παραφθείρειν ἐπιχειρούντων τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος· ὡς δ᾽ ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χορὸς διάφορον εἰλήφει τοῦ βίου τέλος, παρεληλύθει τε ἡ γενεὰ ἐκείνη τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθέου σοφίας ἐπακοῦσαι κατεξιωμένων, τηνικαῦτα τῆς ἀθέου πλάνης ἀρχὴν ἐλάμβανεν ἡ σύστασις διὰ τῆς τῶν ἑτεροδιδασκάλων ἀπάτης, οἳ καί, ἅτε μηδενὸς ἔτι τῶν ἀποστόλων λειπομένου, γυμνῇ λοιπὸν ηδη τῇ λεφαλῇ τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν.* Die Situation, aus der unser Brief geschrieben, ist dann diese: die letzte Autorität der Kirche, welche bisher den *ἄνομος* zurückhielt, ist gefallen. Die *γνῶσις* wird mit ihrer ganzen Macht

scheint sehr künstlich. Gesetzt aber auch, man wollte an ein Hinwegschaffen Pauli durch Gefangenschaft denken, so müsste doch erst erwiesen werden, dass Paulus schon so früh den Gedanken gehabt, er mehr werde in eine Gefangenschaft gerathen, aus der er nicht befreit werden würde.

jetzt auftreten. Der Verfasser schreibt einen Brief, den er Pauli Namen tragen lässt und nun weist er von dieser neuen Situation aus auf die Bedeutung des künftigen (re vera bereits erfolgten) Todes des κατέχων hin. Aber dagegen scheint mir das καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε V. 6. zu sprechen, welches keinen Sinn hätte, wenn nicht auch nach Ansicht unsers Verfassers erst vor Kurzem seinen Lesern bekannt geworden wäre, wer der κατέχων sei. Solche Kenntniss mussten sie aber in Betreff einer letzten Autorität aus dem Apostelkreise schon lange haben.

Aus diesem Grunde ist mir die erste Möglichkeit wahrscheinlicher, dass der Verfasser beim κατέχων und κατέχον an eine Person und eine Einrichtung denkt, die noch existirt, als er schreibt und zwar können uns hier die Pastoralbriefe vielleicht auf das Richtige führen. Bedenken wir doch, was diese Briefe der aufkommenden Gnosis entgegensetzen. Es ist das kirchliche Amt (Vergl. z. B. Tit. 1, 7 mit 1, 10). Allerdings herrscht ja bis zur Stunde noch Streit darüber, wie weit die Lehre von diesem in den Pastoralbriefen schon entwickelt ist, namentlich darüber, ob diese Briefe bereits einen über den übrigen πρεσβύτεροι stehenden primus kennen. Die Ansätze zu dieser Auffassung sind meines Erachtens wenigstens schon im ersten Timotheusbriefe vorhanden, wie auch Holtzmann S. 224 seines neusten Commentars anerkannt hat. Wie dem aber auch sein mag, ich halte es für möglich, dass unser Verfasser bei τὸ κατέχον an das aufkommende kirchliche Amt denkt (τὸ πρεσβυτήριον). Unter ὁ κατέχων versteht er dann entweder einen hervorragenden ἐπίσκοπος, der uns selbstverständlich nicht mehr bekannt ist und von dem dahingestellt bleiben muss, ob er in Thessalonich oder am Ort des Briefstellers, oder sonst wo sich befindet, oder er versteht unter ὁ κατέχων den bereits über den übrigen ἐπίσκοποι stehenden primus, den ὁ ἐπίσκοπος κατ ἐξοχήν. Dies „Entweder — oder“ wird entweder ganz unentschieden bleiben müssen oder sich danach entscheiden, wo man aus anderweitigen Gründen schliesslich unsern Brief in die etwa gleichzeitige Literatur eingliedern wird. Dass wir mit dieser

Hypothese zur Erklärung des *κατέχων* und *κατέχον* — bei welcher das *καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε* V. 6. vorzüglich passt — nicht ohne Halt uns befinden, zeigt sich, sobald wir bedenken, wie in dieser Hinsicht z. B. die Ignatianen urtheilen. Ohne den Bischof darf nach ihnen nichts geschehen. Der *λάθρα ἐπισκόπου τι πράσσων, τῷ διαβόλῳ λατρεύει* (ad Smyrn. IX. Vergl. auch ad Magnesios VII). Nach ad Trallianos cap. 7. bleibt nur der von der Häresie unberührt, der sich nicht trennt von Jesu Christo und vom Bischof. Ja nach cap. 3. soll man den *ἐπίσκοπος* ehren *ὡς Ἰησοῦν χριστόν* (Aehnlich Polykarp ad Philippenses cap. 5). Sollte es nach allen diesen Aeusserungen wunderbar sein, wenn der Verfasser des zweiten Thessalonicherbriefes im Episcopus und im Episcopat den *κατέχων* und das *κατέχον* des Antichrists sähe, wenn er den Gedanken hätte: Lasst diese Erscheinung nur erst aus dem Wege geschafft sein, dann wird der Antichrist unzweifelhaft kommen? Allerdings setzt unsere Erklärung beim Verfasser unseres Briefes den Gedanken voraus, dass eine Zeit kommen könnte, wo Episcopus und Episcopat aus dem Wege geschafft sind. Dieser Gedanke konnte aber dem Verfasser sich auch sehr wohl aufdrängen. Man bedenke doch, wie wohl manche der neuen Einrichtung ihren Gehorsam versagen mochten, wie die Irrlehrer schon naturgemäss darauf hingewiesen waren, gegen diesen ihnen gesetzten Riegel anzukämpfen, wie in den Zeiten der Verfolgung, in welche doch auch unser Brief uns weist, grade die Gemeindevorsteher am meisten der Todesgefahr ausgesetzt waren.

Zum Schluss noch ein Wort über die Bedeutung unseres Abschnittes im Ganzen des Briefes. Die gewöhnliche Ansicht ist die, der Apostel wolle der Meinung entgegentreten, dass die Parusie schon in unmittelbarer Nähe bevorstehe. Diese Meinung solle damit widerlegt werden, dass zuvor die Gräuel des Antichrists kommen müssten. Ich kann indess solcher Auffassung unserer Stelle nicht zustimmen und habe dafür folgende Gründe:

1. Nach V. 2. sollen die Leser sich nicht lassen *ταχέως*

σαλευθῆναι ἀπὸ τοῦ νοὸς μηδὲ θροεῖσθαι durch die Kunde, dass die ἡμέρα τοῦ κυρίου schon ἐνέστηκε. Dies kann nur heissen, sie sollen sich nicht in Aufregung bringen lassen, sodass sie den Verstand verlieren, sie sollen sich nicht erschrecken lassen durch die Kunde, der Tag des Herrn ἐνέστηκε. Ich verstehe aber nicht, wie die Kunde vom nahen Kommen des Herrn die Thessalonischer so habe aus der Fassung bringen und erschrecken können. Ich meine, unter den bestehenden Verfolgungen hätten sie sich gerade auf das Kommen des Herrn freuen müssen. Dies Bedenken wird nicht gehoben, wenn beispielsweise Lünemann in seinem Commentar bemerkt: „Wenn der Apostel sagt, dass jene Vorspiegelungen die Thessalonicher ausser Fassung bringen und schrecken, so konnte diese Wirkung ebensowohl bei solchen, welche der Parusie mit Sehnsucht, als bei solchen, welche ihr mit Furcht entgegensahen, hervorgebracht werden. Denn auch was mit Sehnsucht erwartet wird versetzt den Menschen in Aufregung, und wenn es etwas für sein Schicksal entscheidendes ist, in Schrecken, sobald er nun glaubt, dass der Augenblick zu seiner Verwirklichung herbeigekommen sei.“ Ich gebe zu, dass der wirkliche Eintritt der Parusie auch die sehnsüchtig auf dieselbe Hoffenden hätte schrecken können. Aber der Eintritt war ja nicht erfolgt. Reden über baldigen Eintritt der Parusie konnten die Thessalonicher dagegen nicht besonders schrecken, weil sie die lange schon gewöhnt waren.

2. Die Worte ὡς δι' ἡμῶν, ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου stellen in Abrede, dass Paulus jemals gesagt hätte, ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου. Dass der Tag des Herrn nahe bevorstehe, hatte aber Paulus thatsächlich gesagt.

3. Der Abschnitt cap. 2, 3 ff. soll nach der herrschenden Ansicht zeigen, wie grundlos der Schreck vor dem nahen Tag der Parusie ist. Aber thut er das wirklich? Stellt er wirklich Schrecken für die nächste Zukunft in Abrede? Ich meine, er thut grade das Gegentheil. Das Kommen des Antichrists ist ja in Kurzem zu erwarten und dann bricht eine Zeit allgemeinen Schreckens herein. Ja

wie das *μόνον* in V. 7. zeigt, hat der Verfasser ein Interesse daran, das Eintreten der Endkatastrophe in die nächste Zukunft zu verlegen.

4. Mir scheint es überhaupt schon bedenklich, in der ersten Zeit der christlichen Kirche eine Polemik gegen die Meinung anzunehmen, dass die Parusie vor der Thür stehe. Hatte doch Jesus selbst Tag und Stunde des Endgerichts unbestimmt gelassen. Paulus am allerwenigsten konnte solche Polemik führen, der den Tag des Herrn täglich erwartete. Man vergleiche 1. Cor. 15, 52. und 1. Thess. 5, 2. Ja cap. 1. unseres Briefes setzt selbst voraus, dass die Parusie vor der Thür sei.

5. Schliesslich muss noch gefragt werden, wo überhaupt in unserm Briefe etwas davon steht, dass in Thessalonich behauptet sei, die Parusie stehe vor der Thür. Es handelt sich lediglich um eine richtige Uebersetzung der Worte Vers 2: *ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου.* Lünemann selbst erklärt sich gegen die Uebersetzung Hölemanns („die Stellung St. Pauli zu der Frage um die Zeit der Wiederkunft Christi" Leipzig 1858): als ob bevorstehe der Tag des Herrn (ähnlich übrigens de Wette). Aber seine eigene Uebersetzung ist auch nicht correct, wenn er die Worte wiedergiebt durch: wie wenn oder gleichsam als ob der Tag des Herrn schon vorhanden oder schon im Eintreten begriffen sei. Er übersieht, dass es nicht identisch ist, wenn ich sage: Etwas ist vorhanden und wenn ich sage: Etwas ist im Eintreten begriffen. *Ἐνίστημι* heisst, wie ich bereits zu 2. Tim. 3, 1 behauptet habe, in den intransitiven Formen: eintreten, und nicht nahebevorstehen. So ist auch *ἐνεστῶτα* der Gegensatz von *μέλλοντα* und daher Bezeichnung des „Gegenwärtigen" (Römer 8, 38. 1. Cor. 3, 22) d. h. dessen, was eingetreten ist. Die Leute in Thessalonich haben mithin gesagt, dass der Tag des Herrn bereits eingetreten, bereits da sei und nicht erst von der Zukunft erwartet werden dürfe. Sie haben wohl das einstige Kommen Jesu in den Wolken des Himmels geleugnet resp. umgedeutet. Wie die Irrlehrer der Pastoralbriefe

nach 2. Tim. 2, 18 behaupteten: *τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι* d. h. die *ἀνάστασις* als eine sittlich-religiöse fassten, so hatten auch die Irrlehrer in Thessalonich, offenbar mit Hinweisung auf den ersten Thessalonicherbrief, die Lehre von der Parusie Christi und der *ἐπισυναγωγὴ ἐπ' αὐτὸν* aufs geistige Gebiet übertragen. War es doch nach Irenäus (adv. haer. II. 31, 2) und Tertullian (Praescr. 33, Resur. carnis 19) die Lehre der Gnostiker, dass die Auferstehung mit der Aufnahme der höheren Weisheit identisch sei (vergl. auch Epiphanius Haer. 42, 3, wo es von Marcion heisst: *τὴν τῆς σαρκὸς ἀθετεῖ ἀνάστασιν καθάπερ πολλαὶ τῶν αἱρέσεων* (vergl. ferner das zu 2. Tim. 2, 18 von mir Gesagte). Offenbar haben die Irrlehrer ihre Sätze begründet mit dem an sich ja naheliegenden Hinweis darauf, dass die Wiederkehr Christi und die *ἐπισυναγωγὴ ἐπ' αὐτόν* längst erfolgt sein müssten, wenn die hierauf bezüglichen Weissagungen nicht als falsch sich herausstellen sollten. Deshalb kann der rechtgläubige Verfasser unseres Briefes, in der Irrlehre nun grade die Vorboten der wirklichen Parusie sehend, seinen Gegnern entgegenhalten, die Parusie könne nicht kommen *ἐὰν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον.*[1])

Bei dieser gegebenen Erklärung hat es einen guten Grund, dass die Behauptung: *ἐνέστηκε ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου* die Leser erschreckte. War doch so die schönste Hoffnung, der sie grade bei den bestehenden Leiden am meisten bedurften, ihnen genommen. Jetzt findet ferner die sonst so räthselhafte Wortfülle *ὑπὲρ τῆς παρουσίας Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτὸν* ihre Erklärung. Vor Allem aber bekommt jetzt der Abschnitt cap. 2, 3 ff. sein rechtes Licht, sofern er nun nicht beweisen soll, dass die Parusie noch länger ausbleiben werde, sondern das gerade Gegentheil. Sie wird eben kommen, sagt der Verfasser, sobald nur diejenigen Bestrebungen, welche jetzt schon begonnen, erst im Antichrist gipfeln werden. Zum Schluss sei auch noch aufmerksam gemacht auf den wunderbaren

---

1) Diese Worte sollen mithin nicht die Ansicht widerlegen, dass die Parusie Jesu und die *ἐπισυναγωγή* in nächster Zeit erfolgen werden, sondern die Ansicht, dass beides schon erfolgt sein müsste.

Ausdruck τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ (V. 8), in welchem vielleicht das τῇ ἐπιφανείᾳ gegen die gnostische Leugnung einer sichtbaren Parusie gerichtet ist (Vergl. das über ἐπιφάνεια zu 2. Tim. 1, 10. von mir Gesagte, sowie Holtzmanns Pastoralbriefe S. 131 und 392), sodass wir da eine neue Bestätigung der Richtigkeit unserer Hypothese hätten.

Der Pilgerweg der Galiläer nach Jerusalem.

Von

R. Steck.

Ueber die Reisen Jesu aus Galiläa nach Jerusalem besteht bekanntlich zwischen den Synoptikern und dem Johannesevangelium eine Differenz. Während jene nur eine einzige solche Reise annehmen, bei Anlass des Passahfestes an welchem Jesus gekreuzigt wurde, lässt das 4. Evangelium Jesum dreimal von Galiläa nach Jerusalem ziehen. Ferner differiren die Synoptiker selbst untereinander in Betreff des Weges, den Jesus bei seiner Reise einschlug. Matthäus und Markus geben an, dass er von Galiläa durch das Jordanthal nach Jericho und von da hinauf nach Jerusalem gegangen sei, während Lukas den Weg ein Stück weit durch Samaria führt und ihn erst in Jericho wieder mit dem andern sich vereinigen lässt.

Zu diesen beiden Differenzen, die ihre kritische Würdigung längst gefunden haben, ist neuerdings durch den Eifer der Ausleger eine dritte hinzugekommen.

Den Grund, wesshalb Jesus nicht durch das nähere Samaria sondern durch das entferntere Peräa gereist ist, fand man früher so gut wie einstimmig darin, dass er der Sitte seiner Landsleute folgend, das Gebiet von Samaria habe umgehen wollen. Der gewöhnliche Pilgerweg der Galiläer nach Jerusalem sei durch Peräa gegangen. So urtheilen z. B. Neander[1]), Lücke[2]), Strauss[3]), Volkmar[4]);

1) Leben Jesu Christi p. 465.

2) Commentar zu Johannes 4.

3) Leben Jesu für das deutsche Volk p. 278.

4) Die Evangelien p. 733.

Hase[5]) und Weiss[6]) anerkennen wenigstens, dass der übliche Reiseweg zwischen Galiläa und Judäa durch Peräa ging.

Dagegen hat Keim in seiner „Geschichte Jesu von Nazara" die Ansicht aufgestellt, dass der Weg durch Peräa keineswegs der gewöhnliche Pilgerweg der Galiläer gewesen sei, Jesus ihn vielmehr gerade deshalb gewählt habe, weil er einsamer war. Er sagt (III p. 3): „Der Weg, welchen Jesus wählte, war ein aussergewöhnlicher. Nicht blos der kürzeste, auch der üblichste Reiseweg von Galiläa nach Jerusalem führte unmittelbar durch das Herz des Westjordanlandes, durch Südgaliläa und Samaria. Ganz ausdrücklich sagt der jüdische Geschichtschreiber: es war Sitte bei den Galiläern, welche an den Festen zur heiligen Stadt zogen, durch das Samaritergebiet den Weg zu nehmen. In drei Tagen, bemerkt er anderswo, vermag man auf diesem Weg von Galiläa nach Jerusalem zu gelangen. . . . Unsre sichersten Quellen aber melden, dass Jesus in die Grenzen von Judäa eingetreten sei jenseits des Jordan, das heisst, dass er statt des direkten südlichen und im Verhältniss zum Jordan diesseitigen Weges den südöstlichen Umweg über Peräa, über den Jordan hinüber und schliesslich wieder herüber eingeschlagen habe. Doch ist begreiflich, warum er diese Strasse zog. Er gab damit nicht nur seinem Widerwillen gegen Samaria Ausdruck, welches er schon früher der Mission seiner Schüler ausdrücklich verschlossen hatte und welches er jetzt selbst umging; er genoss hier auch den Vortheil der ruhigsten, sichersten und verborgensten Reise. Auf dieser Nebenstrasse störten ihn keine übelgelaunten und streitsüchtigen Samariter, welche den galiläischen Festpilgern so manchmal die Wege verlegten, hier keine galiläischen Festzüge mit ihrem wirren bunten Treiben und mit der Ausgelassenheit ihrer Jubellieder", u. s. w.

Es ist diese Ansicht keine ganz neue. Auf die Stelle

5) Gesch. Jesu p. 373.
6) Markusevang. p. 330. Matthäusevang. p. 430.

des Josephus, welche Keim erwähnt, war man schon früher aufmerksam geworden und hatte ihr soweit nachgegeben, dass man an den Festen die Galiläer hauptsächlich durch Samarien reisen liess. Daneben behielt man aber doch, mit Rücksicht auf die letzte Reise Jesu, den peräischen Weg im Ganzen bei. So findet sich beides zusammen bei Lightfoot[1], Winer[2]), Rüetschi[3]), Grundt[4]). Wir hätten dann das Curiosum, dass die Juden zwar sonst das Land der Samariter gern umgingen, dagegen vor den Festen mit Vorliebe durch dasselbe hindurchzogen.

Dem gegenüber verfährt Keim consequenter, wenn er Jesum gerade darum durch Peräa ziehen lässt, weil dieser Weg selten begangen worden sei. Auch Hausrath[5]) und Schürer[6]) sind mit dieser Ansicht, soviel sich erkennen lässt, einverstanden, Schenkel[7]) lässt gar, dem Lukas folgend, Jesum durch Samaria ziehen.

Obwohl nun dieser Punkt für das Leben Jesu nicht gerade von entscheidender Wichtigkeit ist, so geht ihm doch nicht alle und jede Bedeutung ab. Die Frage greift immerhin ein theils in das Urtheil über die Composition der Evangelien nach Matthäus und Markus, theils in dasjenige über die Stellung Jesu zu den Anschauungen seiner Volksgenossen. Es mag darum nicht unnütz erscheinen, wenn die Sache einer genaueren Untersuchung unterworfen wird.

Vor Allem fragt sich, ob die erwähnte Stelle des Josephus in der That diejenige Tragweite hat, die ihr Keim u. A. zuschreiben. Sie lautet (Antt. XX. 6. 1): *ἔθος ἦν τοῖς Γαλιλαίοις ἐν ταῖς ἑορταῖς εἰς τὴν ἱερὰν πόλιν παραγινομένοις, ὁδεύειν διὰ τῆς Σαμαρέων χώρας· καὶ τότε καθ᾽ ὁδὸν αὐτοῖς κώμης Γιναίας λεγομένης, τῆς*

1) Horae hebr. et talm. zu Mt. 10, 5 u. Mc. 10, 1
2) Realwörterbuch, Artikel Samariter, Gastfreiheit, Reisen.
3) Herzog's Realencycl. Art. Gastfreundschaft.
4) Schenkel's Bibellex. Art. Gastfreundschaft.
5) N. T. Zeitgesch. (1 Aufl.) I. p. 21. 434.
6) Lehrbuch der N. T. lichen Zeitgeschichte p. 874.
7) Bibellexicon III. p. 289.

ἐν μεθορίῳ κειμένης Σαμαρείας τε καὶ τοῦ μεγάλου πεδίου, τινὲς συνάψαντες μάχην πολλοὺς αὐτῶν ἀναιροῦσι. Dazu fügt sich die andere (Vita 52): ἔγραψα δὲ καὶ τοῖς ἐν Σαμαρείᾳ φίλοις προνοήσασθαι τοῦ ἀσφαλῆ γενέσθαι τὴν πορείαν αὐτοῖς· (den von Josephus abgesandten Boten) ἤδη γὰρ ὑπὸ Ῥωμαίοις ἦν ἡ Σαμαρεία. καὶ πάντως ἔδει τοὺς ταχὺ βουλομένους ἀπελθεῖν δι' ἐκείνης πορεύεσθαι· τρισὶ γὰρ ἡμέραις ἀπὸ Γαλιλαίας ἔνεστιν οὕτως εἰς Ἱεροσόλυμα καταλῦσαι. Ist nun mit diesen Stellen bewiesen, dass die Galiläer auch zur Zeit Jesu niemals anders als durch Samarien zu den Festen zogen? Dagegen sprechen folgende Gründe:

1. Josephus redet nicht von der Zeit Christi, sondern von einer etwas späteren. Der Vorfall in Ginäa, den er berichtet, trug sich zu unter dem Procurator Cumanus, 48—52 n. Chr., welcher auch im Verfolg des von den Juden gegen die Samariter erhobenen Streithandels vom Kaiser abgesetzt wird (Antt. XX. 6. 3). Aus der zur Zeit des Cumanus bestehenden Sitte kann nicht mit Sicherheit auf das geschlossen werden, was fast 20 Jahre früher üblich war.
2. Der Vorfall bei Ginäa spricht selbst dagegen, dass die Festreisen der Galiläer seit langer Zeit regelmässig durch Samaria gingen. Ginäa (Dschinin) lag an der Grenze, wie Josephus bemerkt (d. bell. Jud. III. 3. 4): ἡ δὲ Σαμαρεῖτις χώρα μέση μὲν τῆς Ἰουδαίας ἐστὶ καὶ τῆς Γαλιλαίας· ἀρχομένη γὰρ ἀπὸ τῆς ἐν τῷ μεγάλῳ πεδίῳ κειμένης Γιναίας ὄνομα κώμης, ἐπιλήγει τῆς Ἀκραβατηνῶν τοπαρχίας. Wenn die Samariter den Galiläern gleich beim Eintritt in ihr Gebiet einen so heftigen Widerstand entgegensetzen, so scheint es nicht, dass sie die Durchzüge der Galiläer als etwas durch lange Uebung selbstverständliches betrachteten. Man gewinnt vielmehr den Eindruck, dass die Galiläer sich erst seit einiger Zeit erdreistet hatten, gleichsam triumphirend vor den Festen Samaria zu durchziehen, wodurch sie den Hass der Bewohner herausforderten.

3. Die Worte des Josephus setzen unzweifelhaft voraus, dass er selbst einen andern Reiseweg als den samaritischen von Galiläa nach Jerusalem kannte. Er sagt: die Galiläer hatten die Gewohnheit, wenn sie zu den Festen nach Jerusalem gingen, durch Samaria zu ziehen. Wie wenn Jemand sagen wollte: wenn die Norddeutschen nach Süddeutschland reisten, pflegten sie durch Mitteldeutschland zu gehen. So kann nur der sprechen, der einen andern Weg, auf welchem das mittlere Gebiet umgangen werden kann, in Gedanken hat und davon weiss, dass dieser auch öfters gewählt wurde. Eben darauf weist auch die angeführte Stelle hin (Vita 52) *καὶ πάντως ἔδει τοὺς ταχὺ βουλομένους κ. λ.* Also nur wer durchaus schnell reisen musste oder wollte, wählte den samaritischen Weg. Bekannt ist ja auch das Beispiel des Vitellius, der sein Heer auf die Vorstellungen der bilderscheuen Juden von Cäsarea durch die grosse Ebene und das Jordanthal gegen das Petra des Aretas marschiren liess (Antiqq. XVIII. 5. 3).

Es gab also jedenfalls einen andern, oft begangenen Weg als den samaritischen von Galiläa nach Jerusalem, und was Josephus von der Sitte seiner Landsleute sagt, ist nicht der Art, dass wir dem Weg den Jesus nach Matthäus (19, 1) und Markus (10, 1) einschlug von vornherein den Charakter eines Pilgerweges absprechen müssten.

Doch, an der Hand des Josephus allein lässt sich die Frage nicht entscheiden. Da leider, soviel mir bekannt, kein anderes positives Beispiel einer Festreise durch Peräa als das evangelische bezeugt ist, so kommt es darauf an, welche Grundsätze sich in dieser Beziehung aus den herrschenden jüdischen Anschauungen ergaben.

Da kann nun kein Zweifel sein, dass die Juden zu Christi Zeit nur mit dem äussersten Widerwillen der Samariter gedachten und jede Berührung mit ihnen möglichst vermieden. Sie sahen in den „Kuthäern" wie sie die Samariter nach deren angeblicher Heimath (II. Reg. 17, 24)

nannten, nicht nur Heiden, sondern etwas Schlimmeres, nämlich Heiden, die den Anspruch erhoben', Israeliten zu sein und zwar echtere als die aus Babylonien zurückgekehrten Judäer, da in ihrer Mitte die Reste der alten Bevölkerung des Zehnstämmereiches sich erhalten hatten. Eine Zeitlang hatten die Samariter ja sogar einen Tempel auf dem Berge Garizim gehabt, der dem in Jerusalem gefährliche Concurrenz machte und dessen erster Hohepriester Manasse, ein echter Nachkomme des hohenpriesterlichen Geschlechtes, gewesen war. Sie waren für die Juden also Ketzer und deshalb ärger als Heiden. Kein Wunder daher, dass wir überall in der späteren jüdischen Literatur Ausbrüche des Hasses gegen die Kuthäer finden. Lightfoot hat sie p. 104 und später zu Joh. 4, 4. 8. 9. zusammengestellt und noch vollständiger Wetstein[1]) zu Mt. 10, 5. Die wichtigsten sind folgende:

Midrasch Tanchuma 17, 4: Esra, Serubabel und Josua mit der ganzen Gemeine verfluchten und excommunicirten die Samariter; Niemand aus Israel esse einen Bissen von einem Samariter, denn wer den Bissen eines Samariters isst, der thut dasselbe, wie wenn er Schweinefleisch ässe. Kein Samariter werde als Proselyt aufgenommen in Israel und ihnen sei kein Theil an der andern Welt. Etwas milder ist die Talmud-Stelle Jerusch. Áboda zarah 44, 4: die Lebensmittel der Kuthäer sind rein, wenn ihnen nicht etwas von ihrem Wein oder Essig (möglicherweise ungesetztlich Gekeltertes) beigemischt wird. Sogar die Mazzoth der Kuthäer will Babl. Kidduschin 76, 1. zulassen. Dagegen gilt der Kuthäer selbst als Heide, nach Jerusch. Schekalim 46, 2, wo diese Frage von dem Rabbi bejaht, von Simeon verneint, jedoch schliesslich ziemlich im bejahenden Sinne entschieden wird (Lightf. p. 328). Das Land allerdings, in welchem die Samariter wohnen, ist rein, nach der Hauptstelle Jerusch. Abodah zarah 44, 4: die Erde der Samariter ist rein und die Quellen sind rein und die Wege sind rein. Es war ja ein alter Bestandtheil des gelobten Landes, in dem sich

1) Novum Testamentum cum Commentariis Amst. 1751.

indessen eine halb heidnische Bevölkerung niedergelassen hatte. Wie es mit solchen Ländern in Bezug auf Reisen gehalten wurde, das geht aus obigen Stellen nicht mit Sicherheit hervor. Wenn auch nicht zu bezweifeln ist, dass die im Auslande wohnenden Juden oft genug durch Heidenländer nach Jerusalem pilgerten, so war das doch nur ein Gebot der Noth. Es wäre voreilig, daraus zu schliessen, dass solche Reisen überhaupt gesetzlich unbedenklich waren, so dass man sie auch hätte unternehmen dürfen, wenn ein anderer Weg durch rein jüdisches Land möglich blieb. Da in dieser Beziehung die angeführten durch Lightfoot u. A. bisher schon bekannt gewordenen Stellen des Talmud mir nicht genügten, ich selbst aber in dieser umfangreichen Literatur nicht hinreichend bewandert bin, so wandte ich mich deshalb an den mir befreundeten gründlichen Talmudforscher Lic. Dr. Aug. Wünsche in Dresden, den Verfasser der verdienstvollen „neuen Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch."[1]) Derselbe konnte mir nach kurzer Zeit wirklich einige neue, hierauf bezügliche Stellen nachweisen, die zwar die Frage noch nicht vollständig lösen, aber doch geeignet sind etwas mehr Licht auf die Sache zu werfen. Sie finden sich sämmtlich in der Mischnah, Tractat Ohaloth und stehen also der Zeit Christi möglichst nahe. Es sind folgende:

Ohaloth, Cap. II, 3. diese Dinge verunreinigen beim Ziehen und Tragen, aber nicht im Zelte: .....ארץ העמים, Erde der Heiden. Dazu bemerkt der Commentator Bartenora, unter der Erde der Heiden seien alle Länder zu verstehen, ausser dem Lande Kanaan. Wer nach einem Heidenlande reise, bleibe rein, falls er auf einem Pferde reite, denn die Luft sei rein, nicht aber die Erde. Den Grund dafür giebt Maimonides an: das Heidenland sei unrein, weil seine Bewohner ihre Todten überall umher bei den Wohnungen beerdigen, sodass die Unreinheit der Leichen sich verbreite, dergestalt dass die Weisen erklären, alle heidnische Erde sei verunreinigt.

1) Göttingen 1878.

weil in ihr überall etwas von verwesten Gebeinen in der Grösse eines Gerstenkornes (Minimum des Verunreinigenden) vorhanden sei. Ferner Cap. XVIII 7 wird der Grundsatz aufgestellt: הקונה שדה בסוריא סמוכה לארץ ישראל אם יכול להכנס לה בטהרה הטרת וגו׳ d. i. „wenn Jemand einen Acker kauft in Syrien, der dem israelitischen Lande benachbart ist, und er kann auf ihn gehen in Reinheit (er hat einen reinen Weg dahin), so ist der Acker rein.“ In diesem Falle ist der Acker auch dem Rechte des Zehnten und Sabbathjahres unterworfen. Kann der Besitzer aber nicht in Reinheit dahingehen, so ist der Acker unrein, aber dennoch dem Recht des Zehnten und des Sabbathjahres unterworfen. Dazu bemerkt wieder Bartenora, unter Syrien sei zu verstehen Aram Naharaim und Aram Zoba (das eigentliche Syrien und Mesopotamien), welche Gegenden David unterworfen. Die Erde daselbst sei zwar unrein, wie alle Erde ausserhalb Kanaan, dennoch bleibe sie dem Zehnten unterworfen. Einen solchen Acker könne man dann in Reinheit beschreiten, wenn kein Stück Heidenlandes zwischen ihn und Kanaan sich hineinschiebe. — Endlich Cap. XVIII 9 wird gesagt: eine Vorhalle oder eine in Trümmern liegende Stadt hat nichts an sich von einer heidnischen Wohnung. Sodann werden einzelne Specialitäten näher bestimmt: מזרח קסרין ומערב קסרין קברות ומזרח עכו היה ספק ומהרוהו חכמים d. i. die Morgen- und Abendgegend von Cäsarea (am Meer) ist Gräberstätte (also unrein), die Morgengegend von Akko ist zweifelhaft, die Weisen aber haben sie für rein erklärt. Letztere Stelle ist deswegen besonders wichtig, weil sich daraus ergiebt, dass auch in Palästina selbst, im (ideellen) Gebiet der ehemaligen zehn Stämme, es unreine Orte gab, solche nämlich, welche von Heiden bewohnt wurden. In Cäsarea waren Juden, Heiden und auch die Samariter vertreten, wie die Stelle Jerusch. Aboda zarah 44, 4 b. Lightfoot p. 107 lehrt.

Aus diesen Grundsätzen der Mischnah lässt sich folgendes schliessen:

1. Das Land der Samariter war an und für sich rein,

da es einen Bestandtheil von Kanaan bildete. Reisen durch dasselbe stand also von dieser Seite nichts im Wege.

2. Seine Reinheit war aber zweifelhaft geworden dadurch, dass sich Bewohner heidnischer Abkunft in ihm angesiedelt hatten, die freilich später das jüdische Gesetz annahmen. Da keine Sicherheit darüber bestand, dass in Bezug auf das Begräbniss ihrer Todten und andere Punkte überall dem Gesetze gemäss verfahren wurde, so blieb die Reise durch ein solches Land für den gesetzestreuen Juden bedenklich.
3. Jedenfalls durfte während einer solchen Reise kein Umgang (Joh. 4, 9) mit den Bewohnern stattfinden, weder durch Verweilen in einer Herberge, noch durch Annahme von Lebensmitteln.

Sind diese Sätze gerechtfertigt, so ergiebt sich von selbst, dass für die Galiläer der samaritische Weg zwar möglich, aber doch nicht unbedenklich war. Wenn sie ihn gehen wollten, so sparten sie zwar Zeit, mussten sich aber mit Vorräthen versehen, menschlichen Wohnungen aus dem Wege gehen und mit den Bewohnern nicht verkehren. Wenn nun diese Einschränkungen ohnehin schon ihnen die Reise durch Samaria widerriethen, so mochte das in noch viel stärkerem Grade der Fall sein, wenn ein Fest in Jerusalem der Anlass zur Reise war. Denn am Feste konnten nur Reine theilnehmen. Wie leicht aber war es möglich, dass auf dem samaritischen Wege, trotz aller Vorsicht eine Verunreinigung eintrat; besonders, da es die Samariter, wo sie nur konnten, darauf anlegten, ihre jüdischen Nachbarn zu ärgern und ihren Cultus zu stören (vgl. Jos. Antiqq. XVIII. 2, 2). Wenn dies geschah, so ging der Zeitgewinn auf diesem Pilgerwege völlig wieder verloren, denn bevor sie dann am Feste theilnehmen konnten, mussten sie sich umständlichen und zeitraubenden Reinigungsgebräuchen unterwerfen. Diese nehmen bei Verunreinigung durch einen Todten nicht weniger als eine Woche in Anspruch. Bei leichteren Fällen genügen für das

Waschen, Scheeren des Hauptes u. s. w. einige Tage. Der Regel nach sollte man vor dem Feste sich reinigen (Joh. 11, 55), nur in Ausnahmefällen wurde nachgelassen, dass an gewissen, weniger heiligen Tagen der Festwoche die Reinigung nachgeholt wurde (Moed. katan 13, 1 b. Lightfoot p. 1078, vgl. II. Chron. 30, 17). Vermuthlich hebt aus diesem Grunde auch der Verfasser der Apostelgeschichte 18, 18 hervor, dass Paulus, als er zum Feste nach Jerusalem eilte, schon in Kenchreä sein Haupt beschor, und der Zusatz εἶχεν γὰρ εὐχήν ist wohl nur eins der bei Lukas nicht seltenen Missverständnisse in solchen jüdischen Dingen. War aber die Reinigung vorher geschehen, so musste um so peinlicher alles vermieden werden, was sie wieder aufheben konnte, weshalb auch Joh. 18, 28 die Juden nicht mehr in's Richthaus des Pilatus hineingehen wollen.

Bei dieser Sachlage lässt sich wohl begreifen, dass von vielen Galiläern, namentlich strenger Gesinnten, der Weg durch Peräa, trotz seiner grösseren Länge, dem samaritischen vorgezogen wurde und vorgezogen werden musste, auch wenn die Furcht vor Feindseligkeiten der Samariter nicht gewesen wäre. Allein die Galiläer waren bei den Juden von Jerusalem auch sonst nicht gerade berühmt wegen ihrer Gesetzlichkeit, und so mag es denn auch Andre gegeben haben, die es mit der Reise durch Samaria auf ihre Gefahr hin wagten. Sie konnten so länger zu Hause bleiben und brauchten erst drei Tage vor dem Feste aufzubrechen. Natürlich wird zu verschiedenen Zeiten bald der erstere, bald der letztere Gebrauch vorgeherrscht haben, und es kann sehr wohl sich so verhalten wie Josephus von der späteren Zeit behauptet, ohne dass man daraus schliessen müsste, zur Zeit Christi sei der peräische Weg gar nicht üblich gewesen.

Da wir in den ältesten Quellen die positive Angabe haben, dass Jesus, von Galiläa nach Jerusalem reisend durch Peräa gezogen sei, da ferner das Ziel der Reise das Passahfest ist und kein Wort darauf hindeutet, dass Jesus einen anderen Weg eingeschlagen, als die übrigen Festbesucher, so wiegt dieses Zeugniss das des Josephus nach

obwaltenden Umständen vollständig auf und wir haben keinen Grund zu leugnen, dass der Peräische Weg damals der übliche, oder wenigstens *ein* üblicher Pilgerweg gewesen sei. Jesus schliesst sich damit einfach wie auch sonst der Sitte der väterlichen Religion an. Wenn Lukas und Johannes ihn ausdrücklich nach Samarien führen, so ist dies in der That nichts anderes als die Tendenz, Jesum auf dem „Heidenweg" zu zeigen.

Das Richtige über den peräischen Pilgerweg dürfte demnach in der Bemerkung liegen, die z. B. Tholuck[1]) und Godet[2]) machen, sie freilich in ihrem Sinne verwerthend: „nur der strenge Jude machte den Umweg über Peräa". Und mit Recht kann Volkmar[3]) sagen: „Jesus zog, wie wohl jährlich, so lange er wirkte, zur Feier des Passafestes nach Jerusalem aus seinem Galiläa, auf dem für den Juden Galiläa's herkömmlichen Peräischen Pilgerweg über Jericho hin, vermeidend den nähern Weg durch das dem Juden feindliche Samarien".

So vielfach also auch Keim die Wissenschaft vom Leben Jesu gefördert hat und so oft man seinen Aufstellungen wird beipflichten müssen, so ist doch wohl in diesem Punkte die von ihm eingeführte Neuerung keine glückliche gewesen und die alte Tradition vom Peräischen Pilgerweg der Galiläer darf nach Allem was wir wissen ihre Geltung behaupten.

---

1) Commentar zu Joh. 4, 4.

2) Commentaire sur l'évangile de St. Jean, zu Joh. 4, 4. p. 475.

3) Die Evangelien p. 783.

Die Interpretation der Schöpfungsgeschichte bei dem Apologeten Theophilus.

Von

Dr. **Ludwig Paul** in Kiel.

Das zweite Buch von den drei Büchern des Theophilus an den Autolykus, hat zu seinem hauptsächlichsten Inhalt eine Interpretation der Schöpfungsgeschichte, die einmal dadurch merkwürdig ist, dass sie uns in deutlicher Weise ein Bild der allegorischen Interpretation giebt, wie dieselbe zu jenen Zeiten in Geltung war, sodann aber dadurch, dass sie uns die Dogmatik des zweiten Jahrhunderts noch ausgeführter als im ersten Buche geschehen, zeichnet. Was das Erste, die allegorische Interpretation betrifft, so sieht der Apologet in der Geschichte, oder dem was er dafür erachtet, zugleich Sinnbilder von religiösen Ideen, statuirt neben dem Literalsinn einen mystischen mit theils moralischer Anwendung, theils specifisch christlich-mystischer, d. h. einer solchen, die auf Christus oder vielmehr da von Christus selbst nicht die Rede ist, auf dessen mystischen Körper, die Kirche geht, theils anagogischer, die sich auf die triumphirende Kirche, das kommende Leben bezieht. Was aber den zweiten Punkt anlangt, die dogmatischen Grundlinien, die sich in dem Buche, speciell in dem hauptsächlichsten Stück desselben, in der Interpretation der Schöpfungsgeschichte finden, so ist der flüssige Charakter dieser Dogmatik, die sich hier ansetzt, darum ein merkwürdiges Phänomen, weil er uns die Kirche und ihre Diener noch deutlicher als wie sich das aus dem Inhalt des ersten Buchs ergab, (s. diese Zeitschr. Jahrg. 1875,

Heft III.) in einer Verfassung zeigt, die Alles, was zum Kirchenbegriff gehört, enthält, nur keine einheitliche, anerkannte Lehrformel. Es sind allgemeine von allen Christen acceptirte Grundsätze, mehr Axiome als Prinzipien, von denen sich der Geist nährt, wie ja sich das bei religiösen Lehren überhaupt findet; die Ausführung dieser Axiome im Einzelnen dagegen ist immer subjectiv, für unser heutiges Denken oft sehr willkürlich gezwungen, subtil. Grade der Einblick in diese Stellung der Kirche auf wenige allgemeine Grundsätze, in diese Ungebundenheit des angewandten Denkens, in diese unbeschränkte Subjectivität der alten Kirche hat einen eigenthümlichen Reiz für uns, die wir uns alle Tage mehr einem formell ähnlichen Zustande nähern, mag dieser auch materiell ganz anders bedingt sein; die wissenschaftliche Freiheit der Gegenwart ruht auf viel vertiefterer, unendlich reicherer Subjectivität und muss darum auch ganz andere, vor allem auch wahrere Resultate zu Tage fördern. Gehen wir zur Sache.

Die Vorführung der Schöpfungsgeschichte hängt bei Theophilus mit seiner apologetischen Absicht zusammen. Er will in diesem zweiten Buche dem Autolykus zeigen, in welch' eitlem Streben und nutzlosem Dienst dieser mit seinem heidnischen Cultus stehe, τὴν ματαιοπονίαν καὶ ματαίαν θρησκείαν, ἐν ᾗ κατέχῃ, zugleich will er ihm an den Schriften selbst, die jener lese, heidnischen Philosophen und Dichtern, die (christliche) Wahrheit offenbar machen. Das Erstere thut er, indem er die Lächerlichkeit zeigt, das göttlich zu verehren, was Menschenhände gemacht haben, Gestalten, die, so lange sie in den Werkstätten des Künstlers stehen, für Nichts erachtet werden, so bald sie verkauft und im Tempel oder im Privathaus aufgestellt sind, göttlicher Ehren theilhaftig sein sollen. Zugleich weist er das Absurde nach, dass für dieselben die man für Götter hält, Geschlechtsregister aufgestellt werden mit dem Nachweis ihrer Abkunft, Götter also ehemals wurden, aber wo werden jetzt noch welche? τὸ δὲ νῦν ποῦ θεῶν γένεσις δείκνυται; Wenn einst Götter entstanden, sie müssten auch

bis auf den heutigen Tag entstehen. Aber warum ist der Olymp heute leer, der einst so reich bevölkert war? Warum wohnte Zeus einst auf dem Berge Ida, jetzt aber nicht mehr? Warum überhaupt wohnte er auf einem Theil der Erde und nicht überall? Entweder er hat das Uebrige vernachlässigt oder er war unvermögend überall zu sein und für alle zu sorgen. Aber des höchsten, des allmächtigen, des wahrhaft seienden Gottes ist es, nicht nur überall zu sein, sondern sein Auge über Allem zu haben und Alles zu vernehmen, am allerwenigsten aber, vom Raum umschlossen zu werden. Wäre das nicht, so wäre der umschliessende Raum grösser, als Gott, denn das Umschliessende ist grösser als das Umschlossene. Gott war nicht umschlossen, er selbst ist der Raum für Alles, *αὐτός ἐστιν τόπος τῶν ὅλων*. c. 1—3.

Hat Theophilus so die Absurdität des Götzendienstes am Volksglauben erwiesen, so will er nun auch und zwar an den heidnischen Schriften selbst die Wahrheit offenbar machen. Er thut dies auf zweierlei Weise, einmal negativ, durch Nachweis der Widersprüche der Philosophen und Dichter gegen einander sowohl als jedes Einzelnen in seinen eignen Werken, Widersprüche die sich in Sonderheit in den letzten Prinzipien aufdecken, in der Frage über die Existenz eines höchsten Wesens, über Einheit und Vielheit desselben, über dessen Stellung zur Welt als Schöpfung, über die Vorsehung und Fürsorge desselben im Verhältniss zur Menschheit. Er führt die Stoiker, Epikur und Chrysippus vor als solche, die entweder Gott überhaupt leugneten, oder wenn er sei, ihm doch alle Sorge für die Welt absprächen. Nebenbei bemerkt, man muss unsern Apologeten bei seinen Citaten und seiner Erklärung der Alten nicht auf wissenschaftliche Genauigkeit ansehen; man darf sich nicht verwundern wenn seine Citate ein wenig kunterbunt durch einander laufen; unbefangenen Wahrheitssinn aber für wissenschaftliche Dinge darf man bei diesen Theologen die mitten drin im Streite stehen und an der Wissenschaft als solcher kein Interesse haben, überhaupt nicht suchen.

Andere, sagt also Theophilus, lassen die Welt von

Ewigkeit her und durch sich selbst sein, statuiren überhaupt keine Vorsehung und setzen Gott in's Gewissen eines Jeden, Andere bestimmen Gott als Alles durchdringenden Geist. Plato bekennt einen ewigen Gott und Vater und Schöpfer; daneben aber setzt er zwei gleich ewige Principien. Aber bei einer ewigen Materie kann die Monarchie Gottes nicht bestehen. Gottes Macht zeigt sich darin, dass er aus dem Nichts schafft, was er will, *ἵνα ἐξ οὐκ ὄντων ποιῇ, ὅσα βούλεται.* Der Mensch kann ein Gebilde schaffen, aber Vernunft, Odem und Sinn kann er seinem Gebilde nicht geben. So widerspricht sich die Philosophie und anders wieder reden die Dichter über Entstehung von Göttern. — Es wird nun Homer vorgeführt, Hesiod, Apollonides, Aristophanes, der die Welt aus einem Ei entstehen lasse etc. Sie alle haben Fabeln und Mythen zusammengestellt von ihren Göttern, lassen sie Trunkenbolde, Ehebrecher und Mörder sein, widersprechen sich über Welt und Gottheit, lassen bald die Welt entstanden, bald nicht entstanden sein, setzen bald eine Vorsehung, bald lösen sie sie auf. Wem soll man da glauben, dem Aratus, der Alles regiert werden lässt vom Zeus, von dem Alles stammt und wir selbst, *τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν,* oder dem Sophokles, der über Nichts eine Vorsehung hat, *πρόνοιά δ' ἐστιν οὐδενός,* oder dem Homer, nach welchem Zeus es ist, der dem Menschen sein Können mehrt oder mindert, oder dem Simonides oder Euripides oder Menander, die sich alle widersprechen und dadurch, ohne es zu bekennen, zeigen, dass sie die Wahrheit nicht wissen. Vielmehr was sie sagen, sagten sie inspirirt von Dämonen, von einem Schwarmgeist, nicht von reinem, *οὐ καθάρῳ πνεύματι, ἀλλὰ πλάνῳ.* — So lässt Theophilus diese heidnischen Dichter und Philosophen in n e g a t i v e r Weise für die Wahrheit zeugen. Und wiederum in positiver Weise. Denn Etliche haben bisweilen mit nüchterner Seele so geredet, dass sie mit den Propheten harmoniren, diesen und allen Menschen zum Zeugniss, über die M o n a r c h i e G o t t e s, d a s G e r i c h t u n d d a s A n d e r e, was sie behandeln.

Also, die Materie dieser Uebereinstimmung ist, was

wohl festzuhalten, die Monarchie Gottes, und zwar Gottes als Schöpfers, als regierender Providenz, als einstigen Richters. Wenn Theophilus hier und noch oft auch „von andern Dingen" redet, worin beide, Propheten nebst Sibylla mit den Philosophen und Dichtern je und je übereinstimmten, so ist dies „Andere" nur nebengenannt und gelegentlich wohl auch einmal erklärt als Pest, Hunger, Krieg und dergl., wie gleich folgt in c. 9.

Mit diesem Capitel nämlich kommt der Autor auf das, was die Propheten über die ihm wichtigsten Fragen, über Weltschöpfung, Weltgericht, und was damit zusammenhängt, Menschenbestimmung und Gericht aussagen. Als Propheten sind sie vom Geist getrieben *πνευματοφόροι*, von Gott selbst gelehrt, *ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες καὶ σοφισθέντες*, als solche heilig und gerecht, *ὅσιοι καὶ δίκαιοι*. Sie sind Organe Gottes, die seine Weisheit in sich fassen, *χωρήσαντες σοφίαν τὴν παρ' αὐτοῦ*, von ihm durchdrungen, sprechen sie über die Weltschöpfung und über „Alles das Uebrige", Pest, Hunger, Kriege. Bei den Hebräern hat es viele solche Propheten gegeben, bei den Helenen die Sibylla. In Allem, was sie sagten, über Vergangenes, über zu ihren sowie zu künftigen Zeiten Geschehenes ist Harmonie, und wie das Frühere eingetroffen, so glauben wir wird auch das Spätere eintreffen." — Und nun folgt diese ihre übereinstimmende Lehre, das eigentliche Thema des Buchs. Zuerst, dass Gott einziger Realgrund von Allem ist, *ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα ἐποίησεν*. Nichts kann wie Gott das Prädikat des Urseins beanspruchen, *οὐ γάρ τι τῷ θεῷ συνήκμασεν*. Er ist sein eigner Grund und seine eigne Fülle, *αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος καὶ ἀνενδεής*. So seiend vor allen Aeonen war es sein Wille, den Menschen zu schaffen, um für ihn zu sein, wie Theophilus sagt, von ihm erkannt zu werden, *ἠθέλησεν ἄνθρωπον ποιῆσαι, ᾧ γνωσθῇ*. Für den Menschen hat er die Welt bereitet, *τούτῳ οὖν προητοίμασεν τὸν κόσμον*. Diese Weltschöpfung ging aber so vor sich, dass Gott seinen Logos, den er in sich hatte, *τὸν λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις*, erzeugte vor Allem, *ἐγέννησεν*

αὐτὸν πρὸ τῶν ὅλων, im Bunde mit seiner Weisheit, d. h. mit Hülfe derselben ihn aus sich herausstossend, μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος αὐτόν. Diesen Logos hatte er als Gehülfen seiner Werke, er hat durch ihn Alles gegeschaffen. Er heisst Anfang und Herrscher, ἀρχή (so mit zwiefacher Bedeutung ist ἀρχή hier wieder zu geben, wie gleich das Folgende zeigt), weil er den Anfang macht und Herrschergewalt übt über Alles das Geschaffene, ὅτι ἄρχει καὶ κυριεύει πάντων τῶν δι' αὐτοῦ δεδημιουργημένων. Dieser Logos nun, welcher Geist Gottes und Anfang und Weisheit und Macht des Höchsten ist, ὢν πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου, ist in die Propheten eingegangen, κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας und hat durch sie das über die Schöpfung der Welt und über das Andre gesprochen. Denn die Propheten waren nicht, als die Welt ward, aber wohl die Weisheit Gottes und sein heiliger Logos, ἡ σοφία ἡ τοῦ θεοῦ καὶ ὁ λόγος ὁ ἅγιος αὐτοῦ. Darum spricht er (der Logos) durch den Propheten Salomo so: Als er (Gott) die Himmel bereitete, war ich bei ihm und wie er die Gründe der Erde befestigte, war ich ihm ordnend zur Seite, ἤμην παρ' αὐτῷ ἁρμόζουσα. So identisch sind hier σοφία und λόγος, dass Theophilus als Worte des Logos anführt, was doch im Texte der Septuaginta, den er unverändert mit dem fem. ἁρμόζουσα aufnimmt, Worte der Sophia sind, Prov. 8, 27. — Auch Moses, vielmehr der Logos Gottes durch ihn als sein Organ sagt: „im Anfang schuf Gott Himmel und Erde," ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Zuerst hat er den Anfang und das Schaffen genannt, ἀρχὴν καὶ ποίησιν, darauf setzt er erst den Begriff: Gott, εἶθ' οὕτως τὸν θεὸν συνέστησεν. Denn man darf Gott nicht als todten, inhaltsleeren Begriff aussagen, οὐ γὰρ ἀργῶς χρὴ καὶ ἐπὶ κενῷ θεὸν ὀνομάζειν. Für diesen bedeutsamen Gedanken führt unser Autor ein wunderliches, dem Kampfe seiner Zeit entnommenes Motiv an: es hat nämlich die göttliche Weisheit vorausgewusst, dass Schwätzer auftreten werden, die von einer Menge Götter reden werden; damit nun der wahrhaftige Gott durch seine Werke erkannt werde und

weil er durch seinen Logos, ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ den Himmel und die Erde und was auf ihnen ist, geschaffen hat, spricht er (der Logos durch Moses): „im Anfang schuf Gott Himmel und Erde,“ ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν u. s. w. Dann nachdem er (der Logos) die Schöpfung ausgesagt, giebt er weiter kund: „die Erde aber war nicht sichtbar und nicht geordnet, ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, und Finsterniss über der Tiefe und der Geist Gottes lagerte über dem Wasser,“ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος. Wir wollen hier gleich darauf hinweisen, dass, halten wir uns an die Worte, und zu etwas Anderem ist man nicht berechtigt, dass das, was hier über dem Wasser schwebt, πνεῦμα θεοῦ, ganz dasselbe ist, was oben identisch gesetzt war als λόγος, ἀρχή, σοφία, δύναμις, somit ein Unterschied zwischen πνεῦμα und λόγος nicht besteht.

Das also, sagt Theophilus weiter, lehrt die heilige Schrift zuerst, gewissermassen eine gewordene Materie, von Gott geschaffen, aus der Gott die Welt gebildet hat. c. 9—11.

Man sieht, es ist dem Apologeten vor allem darum zu thun gewesen, einen streng monotheistischen Begriff zu gewinnen, für den ihm die Schrift Gewissheit bieten muss. Auf diese Gewissheit kommt ihm Alles an. Mit ihr weiss er sich siegreich dem heidnischen Glauben gegenüber, der ihm gerade in seiner Ungewissheit der verkehrte ist. Um diese Gewissheit zu gewinnen, muss Gott die Schrift eingegeben haben. Diese sichere, unumstössliche Schrift ist für ihn das alte Testament, wenigstens in hervorragender Weise. Das Alles ist sehr massive Theologie; sie schleppt sich aber fort und fort bis in unsre Tage herein.

Theophilus geht nun weiter und sagt: Anfang des Geschaffenen war das Licht, da das Licht das erscheinen lässt, was in einer Ordnung hingestellt wird, τὰ κοσμούμενα φανεροῖ. Deshalb sagt sie (die heilige Schrift, was letztes Subjekt war; also wird die Schrift hier mit dem Logos identificirt): „und Gott sprach: es werde Licht, und es ward Licht. Und Gott sah, dass das Licht gut war.

Offenbar für den Menschen," setzt Theophilus hinzu, auch hiermit auf den obersten Zweck der Schöpfung hindeutend. „Und Gott schied das Licht von der Finsterniss" u. s. w. Theophilus citirt nun wörtlich Gen. 1, 3—2, 3 und sagt über die Erzählung des Sechstagewerks: auch wenn Einer zehntausend Zungen hätte und zehntausend Jahre lebte, würde er noch nicht geschickt genug sein, würdig darüber zu reden. Viele Schriftsteller hätten sie nachgeahmt und von daher Veranlassung genommen zu ihren Darstellungen, *ἐντεῦθεν τὰς ἀφορμὰς λαβόντες*, aber es sei nur Schwätzerei geworden, die Wahrheit hätten sie nicht getroffen. Fände sich bei ihnen etwas Wahres, so sei es gemischt mit Irrthum, es sei ihre Rede wie ein Gift, gemischt mit Honig oder Wein. So sei es auch mit dem siebenten Tag. Und nun kritisirt Theophilus die Schöpfungsgeschichte des Hesiod und weiss vorzüglich das daran zu tadeln, dass er die Welt von unten auf entstehen lasse, *ἐκ τῶν ἐπιγείων κάτωθεν*. Das sei Menschenweise; der Mensch baut erst den Grund in die Erde und dann setzt er das Dach, *ὀροφή*, darauf. Aber Gottes Allmacht zeigt sich darin, dass er erstens aus dem Nichts schafft, dann, so wie er will, das heisst hier, wie Theophilus gleich selbst interpretirt: von Oben. „Darum hat auch der Prophet gesagt, zuerst sei die Schöpfung des Himmels geschehen, der die Gestalt eines Daches einnimmt", *πρῶτον εἴρηκεν τὴν ποίησιν τοῦ οὐρανοῦ γεγενῆσθαι τύπον ἐπέχοντος ὀροφῆς.*[1]) Also zuerst lässt der Prophet den Himmel geschaffen werden, indem er sagt: im Anfang schuf Gott den Himmel, d. h. durch den Anfang, setzt Theophilus hinzu, *ἐν ἀρχῇ, τοῦτ' ἐστὶν διὰ τῆς ἀρχῆς*, indem er so an Stelle der Zeitbestimmung Gen. 1, 1 die Causalbestimmung treten lässt, um seinen Logosbegriff schon bei Moses zu finden. Es passt solche Interpretation ganz zu der übrigen Willkühr der Exegese, wie sie nun weiter geht. Nämlich: die Erde führt er (der Prophet Moses) an in ihrer Bedeu-

1) So lese ich die Worte. In der Ausgabe von Otto lauten sie *τὴν ποίησιν τοῦ οὐρανοῦ γεγενῆσθαι τρόπον ἐπέχοντα ὀροφῆς*, was keinen Sinn giebt.

tung als Grund und Boden, von der Tiefe redet er als der Menge der Gewässer, von der Finsterniss, weil der Himmel wie ein Deckel die Gewässer sammt der Erde bedeckt, er nennt den Geist als einen, der über den Wassern schwebt; denselben hat Gott der Creatur zur Belebung gegeben, gleichwie dem Menschen die Seele, Feines mit Feinem mischend; denn der Geist ist fein und das Wasser ist fein; der Geist soll das Wasser befruchten, Wasser und Geist zusammen soll überallhin dringend die Creatur befruchten, *ὅπως τρέφῃ τὴν κτίσιν.* Der Geist, der Einer ist, in Lichtgestalt ist Mittler zwischen Wasser und Himmel, *ἐν μὲν τὸ πνεῦμα φωτὸς τύπον ἐπέχον ἐμεσίτευεν τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ οὐρανοῦ,* damit gewissermassen die Finsterniss nicht Antheil hätte am Himmel, der Gott näher ist, bevor Gott sprach: es werde Licht! — Der Leser bemerkt wohl, es ist früher der Himmel selbst, der wie ein Deckel Alles umschliesse, als Finsterniss bezeichnet worden. Man versteht also nicht, wie jetzt der Geist Beides, Finsterniss und Himmel, auseinander halten soll; auf solche kleine Widersprüche kommt's aber unserm Apologeten offenbar nicht weiter an. Ebenso wenig trägt er Bedenken, dem Logos gleich wieder ein neues Prädikat zuzueignen, wenn er fortfährt: der Befehl Gottes nun, d. h. sein Logos, *ἡ διάταξις τοῦ θεοῦ τοῦτό ἐστιν ὁ λόγος αὐτοῦ,* leuchtend wie ein Licht in verschlossenem Haus, erleuchtete die Erde unter dem Himmel, indem Gott das Licht besonders von der Welt schuf. Das Licht nannte Gott Tag, die Finsterniss Nacht; der Mensch hätte solche Namengebung nicht gewusst, wie alle andre nicht.

Im Anfang der Geschichtserzählung von der Weltschöpfung, so fährt Theophilus fort, spricht nun die heilige Schrift, wo sie vom Himmel redet, nicht von diesem unserem Firmament, sondern von einem andern uns unsichtbaren Himmel, nächst welchem dann dieser sichtbare Himmel Firmament genannt wird, über welchen die Hälfte des Wassers hinauf genommen ist, um der Menschheit zu Regen, Gewitter und Thau zu dienen. Das Wasser auf Erden hat dann Gott durch seinen Logos sich sammeln

lassen in Einen Behälter und das Trockne sichtbar hervortreten lassen. Diese sichtbare Erde war noch ungeordnet; Gott hat sie dann geordnet und geschmückt mit allerlei Gräsern, Samen und Pflanzen.

Daran knüpft nun Theophilus verschiedene und manchmal sehr wunderliche Betrachtungen, die für ihn wohl wichtig genug gewesen sein werden und an denen wir ersehen können, welche Gedanken die damalige Kirche gerade bewegten. An den Pflanzen soll man ein Bild der Auferstehung haben. Denn wer, sagt Theophilus, soll sich nicht wundern, dass aus einem Feigenbaum eine Feige wird, aus den übrigen kleinsten Saamen grosse Bäume? Die Welt (*κόσμος* im Sinn von Menschenwelt) hat aber für uns grosse Aehnlichkeit mit dem Meer; denn wie das Meer, wenn es nicht den Zufluss von Quellen und Flüssen hätte, die es speisen, wohl längst vertrocknet wäre wegen seiner Salztheile, so würde die Welt, hätte sie nicht das Gesetz Gottes und die Propheten gehabt, welche ihr Lindigkeit, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und die Lehre heiliger Gottesgebote zufliessen liessen, wegen der Menge von Schlechtigkeit und Sünde in ihr, längst aufgehört haben. Und gleichwie im Meer Inseln sind, die einen bewohnbar, wasserreich und fruchtreich, mit Buchten und Häfen als Zufluchtsorte für den Verschlagenen, so hat Gott der von den Sünden in Brandung und Sturm umhergeworfenen Welt jene Versammlungen, *συναγωγάς*, gegeben, die man heilige Kirchen nennt, *λεγομένας ἐκκλησίας ἁγίας*, in denen, wie in schön gebuchteten Häfen an den Inseln, die Lehren der Wahrheit sind, zu welchen die fliehen, die errettet werden wollen, Liebhaber der Wahrheit, die dem Zorn und dem Gericht Gottes zu entgehen bestrebt sind, *βουλόμενοι ἐκφυγεῖν τὴν ὀργὴν καὶ κρίσιν τοῦ θεοῦ*. Und wie es andere Inseln giebt, felsig, wasserarm, unfruchtbar, von wilden Thieren bevölkert, nicht zu bewohnen, zum Verderben für die Schiffer und Sturmbedrängten, an welchen die Fahrzeuge zerschellen und wer sie betritt, kommt um, so giebt es Lehrer des Irrthums, ich meine der Secten, welche die zu ihnen Kommenden verderben. Diese Sec-

ten sind wie die Seeräuber, wer in ihre Hände fällt, ist verloren.

Was aus dieser Nutzanwendung, die hier Theophilus von der Schöpfungsgeschichte macht, uns besonders auffällt, ist, abgesehen von dem Hinweis auf die Auferstehung, die übrigens als Auferstehung des Fleisches zu fassen und für die damalige Zeit als einer der wichtigsten Lehrpunkte anzusehen ist, das mächtig aufkommende Einheitsbewusstsein der katholischen Kirche. Zwar die Kirche sind noch Kirchen, *συναγωγαί, ἐκκλησίαι ἅγιαι*, sie sind Inseln im Meer, aber sie haben alle die gleiche Lehre der Wahrheit. Freilich diese Gleichheit ist nur eine Gleichheit weniger und ganz abstracter Grundsätze und religiöser Behauptungen; die materielle Lehre selbst bildet sich aber erst, sie ist noch stark im Fluss; aber was zur Kirche zählen will, das hat sich doch für einen gemeinsamen, wenn auch ganz formalen Anhaltspunkt zu bekennen, das ist das Gesetz Gottes und der Propheten, die Lehre der heiligen Gebote Gottes als eine von Gott selbst, durch seinen Logos, eingegebene. Man sieht, wie für diese sich bildende katholische Kirche das alte Testament entschieden im Vordergrund der Betrachtung steht, sicherlich deshalb, weil der Kanon des neuen Testaments noch weit entfernt ist von einem festen Abschluss, die neutestamentlichen Schriften aber auch für die kirchliche Gesetzgebung ein minder breites Fundament darboten, als das alte Testament. Ja, selbst die Lehrcitate aus dem neuen Testament sind in allen drei Büchern des Theophilus verschwindend klein gegen die aus dem alten. Weiter erklärt sich aus diesem Streben nach einheitlicher, fester Gestaltung und diesem Sichsteifen vornehmlich aufs alte Testament der starke Widerwille, gegen die Secten die *αἱρέσεις*, natürlich christliche, die aber in der Beurtheilung unseres Schriftstellers nicht besser wegkommen, als die heidnischen Lehrer, vielmehr schlimmer angesehen werden.

Die Interpretation fährt weiter fort: am vierten Tage entstanden die Lichter. Gott wusste voraus, dass die eiteln Philosophen schwatzen würden, dass die irdischen

Erzeugnisse von den himmlischen Elementen in ihrem Entstehen abhingen, *ἀπὸ τῶν στοιχείων εἶναι φυόμενα*, um so Gott bei Seite zu setzen. Damit aber die Wahrheit an den Tag komme, entstanden die Einen eher als die Andern. Diese himmlischen Lichter aber weisen auf und stellen dar, *δεῖγμα καὶ τύπον ἐπέχει*, ein grosses Geheimniss. Die Sonne ist ein Typus für Gott, der Mond für den Menschen. Die Sonne ist viel stärker und herrlicher als der Mond; so ist Gott verschieden von der Menschheit; die Sonne ist immer voll, nimmt nie ab; so ist Gott immer vollkommen, allmächtig vollkommene Intelligenz und Weisheit, *πλήρης συνέσεως καὶ σοφίας*, unsterblich, Fülle aller Güter. Der Mond aber nimmt ab und geht unter, ein Typus des Menschen; dann kommt er wieder zum Vorschein und wächst, unsere kommende Auferstehung anzuzeigen. Ebenso sind die drei Tage, die vor den Lichtern entstanden, typische Darstellungen, der Dreiheit, *τύποι τῆς τριάδος*, Gottes, seines Logos und seiner Weisheit, *τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ*. Einem vierten Typus gehört der Mensch an, der lichtbedürftig ist, damit sei Gott, Wort (Logos), Weisheit, Mensch. Desshalb entstanden am vierten Tage die Lichter.

Diese Aussage des altkirchlichen Schriftstellers von einem Typus für eine Vierheit zeigt, wie wenig man gut thut, sich für das Dogma der Dreieinigkeit bei Theophilus auf den kurzvorhergehenden Typus von der Dreiheit zu berufen. Die subtile Spielerei ist an beiden Stellen ganz dieselbe. Der Ernst, den die Vertheidiger des Dreieinigkeitsdogma's bei der Auslegung solcher Stellen annehmen, z. B. Kahnis, der in der Lehre vom heiligen Geiste I, 247 sagt: „Es scheint, als ob Theophilus die dritte Person in der Gottheit *σοφία* nenne nach ihrem überweltlichen Verhältniss, *πνεῦμα* nach ihrem inweltlichen, besonders als beseelende Kraft der Propheten,“ dieser Ernst ist subtile Spielerei. Die Sache ist die, dass, will man Ausdrücke wie *λόγος, σοφία, πνεῦμα, δύναμις, ἀρχή* u. s. w. hypostasiren, Theophilus bald eine Zweieinigkeit, bald eine Dreieinigkeit, bald eine Viereinigkeit hat; dass dabei diese

verschiedenen Complexionen der Gottheit sehr willkührlich benannt werden; am allerwenigsten aber solcher Unterschied von Ueber- und Inweltlichkeit zwischen σοφία und πνεῦμα zu statuiren ist, wenn doch der Logos selbst, wie wir eben sahen, πνεῦμα und σοφία in einem Athem genannt wird mit Beigabe von ἀρχή und δύναμις, und wenn gerade von ihm, dem Logos = πνεῦμα = ἀρχή = σοφία = δύναμις, gesagt wird: er ging in die Propheten ein. Zu Hypostasen sind aber die Ausdrücke alle noch nicht verdichtet; sie nehmen wohl einen Anlauf dazu, bezeichnen aber doch immer nur Kräfte in der Gottheit, können deshalb so leicht neben und für einander gesetzt werden als connexe, in der Einheit Gottes sich zusammenfindende Begriffe. Das Dogma ist hier im Werdeprocess; daher das Schwebende, die Unbestimmtheit. Es gehören Neander'sche Augen dazu, um bei Theophilus zu erkennen, dass er „deutlich den heiligen Geist als selbständiges Wesen vom Logos getrennt habe." Der heilige Geist zumal ist bei ihm so wenig selbständig, dass er ihm nur einmal sein Prädikat ἅγιον gegeben hat, öfter dagegen dem Logos dies zuertheilt hat; auch ist ihm nicht πνεῦμα das Begeistigende, sondern wiederum der Logos, während der heilige Geist, wenn er gleich sein soll der σοφία, nach Theophilus, der selbst auf Salomo, Prov. VIII, zurückgeht, an der Weltschöpfung Theil genommen hat, ganz wie der Logos. Wird der Geist ja einmal als Specialität ausgesagt, wie in der Stelle, wo der Geist Gottes als über den Wassern schwebend erwähnt wird, einer Stelle, wo das Wort πνεῦμα als Uebersetzung von רוּחַ durch die Septuaginta nothwendig beizubehalten war, so ist dieser Geist so wenig spirituell gefasst, dass er vielmehr als die Erde befruchtender Hauch Gottes dargestellt ist, der sogar eine materielle, wenn auch die feinste materielle Gestalt, Lichtgestalt annimmt, ἓν μὲν τὸ πνεῦμα φωτὸς τύπον ἐπέχον, und Raum ausfüllend ist, ἐμεσίτευεν τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ οὐρανοῦ. Kurz, es ist da Alles in der Schwebe, wie ich das ausführlich schon gezeigt habe in der Abhandlung „über das Trinitätsdogma bei Theophilus", Hilgenfelds Zeitschr. 1861 H. III.

Kehren wir zu dem Punkte zurück, an welchem wir unseren Autor auf kurze Zeit verliessen: die Vierheit ist also Gott, Logos, Weisheit, Mensch, für welche Vierheit der vierte Tag in der Schöpfungsgeschichte als Typus dienen soll, an dem die himmlischen Lichter geschaffen. Der geordnete Stand der Gestirne aber zeigt die Stellung, welche die Gerechten und Frommen, die Gottes Gebote halten, in der Haushaltung Gottes einnehmen. Nämlich die leuchtenden und glänzenden Gestirne stellen die Propheten dar; sie sind darum unwandelbar. Die welche an Glanz nach ihnen kommen, stellen das Volk der Gerechten dar. Aber die schweifenden Sterne, die Planeten sind der Typus derjenigen Menschen, die von Gott abfallen, das Gesetz und die Gebote aufgeben.

Am fünften Tage sind die Wasserthiere geschaffen. Sie wurden gesegnet von Gott. Das soll uns ein Zeichen dafür sein, dass der Mensch Busse und Vergebung der Sünden, *μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* durch's Wasser und Bad der Wiedergeburt empfangen, und wiedergeboren Segen von Gott erhalten soll. Aber auch die grossen Wasserungethüme und die fleischfressenden Vögel haben ihre Aehnlichkeit in der Menschenwelt; sie gehen auf die Habgierigen und Gesetzesübertreter. Denn wie unter den Thieren einige ihrer ursprünglichen Natur gemäss leben, die Schwächeren schonen und sich von Kräutern nähren, andere Fleisch fressen, den Schwächeren nachstellen und Gottes Gebot übertreten, so geht's auch mit den Menschen.

Am sechsten Tage hat Gott die Vierfüssler geschaffen, das Vieh und Gewürm auf Erden. An diesem Tage hat er den Segen dem Menschen aufgespart, den er auch an demselben Tage schaffen wollte. Diese Vierfüssler und Thiere, *τετράποδα καὶ θηρία*, sind Typen für die Menschen, die Irdisches sinnen und ohne Busse leben. Nämlich die, die gerecht leben, sich von der Sünde abwenden, fliegen auf mit ihrer Seele wie die Vögel, das, was Oben ist, suchend, *τὰ ἄνω φρονοῦντες*, dem Willen Gottes gefällig. Die Gottlosen aber sind den Vögeln gleich, die zwar Flügel haben, aber nicht in die oberen Gegenden der Gottheit gelangen,

nicht aufwärts fliegen können. Hier geht die Typologie kraus durcheinander, vom sechsten auf den fünften Tag und wieder vom fünften zum sechsten, wie es gerade passt; dazu gelungene Etymologie: Thiere, *θηρία*, heissen sie vom Thierischsein, *ἀπὸ τοῦ θηριοῦσθαι*; nicht als ob sie von Anfang an böse und giftig gewesen; denn von Anfang an ist Alles sehr gut gewesen; sondern die Sünde des Menschen hat Alles böse gemacht. Mit der Uebertretung des Menschen ist auch Alles Andere zur Uebertretung gekommen, *τοῦ γὰρ ἀνθρώπου παραβάντος καὶ αὐτὰ* (*τὰ πάντα*) *συμπαρέβη*. Dieser mystisch-naturphilsophische Gedanke Hinrich Steffen's tritt hier, soviel wie ich weiss, zum ersten Male auf, vielleicht aus unsichrer Erinnerung der paulinischen Stelle. Denn bei Paulus selbst, Röm. 8, 18 ff, ebenso wie in der jüdischen Theologie ist der Gedanke doch ein anderer; da wird die Natur um der Sünde des Menschen willen der Vergänglichkeit unterworfen, leidet um seinetwillen, bei Theophilus ist sie Mitsünderin. Wie wenn ein Hausherr, sagt er, selbst sein Haus wohl bestellt, dann auch das Gesinde ordentlich wirthschaftet, wenn aber der Herr verkehrte Wirthschaft treibt, auch die Diener verkehrt leben, grade so ging's mit dem Menschen und seiner Umgebung, dass er verkehrt handelte als Herr und die Diener handelten mit verkehrt, *τῷ αὐτῷ τρόπῳ γέγονεν καὶ τὰ περὶ τὸν ἄνθρωπον, κύριον ὄντα, ἁμαρτῆσαι, καὶ τὰ δοῦλα συνήμαρτεν*. (Zum Verständniss dieser Worte braucht man nur das Comma nach *ἄνθρωπον* zu setzen.) Wenn nun der Mensch wieder zurück geht zu seinem naturgemässen Zustand und aufhört zu sündigen, so wird auch die Thierwelt in ihre uranfängliche Sanftheit versetzt werden.

Die Erzählung von der Schöpfung des Menschen, sagt Theophilus, ist unaussprechlich erhaben, so kurz der Bericht davon ist. Wenn Gott spricht: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, so kündet er die Würde des Menschen an. Denn, während Gott Alles durch seinen Logos gemacht hat, (hier *λόγῳ*, nicht *διὰ λόγου*, was ebenfalls anzeigt, wie sehr der Logos bei Theophilus

noch entfernt ist, als Person gedacht zu werden,) und damit Alles für nebensächlich erachtet, *τὰ πάντα πάρεργα ἡγησάμενος*, erachtet er nur die Schöpfung des Menschen als ein Werk seiner eignen Hände würdig, *μόνον ἰδίων ἔργον χειρῶν ἄξιον ἡγεῖται τὴν ποίησιν τοῦ ἀνθρώπου*[1]. Also Gott will den Menschen selbst schaffen; ja (so gross ist der Mensch) Gott bedarf sogar noch einer Art Hülfe: wenn er im Plural spricht; denn zu keinem Anderen spricht er das *ποιήσωμεν*, als zu seinem Wort und zu seiner Weisheit. Und nachdem er ihn geschaffen und gesegnet, sich zu mehren und die Erde zu füllen, hat er ihm alles unterthan gemacht, hat ihn an die Früchte zu seiner Nahrung gewiesen und mit ihm zugleich die Thiere. So hat Gott Alles vollendet am sechsten Tage und am siebenten ruhete er von allen seinen Werken. c. 15—18.

Bis hierher geht die Interpretation der ersten Recension der Schöpfungsgeschichte in der Genesis. Sie ist merkwürdig genug, und, wie wir gesehen haben, auch willkührlich genug, so willkürlich, dass der Schriftsteller selbst von dem eignen Anlauf, den er zur Fixirung der Logoslehre dadurch nimmt, dass er den Logos als Vehikel bei der Weltschöpfung aufstellt, wieder abspringt bei der Menschenschöpfung, die er Gott allein zuschreibt, hier spricht Gott nur zum Logos, das Schaffen ist seine Sache, obschon er spricht, als wenn er schon der Hülfe bedürftig wäre, *ἔτι μὴν καὶ ὡς βοηθείας χρήζων ὁ θεὸς εὑρίσκεται λέγων ποιήσωμεν*. Mit dem Allen soll aber nur die hohe Würde des Menschen sichtbar gemacht werden, in der That ist der Mensch ein *ἴδιον ἔργον* der Hände Gottes, und damit wird der erste Einschlag des dogmatischen Gewebes wieder aufgelöst. So sehr also die Inter-

1) Es ist *ἰδίων*, oder vielleicht mit Gesner *ἴδιον* zu lesen, was auf denselben Sinn hinauskommt, nur nicht mit Otto *ἀΐδιον*; denn das *ποιεῖν λόγῳ* vorher verlangt seinen Gegensatz, den es nur durch *ἰδίων* oder *ἴδιον* bekommt, dass der Mensch ein *ἀΐδιον ἔργον*, ein ewiges Werk sei liefert weder den Gegensatz, noch ist es sonst Lehre des Theophilus, der vielmehr dem Menschen eine mittlere Stellung zwischen Ewigem und Vergänglichem anweist.

pretation verwerthet wird für die dogmatischen Gedanken, so ungebunden bewegen sich diese selbst; sie laufen fast wild einher. Aber verwerthet wird hier allerdings die Interpretation für's dogmatische Denken, so sehr verwerthet, dass sich der Text nicht bloss in den gewaltthätigsten Dienst für die willkürlichste Analogie hergeben, sondern sich auch Gewaltsamkeiten gefallen lassen muss. Sehr deutlich tritt das hervor bei Gen. 1, 27. In die Texteswiedergabe zwar hat Theophilus den Vers mit aufgenommen: *καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.* Alle Verse aber hat er sonst für die Interpretation benutzt, nur diesen nicht. Er konnte ihn nicht brauchen; warum nicht, werden wir gleich sehen.

Theophilus wendet sich nämlich sofort zur zweiten Recension der Geschichte der Schöpfung 1. Mos. 2, 4 ff. Natürlich aber ist dies für ihn keine zweite, von der ersten abweichende Recension, wofür die Kritik unserer Zeit sie erkannt hat; sondern es ist ihm Fortsetzung des früheren; der Anfang dieser Fortsetzung enthält ihm eine resumirende Zusammenfassung des bisherigen Berichts, *εἶθ' οὕτως ἀνακεφαλαιοῦται λέγουσα ἡ ἁγιὰ γραφή.* Es folgt nach diesen Worten das Citat Gen. 2, 4. 5. An dessen letzte Worte: „denn Gott hatte nicht regnen lassen auf die Erde und der Mensch war nicht, sie zu bebauen," schliesst Theophilus die Bemerkung an, freilich in falscher Deutung von c. 6: „desshalb zeigt uns die Schrift an, dass die ganze Erde zu jener Zeit von einer göttlichen Quelle getränkt wurde und nicht nöthig hatte, dass der Mensch sie bebauete." Wir sehen, was im alttest. Text hingestellt ist als unmöglich, die Bebauung der Erde, weil kein Mensch da war, wird hier hingestellt als unnöthig. Die Erde liess Alles, fährt Theophilus fort, von selbst sprossen nach Gottes Gebot, um die Menschen nicht durch Arbeit zu ermüden. — Natürlich musste Theophilus so erklären; er hatte ja bereits die Menschenschöpfung im ersten Capitel; dagegen Gen. 2, 4. 5 setzt voraus und sagt aus, dass der Mensch noch nicht geschaffen war. Wie hilft sich nun der Apologet

mit der Aussage der Schrift 1. Mos. 2, 5: „es war kein Mensch die Erde zu bebauen," wenn doch vorher 1, 27 gesagt ist: „Gott schuf den Menschen"? Nun, er lässt eben den Vers 27 bei seiner Interpretation weg, reflectirt blos auf die Worte: „lasset uns Menschen schaffen," und sagt, nachdem Gott so gesprochen, musste auch ausdrücklich erklärt werden, dass sie geschaffen worden sind; sonst hätte unter den Menschen sehr leicht eine sehr schwer zu beanwortende Frage auftreten können, *ζήτημα ἀνεύρετον*; und damit eine solche ausdrückliche Erklärung von der wirklich geschehenen Schöpfung gegeben werde, *ὅπως ἡ πλάσις δειχθῇ*, lehrt die heilige Schrift: Gott bildete den Menschen aus einem Erdenkloss, Gen. 2, 7; hier tritt nun deutlich zu Tage, warum Theophilus den Vers 27 weglassen musste, ja warum er die kühne Behauptung aufstellt, die Bildung des Menschen, die doch der ausdrückliche Inhalt dieses Vers 27 ist, wäre noch nicht angezeigt gewesen, *οὔπω ἡ ποίησις αὐτοῦ πεφανέρωται*, und das geschehe nun eben 2, 7.

Ich habe bei dieser pia fraus, mit der es übrigens in damaligen Zeiten gar nicht so schlimm genommen wurde verweilen wollen, nicht blos als einem interessanten Falle eben zum Capitel: pia fraus, sondern als einem ersten Versuche, beide Recensionen des Mosaischen Berichts als Eine darzustellen, wie Jeder thun muss, der das Dogma der Inspiration behauptet.

Die Interpretation geht nun weiter und wird zu diesem Zweck Gen. 2, 7—19 citirt. Wir wollen uns dieselbe wenigstens zum Theil noch ansehen, sie bietet noch allerlei exegetische und dogmatische Curiositäten.

Zuletzt hält sich die Interpretation an die letzten Verse des Textes, in welchen Gott im Paradiese wandelnd und redend eingeführt wird. Theophilus lässt den Autolykus den Einwand machen: Du also sagst, Gott dürfe nicht durch einen Raum umfasst werden, und wie sprichst Du jetzt, er habe im Paradies gewandelt? — Höre, was ich sage, spricht Theophilus: der Gott und Vater von Allem ist nicht vom Raum zu befassen und wird nicht im Raum gefunden. Aber sein Wort durch das er Alles gemacht hat, welches

seine Macht und Weisheit ist, nimmt an das Aussehen des Vaters und Herrn von Allem, *ἀναλαμβάνων τὸ πρόςωπον τοῦ πατρὸς καὶ κυρίου τῶν ὅλων*, und war im Paradies in der Maske Gottes, *ἐν προςώπῳ τοῦ θεοῦ*. Ich übersetze hier so; es ist die Sache in der That so gemeint; an das *πρόςωπον* in der späteren Bedeutung von „Person“ als Etwas für sich Bestehendes, quod proprie subsistit, ist hier nicht zu denken. Man sieht aber an dieser Stelle recht deutlich, wie und woher sich die spätere Lehre von der zweiten Person in der Gottheit gebildet hat. Das Verlangen, die Gottheit sich manifestiren zu lassen, indem es solche zweideutige Ausdrücke, wie das *πρόςωπον* war, zur Hülfe rief, fixirte diese dann nach der dem verstandesmässig religiösen Denken und der dogmatischen Bestimmtheit am meisten zusagenden Seite hin. Es ist das ein Process, der von einem mannichfach zu deutenden Worte ausgehend sowohl mythische Gestalten als transcendentale Hypostasen ausprägt, ganz in derselben Art, wie das Max-Müller in Oxford an der Metamorphose des paulinischen *γλώσσαις λαλεῖν* zu dem Bericht in der Apostelgeschichte von den Feuerzungen und der Ausgiessung des heiligen Geistes aufgewiesen hat. So wurde aus dem *πρόςωπον* was bei Theophilus noch die Bedeutung von Aussehen, Miene, Maske, Schein, Gestalt hat, durch Vermittlung dieser letzteren Bedeutung „Gestalt,“ der hypostasirte Logos, der Logos als Person.

Nun denn, der Logos in der Gestalt Gottes verkehrt mit Adam; denn Adam hat eine Stimme gehört; was ist eine Stimme anders, als das Wort Gottes, welches auch sein Sohn ist, *φωνὴ δὲ τί ἄλλο ἐστὶν ἀλλ' ἢ ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, ὅς ἐστιν καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ*: höchst merkwürdige Worte! Es ist die einzige Stelle, wo Theophilus den Logos als Sohn Gottes aussagt. Nur denke man ja nicht, dass er damit auf die historische Erscheinung Christi gedeutet. Von dem historischen Christus weiss überhaupt Theophilus Nichts, gar Nichts. Es ist, als ob der historische Christus nie in der Welt gewesen und das Evangelium verklungen wäre. So sehr lebt dieses zweite Jahrhundert bereits mehr von Begriffen als von Realitäten,

und so früh ist das Christenthum etwas Anderes geworden, als es in seinem Ursprung war. Sohn Gottes ist dem Theophilus der Logos und Nichts als dieser. Er interpretirt gleich selbst den *υἱὸν θεοῦ* als *τὸν λόγον τὸν ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ,* das Wort, welches immerdar im Herzen Gottes inne wohnend war; denn ehe irgend Etwas ward, hatte Gott dieses als seinen Beirather, *σύμβουλον*, nämlich als seine Vernunft und Einsicht *ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα.* Als aber Gott schaffen wollte, was in seinem Rath beschlossen lag, da erzeugte er diesen seinen Logos und stellte ihn aus sich heraus, *ἐγέννησεν προφορικόν,* als erstes Geschöpf, *πρωτότοκον πάσης κτίσεως,* ohne selbst entleert zu sein, *οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου*; sondern den Logos erzeugt habend (also auch aus sich herausgestellt und abgesondert habend) ist er immerdar auch mit dem Logos zusammen, *ὁμιλῶν.*

Hier gewinnt nun zweifelsohne die Personification des Logos einen starken Ansatz in dem *προφορικός,* der sich noch in dem Folgenden, wo der Logos als Bote vom Vater gesandt wird, weiter ausdehnt. Wie schwer es aber dem Schriftsteller wird, solches selbständiges Verhältniss des Logos zum Vater zu setzen, geht daraus hervor, dass der Vater nicht entleert werden soll vom Logos, *οὐ κενωθείς,* d. h. obschon er ihn zum *προφορικός* macht, behält er ihn doch zugleich als *ἐνδιάθετος* bei sich; mithin wird das Selbständigsein und das Nichtselbständigsein des Logos zugleich ausgesagt; freilich schillernd genug; denn das Nichtentleertwerden Gottes vom Logos, welches eigentlich als ein Innewohnen des Logos in Gott, als ein *ἐνδιάθετον εἶναι* zu prädiciren ist, wird nun mit dem zweideutigen *ὁμιλεῖν* abgemacht. So tastend und scheu ist hier jeder Schritt vorwärts. Ausdrücklich aber sei darauf hingewiesen, dass auch hier der *λόγος* gleichgesetzt wird dem *νοῦς*, der *φρόνησις*, also Prädikaten, die sich im Lehrtropus von der Trinität eben so gut für den Geist, für *πνεῦμα*, als Synonyme eignen, wie für den Logos; dass wir also, wenn auch einen starken Anlauf zu einer Zweieinigkeit in der Stelle haben, keineswegs einen solchen zu einer Dreieinigkeit.

Für seine Lehre vom Logos beruft sich aber Theophilus auf Johannes, eine Berufung, die darum sehr merkwürdig ist, weil sie das erste ächte Citat eines Autors der alten Kirche ist aus Johannes. Theophilus citirt die Anfangsworte des Evangeliums: „im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort; Alles ist durch dasselbe geworden und ohne dasselbe ist Nichts geworden“ und fährt fort: Der Logos nun, Gott seiend und aus Gott entstanden, ihn sendet der Vater des All, wann er will, zu irgend einem Ort. Gesendet von ihm erscheint er und wird gehört und gesehen und im Raum gefunden. c. 19—22.

Das ist die seltsame Logoslehre eines Heiligen der alten Kirche; auf die Christologie angewandt würde sie zum entschiedensten Doketismus führen und wir haben hier das seltsame Schauspiel, dass eine Lehre, die alle Orthodoxen, katholische wie protestantische, als ärgste Ketzerei ausgeben müssten, gleichwohl mit dem Stempel der Heiligkeit bezeichnet ist. Für uns ist sie desshalb bemerkenswerth, weil wir für die mühselige Exposition des Theophilus den Grund erkennen. Er hat sich in seiner Interpretation des Schöpfungsberichts, den er doch giebt, um dem Autolykus einen Beweis von der Hoheit des christlichen Gottesbegriffs zu geben, so helfen müssen, wollte er diese Hoheit dem Heiden aufdecken. Grade dem Heiden gegenüber musste der Gott der Christen auf die Attribute der Ueberräumlichkeit und Ueberzeitlichkeit Anspruch machen dürfen. Wie passen aber nun dazu die anthropomorphistischen Gottesvorstellungen des alten Testaments, auf das allein gleichwohl die Christen sich berufen als auf die einige Wahrheit? Man sieht, ein Hauptgrund für die mächtige Aufnahme der Logoslehre in der Kirche war der Widerspruch den die höhere Reinheit des christlichen Gottesbegriffs gegen die anthropomorphistischen Vorstellungen des alten Testaments, d. h. gegen den jüdischen Gottesbegriff enthielt, ein Widerspruch, den man nicht lösen konnte, weil dazu der Schlüssel, die Kunst historischer Interpretation fehlte.

Die Logoslehre musste dazu dienen, diesen Widerspruch zu vermitteln. Es ist aber für uns, deren Interpretation des alten Testaments doch eine andere ist, als die der Christen jenes Säculums, kein Bedürfniss, und darum auch keine Zeit mehr zur Aufrechthaltung solcher Vermittlungen.

Kehren wir mit Theophilus noch einmal von allgemeineren Betrachtungen zurück zu der des biblischen Textes. Wir werden uns mit der Wiedergabe der Interpretation des Theophilus kurz fassen. Da fährt unser Autor nun mit der Behauptung fort: den Menschen hat Gott am sechsten Tage geschaffen, angezeigt dessen Bildung hat er nach dem siebenten Tage, *μετὰ τὴν ἑβδόμην ἡμέραν*, und in dieser späteren Zeit hat er auch erst das Paradies, den Garten, geschaffen, in einem schönem Orte und Lande. Und dass diese Geschichten wahr sind, zeigt die Wirklichkeit. Noch jetzt haben die Weiber bei der Geburt Schmerzen, kriecht die Schlange auf dem Bauch und frisst Erde. Auch hat Gott noch besonders schöne Bäume im Paradiese geschaffen, und zwei Bäume, wie sie sich sonst in allen anderen Gegenden der Welt nicht finden, den Baum des Lebens und den der Erkenntniss. Das Paradies ist aber ein Land auf der Erde, unter unserem Himmel, wie die biblische Beschreibung (die nun im Einzelnen von Theophilus durchgenommen wird) zeigt. In diesem Paradies, das der Mensch bearbeiten und bewachen sollte, *ἐργάζεσθαι καὶ φυλάσσειν*, sollte er von allen Früchten, nur nicht vom Baum des Lebens und der Erkenntniss essen. Den Menschen hatte übrigens Gott aus der Erde, aus der er gebildet war, ins Paradies versetzt, indem er ihm Gelegenheit gab zum Wachsthum, *ἀφορμὴν προκοπῆς*, damit er wüchse und vollkommen würde und dann sogar zum Gott erklärt würde, (dass diese Verheissung Gen. 3, 5 die Schlange, der Teufel, dem Menschen giebt, scheint unsern Autor nicht sehr zu bekümmern) und in den Himmel aufstiege, Unsterblichknit geniessend. Denn der Mensch befand sich seiner ursprünglichen Natur nach als in der Mitte zwischen Sterblichkeit und Unsterblichkeit, weder schlecht-

hin sterblich noch absolut unsterblich, für Beides aber fähig. Dieser sinnige, ächt Rothe'sche Gedanke wird sofort mit einem derberen Stück Mysticismus gewürzt, wenn es heisst: Auch das Paradies hat in Anbetracht seiner Schönheit die Mitte eingenommen zwischen der Erde und dem Himmel; dass der Mensch aber arbeiten sollte, ἐργάζεσθαι, damit, sagt Theophilus mit einem festen Faustschlag dem Text, c. 15, ins Gesicht, damit ist Nichts Anderes gemeint, als das Bewahren, φυλάσσειν des Gebotes Gottes, damit er nicht durch dessen Uebertretung sich in's Verderben stürze, wie er that. — Der Baum der Erkenntniss an sich ist schön, nicht wie Einige meinen, todtbringend; das ist die Uebertretung, nicht der Baum; auch seine Frucht ist schön; denn diese Frucht war eben auch Erkenntniss; Erkenntniss aber ist schön, nur muss man sie ordentlich, οἰκείως gebrauchen. Seinem Alter nach war aber dieser Adam noch ein Kind, konnte darum die Erkenntniss noch nicht ordentlich fassen. Nicht als ob Gott neidisch wäre, wie Etliche meinen, verbot er zu essen; er wollte vielmehr den Gehorsam prüfen, wollte auch für längere Zeit den Menschen in seiner kindlichen Unschuld lassen; es ist Nichts hässlicher, als wenn Kinder über ihr Alter hinaus klug sind; es geht mit dem geistigen Wachsthum wie mit dem körperlichen, schrittweise. Zumal wenn nun das Verbot erfolgt und Jemand gehorcht nicht, so ist offenbar nicht das Gesetz Ursache der Züchtigung, sondern der Ungehorsam. Und so bewirkte für den ersten Menschen der Ungehorsam seine Vertreibung aus dem Paradies, Arbeit, Schmerz, Traurigkeit, und zuletzt den Tod. — Aber auch in dem Stück hat Gott dem Menschen eine grosse Wohlthat gewährt, dass er nicht in Ewigkeit in seinem sündhaften Zustande verbleibt. Sondern Gott hat ihn gewissermassen aus dem Paradies nur ins Exil geschickt, damit er seine Sünde durch die Strafe in festgesetzter Zeit abbüsse und dann nach der Zucht wieder zurückgerufen werde. Desshalb wird es auch in der Genesis so dargestellt, als ob der Mensch zweimal ins Paradies gesetzt worden, (1. Mos. 2, 8. 15) damit das eine Mal seine Erfüllung gefunden haben sollte

zu jener Zeit, als er hinein versetzt wurde, das andere Mal sie erst noch kommen soll nach der Auferstehung und dem Gericht. Durch den Tod wird der Mensch zerbrochen, wie ein schadhaftes Gefäss, das umgegossen wird, und die Worte: „wo bist Du, Adam?“ sind nicht aus Unkenntniss gesprochen, sondern aus Langmuth; Gott will dem Menschen Zeit und Gelegenheit zur Busse geben. c. 22—26.

Theophilus kommt jetzt nochmals auf die ursprüngliche Natur des Menschen zurück. Unsterblich hat ihn Gott nicht geschaffen, sonst hätte er ihn zum Gott gemacht; auch nicht sterblich, sonst wäre Gott Ursache seines Todes; also schuf er ihn fähig zu beiden, *δεκτικὸν ἀμφοτέρων*, damit, wenn der Mensch sich auf die Seite der Unsterblichkeit durch Befolgung des göttlichen Gebots neige, er von ihm die Unsterblichkeit erhielte und Gott (göttlich) würde; wenn er aber sich zu des Todes Geschäften neige, er selbst Schuld sei an seinem Tode. Denn Gott hat den Menschen frei und zum Herrn seiner Wahl geschaffen, *ἐλεύθερον καὶ αὐτεξούσιον*. Was sich der Mensch nun selbst durch seinen Ungehorsam zugezogen, das schenkt ihm Gott jetzt aus Erbarmen, wenn der Mensch zum Gehorsam kommt: *ὃ ἑαυτῷ περιεποιήσατο δι' ἀμελείας καὶ παρακοῆς, τοῦτο ὁ θεὸς αὐτῷ νυνὶ δωρεῖται διὰ.... ἐλεημοσύνης, ὑπακούοντος αὐτῷ τοῦ ἀνθρώπου.* Was Theophilus mit diesen Worten hat sagen wollen, ist wohl klar: was sich der Mensch verscherzt hat durch eigene Schuld, das giebt ihm Gott geschenkweise wieder. Er hat das aber falsch ausgedrückt und es ist unnütz an den Worten herum zu deuten und etwa mit Otto das *δωρεῖσθαι* als condonare zu fassen. Zugezogen hat sich der Mensch den Tod, und den erlässt ihm Gott nicht, wie das condonare dann heissen soll, sondern er schenkt ihm dafür das Leben, oder vielmehr: wer Gottes Willen jetzt thun will, der kann sich das Leben erwerben, wie Theophilus ausdrücklich zu obigem Satz hinzufügt. Denn, sagt er weiter, Gott hat uns die heiligen Gebote gegeben und jeder, der sie thut, kann gerettet werden und der Auferstehung theilhaftig ewiges Leben erwerben.

Zu notiren bleibt hier einmal: die ursprüngliche Natur des Menschen als frei, eine Freiheit, die er aber auch behalten haben muss, wenn er doch noch immer im Stande ist, Gottes Gebote zu erfüllen. Der Mensch ist schadhaft geworden, hat sich auf die Seite des Handelns geworfen, das den Tod zur Folge hat, *ἐπὶ τὰ τοῦ θανάτου πράγματα,* aber er kann doch noch Gott gehorsam sein und damit gerettet werden; er braucht sich nur zu ernüchtern, *ἐκνήφειν,* wie Theophilus später einmal sagt c. 34, um zu erkennen, dass Ein Gott ist, die Möglichkeit dazu giebt ihm das Gesetz und die Lehre der Propheten, die uns Gott dazu gesandt hat. Das heisst also: die Freiheit des Menschen ist geschwächt worden durch die Sünde, nicht verloren, die Rettung ist in die Hand des Menschen gelegt, das Leben ist sein Erbe, Gott hat es ihm bereitet, der Mensch darf es nur nehmen: *ὁ βουλόμενος δύναται περιποιήσασθαι ἑαυτῷ τὴν αἰώνιον ζωήν..... ὁ ποιήσας (τὰς ἐντολὰς ἁγίας) δύναται σωθῆναι καὶ ..... κληρονομῆσαι τὴν ἀφθαρσίαν.* c. 27. Eine paulinische oder johanneische Hamartologie und Soterologie fehlt ganz; die Christologie beschränkt sich auf eine sehr schwankende Logologie, in der die Pneumatologie mit aufgeht. Es wird zwar noch der heilige Geist besonders als in den Propheten wirksam citirt; so c. 30, wo nach Aufstellung der Genealogie Cains und Seths es heisst: das Alles lehrt uns der heilige Geist, *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ διὰ Μωσέως καὶ τῶν λοιπῶν προφητῶν,* so dass unsere, der Gottesverehrer Schriften älter sind und auch wahrer als die der andern Schriftsteller: oder c. 33, wo derselbe Gedanke von dem Alterthum und der Wahrheit der alttestamentlichen Schriften gegenüber den heidnischen zum Beweis ihrer alleinigen Dignität für authentische historische Berichterstattung aufgestellt und gesagt wird: es zeigt sich, dass wir Christen die Wahrheit erfasst haben, die wir vom h. Geist gelehrt werden, der in den heiligen Propheten geredet und Alles voraus verkündet hat, *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου διδασκόμεθα, τοῦ λαλήσαντος ἐν τοῖς ἁγίοις προφήταις.* Aber gegenüber den vielen

andern Stellen, wo dieselbe Funktion dem Logos zugesprochen wird, will das Nichts anderes bedeuten, als die Identität beider. *Λόγος* und *πνεῦμα* sind Synonyma.

Wir kommen an's Ende der Interpretation der Schöpfungsgeschichte durch unsern Autor: Gott hat die Eva aus einer Rippe Adams geschaffen, damit nicht der Glaube aufkäme, dass ein Gott den Mann, ein Anderer die Frau erschaffen habe und so die Menschen, was sie dann doch thaten, von vielen Göttern reden könnten; zugleich sollte die Liebe beider desto grösser werden. Weil aber diese Eva gleich Anfangs von der Schlange verführt, *διὰ τὸ ταύτην τὴν Εὔαν ἀρχῆθεν πλανηθῆναι*, und Anfänger der Sünde geworden ist, so wird der böse Geist, der auch Satan heisst und der damals durch die Schlange zu Eva redete und der bis jetzt in den von ihm ergriffenen Menschen wirkt, mit dem Wort *Εὐὰν* ausgerufen, *ταύτην τὴν Εὔαν διὰ τὸ ἀρχῆθεν πλανηθῆναι ὑπὸ τοῦ ὄφεως καὶ ἀρχηγὸν ἁμαρτίας γεγονέναι, ὁ κακοποιὸς δαίμων, ὁ καὶ Σατὰν καλούμενος .... Εὐὰν ἐκκαλεῖται.*[1]) Dieser böse Geist wird auch Drache, *δράκων*, genannt, daher, weil er von Gott abgesprungen ist, *διὰ τὸ ἀποδεδρακέναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ θεοῦ.* Denn im Anfang war er ein Engel. Darüber könnte man viel reden, sagt Theophilus, desshalb will ich jetzt eine Auseinandersetzung darüber bei Seite lassen.

Und hiermit schliesst denn diese Interpretation der Schöpfungsgeschichte, deren Exposition auch wir schliessen wollen, indem wir noch ganz kurz die Hauptsätze der dabei zu Tage kommenden Dogmen resumiren:

Quelle aller religiösen Erkenntniss ist die

---

1) Die Stelle ist so zu übersetzen, wie wir gethan, nicht wie Otto: hanc Evam ..... maleficus daemon ..... Evam appellat. Das Comma im Texte Otto's nach *ταύτην τὴν Εὔαν* ist zu streichen, da dieser Accusativ der Subjectsaccusativ ist zu *διὰ τὸ .... πλανηθῆναι*, wie wir oben die Worte construirt haben; das Compositium *ἐκκαλεῖται* aber führt darauf, dass das *Εὐὰν* am Ende als der bekannte Jubelruf am Dionysosfest zu fassen ist.

heilige Schrift. Darunter ist fast ausnahmslos das alte Testament verstanden. Was sie, die Schrift giebt, ist vom Logos oder Pneuma eingegeben. Was die heidnischen Schriftsteller geben, ist entweder nutzloser Schwatz, oder wenn sie übereinstimmen mit den heiligen Schriftstellern, haben sie es von ihnen gestohlen, κλέψαντες ταῦτα ἐκ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν. Die heilige Schrift aber zeigt uns Einen Gott, allgenugsam, ewig, allmächtig, nicht vom Raum umfasst, d. h. allgegenwärtig, allweise, allgütig, Schöpfer und Lenker der Welt und der Menschen, dereinst ihr'gerechter Richter. Dies letztere, das Gericht Gottes, Gott als Richter, wird vorzugsweise betont. Sie zeigt uns weiter den Menschen, abhängig von diesem Gott, frei geschaffen, aber seine Freiheit missbrauchend, jedoch für den Gebrauch zum Guten noch fähig, unterwiesen dazu und aufgefordert durch die Gebote Gottes; wer sie thut, kommt zum Leben und zur Seligkeit, wer sie verachtet, verfällt dem Gericht.

Eine Soterologie auf Christus gebaut, findet sich nicht; sie stützt sich vielmehr auf eine Logologie, die Moses, Salomo und die Propheten als Logosträger kennt, nicht Christus, an den nur ein doketischer Anklang im υἱὸς θεοῦ sich findet. Diese Logologie ist selbst sehr wenig fixirt und enthält noch ganz unentwickelt die Lehre vom Geiste in sich.

Ueberhaupt, dogmatisch fixirt ist nur die Lehre von der Schrift mit dem kurzen, der Freiheit des Gedankens und des Worts oft so gefährlich gewordenen und die Wissenschaft nothwendig zur Scholastik machenden Satz: Alles, was die Schrift sagt, ist wahr! Und weiter sodann ebenfalls noch dogmatisch fixirt ist die Lehre von der Monarchie Gottes als Schöpfers, Regierers und Richters der Welt. Das erstere Dogma, so nothwendig es für die Bildung und Festigung der (katholischen) Kirche war, führte gleichwohl hinter die beste Errungenschaft der heidnischen Cultur die Gedankenfreiheit, weit zurück und verurtheilte die Menschheit in ihren höchsten

Fragen „in Ewigkeit an den Schaalen der Vergangenheit zu kauen“; das andere, so überlagert es auch war von groben Anthropomorphismen des Gottesbegriffs, enthielt dennoch den Kern zu einer religiös sittlichen Weltanschauung, die eine Quelle gesunder Menschenbildung und edler gesellschaftlicher Ordnung werden konnte, geworden ist und immer sein wird.

Für alle andern Dogmen ist in diesem weiten und breiten Element die grösste und willkührlichste Ausdehnung gegönnt; sie schwimmen darin als ein Bewegliches in buntem Wechsel. Die Kenntniss derselben ist wenig brauchbar für uns, wenn wir auf das Einzelne sehen, höchst bedeutend, wenn wir die Lehre daraus gewinnen, dass die Christenheit ein kräftiges Leben geführt hat auch ohne die formulirte „Eine und reine Lehre“ irgend eines ein für alle Mal abgeschlossenen kirchlichen Systems.

Akten eines Ketzerprocesses aus dem 16. Jahrhundert.

Mitgetheilt von

Dr. G. L. Schmidt in Eisenach.

In meiner Biographie von Justus Menius B. II, p. 110—127 habe ich einen Streit erzählt, welcher zwischen dem Superintendenten Menius und dem Diakonus Merula zu Gotha über die Anwendung, resp. Weglassung des Exorcismus bei der Taufe ausgebrochen war. So wenig die Sache an sich Bedeutung haben mag, so ist es doch ein wohl zu beachtendes Zeichen der Zeit, dass selbst Menius, der fast überall sich aufs engste an die freie Richtung des nicht engherzig theologisch gebildeten Melanchthon anschliesst, dem damals hereinbrechenden Zuge in der Kirche, alles zu uniformiren, nicht widerstehen konnte. Wenn man die nachfolgenden Berichte liest, wird man lebhaft an die in neuerer Zeit so oft wiederkehrenden, allen evangelisch-christlichen Geist verleugnenden Ketzerprocesse erinnert, in denen Pastoren einer gewissen Richtung in ihrem geistlichen Hochmuthe sich über ihre Amtsbrüder zu Gericht setzen und feierlich Zeugniss ablegen, dass sie nicht mit ihnen zusammen in einer Kirche dienen können. Es geschieht einmal nichts Neues unter der Sonne. Auch das ist in unsern Tagen nicht neu, dass das Reich der Zionswächter unter sich uneins wird und sich gegenseitig verketzert. Auch Menius hat seine Strafe gar bald gefunden für seine Denunciation; und wenn wir auch bedauern müssen, dass er in seinem Streite über die Nothwendigkeit der guten Werke zur Erhaltung der durch den Glauben erlangten Seligkeit so entschieden ungerecht behandelt wor-

den ist, so können wir doch nicht verkennen, dass ihn damit nur das ereilt hat, was er selbst als nothwendiges Gesetz für die Verwaltung der Kirche aufgestellt hatte. In dieser Beziehung ist es, mèine ich, auch für den, welcher die Geschichte des Exorcismusstreites bereits kennt, nicht uninteressant, die Berichte von Menius selbst kennen zu lernen; und das ist der Grund, warum ich sie den Lesern dieser Blätter anzubieten mir erlaube.

Eisenach.

Dr. G. Schmidt.

I.

Gottes Gnade und Friede in Christo. Durchleuchter hochgeborner Fürst, gnädiger Herr. E. f. G. weiss ich in Unterthänigkeit nicht zu verhalten, dass unserer Diaconen einer mit Namen M. Georgius Merula sich ohngefährlich vor einem Jahr unterstanden, ohne mein und der andern zwei Diaconi Wissen Rath und Willen für sich selbst allein in der Kirchenordnung bei der heiligen Taufe Aenderung zu machen, in dem, dass er den Exorcismus ganz stillschweigend übergeht und aussen lässt, welches auch der Kirchendiener am nächst verschienenen Sonntag vocem jucunditatis zum ersten berichtet, und ich zuvor (das Gott weiss) kein einiges Wort davon gewusst habe, weil ich dann auf solche des Kirchners Anzeige bald wohl achten können, nachdem täglich bei der Taufe das gemeine Volk herumsteht, sieht und hört, dass es unter uns ungleich damit gehalten wird, da einer den Exorcismus aussenlässt und die andern ihn halten, dass Aergerniss unter dem einfältigen Volke daraus erfolgen musste, wie ich denn nachmals dessen fernern Bericht empfangen, demnach so habe ich sammt den andern zwei Diaconen gedachten Magister Georgen erfordert und uns zum höchsten beflissen mit Bitten, Flehen und Ermahnen und in alle gebührliche und mögliche Wege davon abzuweisen, dass er doch die gewöhnliche Ordnung mit uns, wie zuvor geschehen, gleich halten und gross Aergerniss damit verhüten wollt, wir haben aber nichts bei ihm diesfalls er-

halten können, Als haben wir ferner gebeten, weil er fürwandte, er könnte den Exorcismus seines Gewissens halb nicht halten, er sollte doch eine Zeitlang sich des Taufens enthalten und es die andern ausrichten lassen bis so lang, dass wir uns derhalben nach Nothdurft besprochen und einer Meinung verglichen hätten. Das hat er auch nicht thun wollen. Damit nun das Aergerniss nicht weiter ausgebreitet würde, hab ich ihm von wegen meines Ministerii ernstlich gesagt und befohlen, er sollte sich entweder der gewöhnlichen Ordnung unserer und anderer Kirchen gleichförmig halten oder des Taufens müssig gehen, bis so lang, dass er genugsame Ursachen angezeigt, warum der Exorcismus als unrecht nicht zu halten sein sollte, welches er auch nicht achten wollen und vorgewandt, dass ich ihm seinen Dienst und Amt einzulegen keine Macht hätte, ist auch auf nächsten Dienstag darüber zugefahren und hat wiederum nach seiner Gewohnheit getauft, ohne den Exorcismus, hat eine Schrift an uns gethan, darin er ohne einigen Grund der Schrift anzeigt, warum der Exorcismus eine gotteslästerliche und zauberische Beschwörung sei. Darauf wir ihm dann eine Verlegung nach der Länge wiederum zugestellt und wollen, wills Gott, E. f. G. aufs allerförderlichste die ganze Handlung sammt den ergangenen Schriften unterthäniglich überschicken. Weil uns aber zum höchsten beschwerlich sein will, mit dem am Evangelio in einer Kirche zu dienen und zu communicieren, der uns, unserem Ministerio und der ganzen Kirche so vermessentlich ohne Grund auflegen darf, als dass wir mit zauberischer gotteslästerlicher Beschwörung in Reichung der heiligen Sacramente umgehen sollen, und er unser so gar nichts achten will, sind wir verursacht die Sachen an E. f. G. Schosser und die beiden Räthe sammt denen von der Gemeine, als an die vornehmsten Glieder der Kirche heutiges Tages gelangen zu lassen, welche gleichermassen, wie wir, den Magister Georg auch aufs höchste gebeten und ermahnt, von seinem vermessentlichen Vornehmen abzustehen, sich mit uns zu vergleichen oder des Taufens sich bis zur Ordnung der Sachen zu enthalten, haben der ja

so wenig als wir bei ihm erhalten können. Weil denn das Aergerniss bereit an weiter erschollen, denn es gut ist, und der Magister Jorge ohn das in seinen Predigten, was ihm angelegen, sehr heftig mit einzuführen pflegt, derwegen zu besorgen, er werde auf der Kanzel die Sachen zu erwähnen schwerlich unterlassen, daraus denn grösste Aergerniss und und Unrath erfolgen möchte, So ist an E. f. G. meine ganz unterthänigste Bitte, die wollen doch gnädiglich befehlen. dass dem Magister mit Predigen und Taufen so lang einzuhalten geboten werden möchte, bis die Sache gebührlicher Weise in Endschaft gebracht und entschieden werde. Denn hie ist sonst Niemand, den er hören oder folgen will, So sollen E. f. G., wills Gott, gar bald und unsers Verhoffens in zwei oder drei Tagen des ganzen Handels ordentlicher, wahrhaftiger Bericht sammt den ergangenen Schriften unterthäniglich zugeschickt werden. Und bitten gar unterthäniglich, dass E. f. G. Befehl vor dem Sonntage hie ankommen möge. Die befehl ich hiemit in Gottes gnädigen Schutz und Regierung und bin ihnen unterthäniglich zu dienen willig. Datum, Dornstag nach dem heiligen Pfingsttage (29. Mai) Anno 1550.

E. f. G

unterthäniger Diener
Justus Menius, zu Gotha und Eisenach.
Pf. Superatt.

II.

Gottes Gnade und Friede in Christo. Durchleuchter. hochgeborner Fürst. Gnädiger Herr. Wie E. f. G. ich nächst verschienen Dornstags in meinem Schreiben, darin ich von dem ärgerlichen Handel, der sich zwischen unser Diaconen einem M. Georgen Merula und uns den andern Kirchendienern zugetragen, verheissen hab, E. f. G. die Schriften, so zwischen uns beiderseits ergangen, sammt des ganzen Handels Bericht unterthäniglich aufs förderlichste zu überschicken, also schicke hiebeneben E. f. G. ich dieselbigen Schriften und wahrhaftigen Bericht der ganzen Sachen, was zwischen uns den Kirchendienern besonders

und auch vor dem Schosser, beiden Räthen und denen von der Gemeine öffentlich gehandelt ist, und wiewohl ich keinen Zweifel hab, E. f. G. werden diesen Handel nach Nothdurft erwägen und was zu Gottes Ehre und der Kirche Besserung gereichen mag, gnädiglich verschaffen, So bitte ich doch ganz unterthäniglich, E. f. G. wollen bedenken, wie über die Maassen beschwerlich es uns andern sei mit dem in diesem hohen und fährlichen Amt zu dienen und communicieren, aus dessen Mund und Federn wir hören und wissen müssen, dass er unser Ministerium nicht allein verachtet und verlacht, sondern auch verdammt und lästert, dann wir's wahrlich in keinem Weg vertragen noch gedulden können unser Gewissen halben, E. f. G. werden unsers unterthänigen Verhoffens sich christlich und fürstlich erzeigen. Die wollen wir hinwieder durch unser armes Gebete in göttlicher Gnaden Schutz und Regierung allzeit getreulich zu befehlen nicht vergessen und sind Ihnen unterthänig zu dienen willig. Datum Sonntags Trinitatis (1. Juni) Anno 1550.

E. f. G.

unterthäniger Diener

Justus Menius,

Pf. Superatt.

III.

Dem ehrenfesten und hochgelehrten Herrn Erasmo von Minkwitz, der Rechte Doctor und fürstlichem sächsischem Rath zu Weimar, meinem besonder günstigen Herrn und Patron.

Gottes Gnade und Friede in Christo. Ehrenfester, hochgelehrter grossgünstiger, besonder lieber Herr und Patron. Was auf nächstgepflogener Handlung zwischen mir sammt der andern zweien Diaconis unserer Kirche u. M. Georgio Merula verabschiedet und was befohlen, des haben wir uns bis daher gehorsamlich gehalten und warten, was weiter erfolgen werde, hoffend unser gnädiger Fürst und Herr werde dem Aergerniss mit gebührlichem zeitigem Einsehen mit Gnaden auch Rath zu schaffen wissen, jedoch will

ich euch nicht bergen, weil sich unser Antagonista gegen männiglich also erzeigt und stellt, als der in keinem unrecht, sondern in allem nur recht und wohl gehandelt, und wir um Gehorsams und Friedens willen auch stille sind. dass gleichwohl solches ohne Aergerniss auch nicht abgeht. Denn das vermerken wir öffentlich, dass Etliche es dafür ansehen, als hätte der Magister zumal recht und wir dagegen unrecht, weil man kein signum sententiae an ihm spüret, Etliche auch, weil sie sehen, dass wir gegen ihn auch stille und zufrieden sind und gleichwohl wissen, was Controversia sich zwischen uns erhalten, nehmen unsere patientia also auf, dass sie unser einen wie den andern halten, d. i. sie halten es dafür, wir achten beiderseits unsere Religion und Kirchenordnung nicht weiter, denn so fern es uns allerseits zu unserem Nutz und Affectibus diene.

Weil denn solches uns, grossgünstiger lieber Herr, in keinem Weg leidlich, so bitten wir alle zugleich, dass der Sachen Rath geschafft und endlich abgeholfen werden möge.

Es können ja alle Verständige leichtlich erachten, wohin endlich solche Ungleichheit gereichen muss.

Ich für meine Person gedenke dabei gar nicht zu sein, desgleichen die andern auch.

Ich habe dem Aergerniss zu steuern einen gemeinen Unterricht nicht allein vom Exorcismo, sondern auch von der ganzen Action bei der Taufe gestellt und in Druck gegeben, allein Thesim gehandelt, aber Hypothesim bleiben lassen. versehe mich, es werde inwendig acht Tagen ausgehen.

Weiter hab ich zwei Widumbbücher von Herrn Rentmeister empfangen, aber ohne Befehl, durch wen und wie sie sollen publicirt werden, und hat mir der Herr Rentmeister befohlen mit der Publication innezuhalten, bis er mir auch Verzeichniss zuschicken würde, an welchem Ort ein jeder Pfarrherr seine Zulage fordern und empfahen sollte. Indem ich nun auf solch Verzeichniss und weitern Befehl gewartet, hab ich die Bücher übersehen, darnach mit des Herrn Rentmeisters Verzeichniss, da ich es bekommen, verglichen und so viel befunden, dass es wahrlich unrichtig gar genug und sich übel vergleicht, dass

ich mich nicht unterstehen darf, die Publication vorzunehmen ohne vorgehende Erholung.

Weil ich aber zweierlei besorge, erstlich die Widmung so bisanher lang verzogen worden, möchte noch länger aufgezogen werden, zum andern, ich möchte auch den Lein zu Hofe etwa an einem Orte anzünden, wenn ich die Ungleichheit anzeigen würde, derwegen überschicke ich euch solches als meinem günstigen Herr und Patron, zu dem ich das sonderliche Vertrauen habe, dass ihr es von mir mit Gunst und gutwillig aufnehmen und zum besten fördern werdet, und bitte, ihr wollet nach eurem Verstand und Bedenken alles zum besten fördern, wo es von nöthen, dass es meinem g. f. und Herrn vorgetragen werden soll, dass es gescheh, wo nicht, dass ihr mir doch euren Rath mittheilet, wie den Sachen zu thun sein wolle, des will ich mich gern halten.

Ich weiss auch euch nicht zu verhalten, dass mir mein gnädigster Herr (Gott gebe s. f. G. alles gute) 50 Gulden Gnadengeldes auf mein Leben verschrieben, welches nachmals, da die Widmung vorgenommen, auf andere Superattendenten zu Eisenach auch gewilliget, über das, da ich gen Gotha verordnet, haben s. f. G. mir 30 Gulden von der Pfarrbesoldung zu Eisenach über die vorigen 50 Gulden auch verordnet, so lang ich die Last der Eisenachischen Supperattendenz tragen würde.

Was nun im nächsten Widumbbuch hierin für Unrichtigkeit vorgefallen, habe ich angezeigt und ist ohne Noth zu wiederholen.

Jetzt aber werden die 30 Gulden dem Pfarrer zu Eisenach zugeordnet, und wird mir auferlegt, dass ich gegen den 50 Gulden der Eisenachischen Superattendenz Last tragen soll, und so lange ich das thue, soll ich die fünfzig Gulden Gnadengeldes haben, wenn ichs nicht mehr thue, so soll die Gnade auch ein Ende haben.

Nun halte ich gänzlich, es sei in dem ein Versehen geschehen, und kann nicht denken, dass meines gnädigsten Herrn Verschaffung damit widerzogen werde.

Drum bitte ich, dass mir möge angezeigt werden, weil

die 30 Gulden dem Pfarrer zu Eisenach zugeordnet, woher mir Vergleichung derselben geschehen und widerfahren soll, und von wem ich andere 30 Gulden fordern soll.

Denn es ja gewisslich wahr ist, dass ich solche 30 Gulden in der Superattendenz Sachen jährlich in Zehrung und noch etwas darüber haben muss.

Ich vermag auch der beiden Superattendenzen Last in die Länge nicht zu ertragen, sondern werde müssén, ich wolle oder nicht, der einen abstehen.

Sollte es nun (als ich nicht hoffe) die Meinung haben, dass mir die 50 Gulden Gnadengeldes auch abgezogen werden sollten, wenn ich die Superattendenz nicht mehr verwalten kann, und ich nach so langwierigen und schweren Diensten, dagegen ich ja nichts denn das Gnadengeld empfangen, aber viel mehr dagegen verlassen hab, in meinem unvermöglichen Alter darben soll, das wollte mir wahrlich schwer fallen und wäre mir ja besser und rathsamer, wenn es die Meinung hätte, es würde ein, solches bei Zeit, da ich auch auf Wege meiner Nothdurft gedenken möchte, angekündigt.

Ich hoffe und vertraue aber, meine gnädigsten und gnädigen Fürsten und Herren werden mir so gnädig sein nnd sich anders gegen mir erzeigen.

Dieses, ehrenfester, hochgelehrter Herr, hab ich in Eile euch ungeschicklich gar genug anzeigen müssen, bitte ganz dienstlich, ihr wollet es also von mir günstiglich aufnehmen und vermerken, was ihr der Nothdurft sein allenthalben erachten werdet, dass ihr solches weiter meinen g. f. u. Herrn unterthäniglich vortraget, worin ihr aber ein ander Bedenken haben werdet, dass ihr in dem mich auch weiset, das will ich mit Danksagung von euch aufnehmen und gehorsamlich folgen; bitt auch, ihr wollet mir diese meine Kühnheit, euch so viel zu bemühen, und so weitläufig zu schreiben, zu gut halten, das verdiene ich gerne. Datum Sonnabends am Tag Luciä (13. Dec.) Anno 1550.

E. E. W.

Justus Menius,
Pf., Superint.

IV.

Gottes Gnade und Friede in Christo. Durchleuchter, hochgeborner, gnädiger Fürst und Herr. Was M. Georg Merula in unserem Ministerio und Kirchenordnung für eine Zerrüttung, was Spaltung unter den Kirchendienern uns allhier zu Gotha und Andere anderswo, und was Aergerniss unter dem gemeinen Volke mit Nachlassung des Exorcismi bei der Taufe angerichtet, was auch auf E. f. g. gnädigen Befehl nun zum anderen Mal mit ihm derwegen gehandelt und ihm letztlich zum Abschied gegeben worden sei, solches alles werden E. f. g. sonder Zweifel aus empfangenem Bericht sich gnädiglich zu erinnern wissen, und sind wir bis daher in unterthäniger tröstlicher Hoffnung und Warte gestanden, dem nächstgegebenen Abschied würde auch nachgesetzt worden sein, wenn es sich aber damit nun seit Martini bis daher im dritten Monat verzieht, vielleicht aus dem, dass E. f. g. bedenken und hoffen, weil gedachter M. Merula aus Gottes Wort, wie sein eigensinniges Vornehmen so gar untauglich und unleidlich sei, aus gutem beständigem Grund der göttlichen heiligen Schrift, zudem auch aus vielen herrlichen Zeugnissen etlicher der alten Lehrer, all verleget worden ist, dass er darüber verstummen müssen, lauter nichts dawider aufbringen, sondern mit Schamröthe dazu schweigen müssen, er solle und werde sich nochmals eines bessern bedenken, von seinem thörichten Eigensinn abkehren, und sich mit den andren unsern Kirchen und derselbigen Dienern vergleichen, wie denn wir selbst auch gehofft haben und nichts liebers gesehen hätten, haben derwegen bis daher uns dergestalt gegen ihn beide im Ministerio und sonst erzeiget, dass freilich weder er selbst noch Andere einigen Verdruss oder Unfreundlichkeit wider ihn hat spüren noch vermerken können, ob uns wohl seine geübte ärgerliche und vermessentliche Thorheit allezeit zum höchsten missfallen und betrübt hat, dessen zu geschweigen, damit er unsere Personen zum höchsten, wiewohl, Gott Lob, zur Unbilligkeit und nur mit eitlem erdichteten Ungrund beschweren thut, weil aber da gar keine Erkenntniss noch Umkehren ist, sondern er sich vielmehr

also stellet, als ob nicht er, sondern wir misshandelten, derwegen auch nicht er sich mit unserm Ministerio und so vielen Kirchen, sondern vielmehr wir sammt der unseren und allen anderen Kirchen uns mit ihm vergleichen, und als ob wir mit dem Exorcismo bis daher und noch ungöttlich handelten, bekennen und mit Nachlassung desselben revociren sollten, in massen er mit seiner eigensinnigen, muthwilligen Nachlassung uns, als die wir den Exorcismum ungöttlich hielten, thätlich verdammet und sich in dem Stück von unseren und allen anderen Kirchen, so mit uns im Ministerio einerlei und gleichförmige Ordnung haben und halten, gänzlichen absondert. So ist uns je zum allerhöchsten beschwerlich unser Gewissen halben gegen Gott, auch gegen alle frommen Christen verweislich, dazu der ganzen Kirche ärgerlich, dass wir mit dem täglich ministriren und communiciren sollen, der uns und unser Ministerium beide mit Worten und der That damnirt und lästert, und wiewohl er seines Irrthums aus Gottes Wort überzeuget, gleichwohl denselben nicht erkennen, vielweniger aber davon abstehen und sich mit anderen Kirchen und Ministris vergleichen, sondern mit Gewalt nach seinem Kopf ein andres und eigenes machen will. Es bedenken doch E. f. g., wie und mit was Gewissen wir beneben ihm dienen können, Item was die Kirche hierdurch gebauet und gebessert werde, die Ordnung die in unzählig vielen unserer und anderer Landen Kirchen bis daher einträchtig mit gutem Grund der heiligen Schrift gehalten worden ist und noch gehalten wird, die halten wir auch, M. Georg aber ist der einige, der für sich selbst ohne unser aller Vorwissen, Rath und Willen geändert hat, will sich davon durch keinerlei gütliche, freundliche noch ernste Worte oder Handlung gar mit nichten bereden lassen, sagt, es sei ein zauberisch lästerlich Missbrauch, könne es mit gutem Gewissen nicht halten, lässt es derhalben nach, giebt uns Schuld, weil wir seines tollen Sinnes und Vornehmens keinen Beifall geben können, sondern unser Ministerium und Kirchenordnung wider seine Schwärmerei vertheidigen und die Trennung nicht verstatten wollen, wir thun solches nur aus Neid und Hass ihn zu

verjagen, beschweret uns über das mit vielen anderen erdichteten und unerweislichen Auflagen, dass E. f. g. leichtlich abzunehmen, wie unsere Herzen und Gewissen zusammenstehen, alldieweil er seines Sinnes bleibt. Desgleichen können E. f. g. auch wohl abnehmen, was solches in der Kirchen baut, denn wer da versteht oder hält, dass der M. unrecht daran thue, dass er solch Narrenspiel und Aergerniss anrichtet, dem ist es ja ärgerlich, dass er siehet, dass er gleichwohl im Ministerio geduldet wird und wir mit dem ministriren und communiciren, der unser Ministerium mit Worten und der That, indem er sich davon absondert, verdammet, wer aber sein Beginnen für recht hält, der denket auch, es sei unrecht, dass wir ihm nicht weichen und es nach seinem Willen machen, in Summa, die Leute müssen ja denken, unser ein Theil habe recht und der andere unrecht, weil wir aber einander also dulden, dass kein Theil um desswillen, das unrecht ist, den andern meidet, sondern mit ihm ministrirt und communicirt, so müssen die Leute auch denken, wir seien beiderseits lose leichtfertige Leute, einer wie der andere, die wir entweder leichte lose Dinge gross achten und desshalb uns wider einander auflehnen, oder aber die wir grosse Dinge lauter nichts achten und es leichtlich gedulden und geschehen lassen, es gehe denn in der Kirche wie es wolle, es bessere sich oder ärgere sich, wer da wolle.

Dieses und anderes mehr, gnädiger Fürst und Herr, können und werden E. f. g. nach ihrem hohen Verstande besser zu betrachten und zu erwägen wissen, denn wir es schreiben können, und ist derwegen an E. f. g. unsere unterthänige Bitte, die wollten Gott zu Ehren, unserem heiligen Ministerio zur Förderung, zur Erhaltung der christlichen Ordnung unserer und vieler anderer Kirchen, zu Verhütung grosser Aergerniss und zu Erbauung und Besserung der Kirchen den Sachen unverzüglich Rath schaffen, dass wir dieser unträglichen Beschwerung einmal und endlich abkommen mögen, denn wir dieselbigen unser Gewissen halben länger in keinen Weg tragen können noch sollen, sintemal der Besserung gar

keine Hoffnung ist, derwegen wir auch länger nicht unterlassen noch umgehen können, damit wir ein solch gross schwer Aergerniss in unser Kirchen durch M. Merulam angerichtet, nicht zum Theil auch mit unserem Stillschweigen auf uns laden, in der Kirche davon öffentlichen Unterricht zu thun, welches doch mit aller Bescheidenheit (ob Gott will) und allein darum geschehen soll, auch dass männiglich erkennen und verstehen mag, was das sei, darin M. Merula sich von uns und anderen Kirchen absondert und dass unsere Kirchenordnung nicht wider Gott und unrecht, sondern christlich und recht sei, die wir und alle Christen mit Gott und gutem Gewissen wohl halten können und billig halten sollen, der unterthänigen Zuversicht, E. f. g. werden dessen kein ungnädiges Missfallen tragen und sich sonst gegebenem Abschied nach gnädig erzeigen, denn wir hinfortan uns des M. Merula, als der sich selbst unser äussert und von uns absondert, auch gänzlich äussern und mit ihm weder ministriren noch communiciren wollen, bis so lang, dass er sich bekehre und mit unserem Ministerium und der Kirche vergleichen wird. Dieses, gnädiger Fürst und Herr, haben E. f. g. wir unserer hohen dringenden und unvermeidlichen Nothdurft halber nicht verhalten können, bitten aufs unterthänigste, E. f. g. wollen es in Gnaden aufnehmen, und den Dingen, wie sie bedenken, Rath schaffen. Daran thun sie sonder Zweifel Gott dem Allmächtigen einen angenehmen Dienst, dem heiligen Ministerio grosse Förderung und der armen Kirche auch was ihr nutz und zum Höchsten von nöthen ist, und wir thun E. f. g. hiermit in Gottes gnädigen Schutz und Regierung befehlen. Datum Gotha Montags nach Erhardi (12. Jan.) 1551.

E. f. g.

unterthäniger Diener
Justus Menius,
Pfarrherr Superattendent.
Henrycus Thylo, Diaconus.
Johann Brempach, Diaconus.

